University of St. Michael's College
3 1761 08051699 0

TRANSFERRED
ST. BASIL'S COLLEGE LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät zu Paderborn:

Dr. Dr. A. Kleffner, N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, J. Linneborn, A. Fuchs.

Zweiter Jahrgang.

1910.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1910.

OCT - 5 1961

Inhalt

der Zeitschrift „Theologie und Glaube“, Jahrgang 2 (1910).

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

Seite

Bartels, Christian, Der katholische Erziehungsverein (Sitz Paderborn in Westfalen) E. V. 617
— Verpflichtung des Fiskus infolge Aufhebung eines Klosters 314
Bartmann, Dr. Bernhard, Eine neue protestantische Dogmengeschichte . . . 756
Baumstark, Dr. Anton, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums 353
Benz, J., Der LXX-Text von Ps. 21, 3 228
Beßmer, Julius S. I., Seelisches Leben der Tiere und seelisches Leben des Menschen 205
Dausch, Dr. Petrus, Eine Krisis in der visionären Deutung der Bekehrung Pauli 184
Dunkel, Adolf C. M., Die Sankt Annakirche in Jerusalem 458
— Wissenschaftliche Bestrebungen im hl. Lande 227
— Das Grab der Heiligen Joachim und Anna 761
— Die Lage des Gartens Gethsemani 177
Eberharter, Dr. Andreas, Textkritische Bemerkungen zu Ex. 22, 1—3 (Vulg. 22, 2—4) 485
Espenberger, Dr. Joh. Nep., Gedanken über „Herren“- und „Mysterien“-Mahl 550
— Phantasie und Religion 29
Esser, Dr. M., Der theistische Schöpfungsbegriff 116
Euringer, Dr. S., Archäologische Bemerkungen zu dem Münzenfund in Marianhill (Natal) 266
Fischer, Joh., Das Verhältnis von Kreuzopfer und Meßopfer 371
Greven, Joseph, Zur Frage nach den Wundmalen des hl. Franziskus von Assisi 670
Heiner, Dr. F., Von welchen Ehenichtigkeitsurteilen in erster Instanz muß der defensor matrimonii appellieren? 806
Hefner, Dr. Joseph, Zur Geschichte der römischen Inquisition 281
Heinisch, Dr. Paul, Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit 89
Henkel, Dr. K., Die Adressaten des zweiten Petrusbriefes 632
Hoffmann, Hermann, Kann auch ein Pastor selig werden? 320
Jansen, Dr. Andreas, Judiths Gebet 441

Seite

Laur, Dr. Elred O. Cist., Zum Texte und Kontexte der Invokation: „Desiderium collium aeternorum“ 831
Liese, Dr. Wilhelm, Über die evangelische Gemeinschaftsbewegung 672
— Internationale soziale Kongresse der Jahre 1908—1909 144
— Der Mädchenschutz 293
Linneborn, Dr. Johannes, Die Entfernung eines Pfarrers aus dem Amte auf dem Verwaltungswege 732
— Eine neue Gefahr für die gute Sitte und ihre Bekämpfung 487
Ludwig, Dr. A. F., Sebastian Mutschelle, Konsistorialrat und Chorherr zu St. Veit in Freising, Lyzealprofessor in München 641
Menge, Gisbert O. F. M., Ein Blick in Annettens von Droste-Hülshoff Seelenleben im Lichte des Geistlichen Jahres 748
Müller, Aloys, Über den Unterschied der Menschen- und der Tierseele im Zusammenhang mit allgemeineren Fragen 387
Müller, Dr. Hermann, Dritter Internationaler Kongreß für häusliche Erziehung (Brüssel, 21.—25. August 1910) 47
— Eine Bemerkung zum Martyrium Polycarpi 669
Naegle, Dr. August, Literarhistorisches über den hl. Johannes Chrysostomus I 106
— „ „ „ „ „ II 193
Newton, J. Deacon, Die Stellung der Katholiken zum englischen Volksschulwesen 212
Nienhaus, H. M. S. C., Zur Studentenseelsorge 564
Nottarp, Dr. Hermann, Die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Altpreußen durch die Bulle De salute animarum 450
Paas, Dr. Theodor, Ein neuer Beitrag zur Reformations- und Inquisitionsgeschichte Italiens 571
Peters, Dr. Norbert, Der geschichtliche Charakter von Gen. 1—3 43
— Henochs zweimalige Erwähnung im „Preis der Väter“ des Jesus Sirach . 319
— Ein katholischer Kommentar zu den Büchern Samuel auf dem Boden der Quellenscheidung 179
Pieper, K., Zu Act. 13, 8 570
— Einige Gedanken zu Act. 24, 24 f. und 8, 9 ff. 275
Przibilla, Max S. I., Kirchliche Gesinnung 793
Rademacher, Dr. Arnold, Die Löwener neuscholastische Schule, ihre Entstehung, Organisation und wissenschaftliche Methode 14
Rampolla del Tindaro, Kardinal Marianus, Ein neu gefundenes Gedicht Karls des Großen 265
Rothes, Dr. Walter, Der heilige Erzengel Michael in der bildenden Kunst . 479
Schäfers, Joseph, Bruchstück einer Petrusapokalypse 45
Scherer, Dr. W., Zur Textüberlieferung von Matth. 16, 16—18 842
Schulte, Dr. Chrysostomus O. Cap., Wir Priester und die Gebildeten . . . 376
Seitz, Dr. Anton, Die Anbetung Jesu als Gottessohn in den Evangelien . . 286
— Die neueste Modephilosophie des „Pragmatismus“ 655
Stiglmayr, Joseph S. I., Makarius der Gr. und Gregor von Nyssa 571
Stoffels, Dr. Joseph, Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius 721, 809
Strehler, Dr. Bernhard, Pädagogische Bestrebungen und Versuche in der Gegenwart 1
Streit, Robert O. M. I., Die missionsgeschichtliche Literatur der Katholiken . . 132
— Die missionsgeschichtliche Literatur der Protestanten 299
— Bemerkungen zu unserer wissenschaftlichen Missionsgeschichte 466

Seite

Tillmann, Dr. Fritz, Einige Bemerkungen zur Kritik der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte 529
Uhde, W., über Kirchenausstattungen 217
Wilk, Dr. Karl, Das päpstliche Dekret vom 20. Dezember 1905 und die seelsorgliche Mitarbeit zur Förderung der öfteren und täglichen hl. Kommunion 705
Wulf, Theodor S. I., Ein neues Buch über das Universum 229
Zimmermann, Athanasius S. I., Zur Geschichte der Jesuitenmissionen in Japan von 1540—93 141

II. Erlasse und Entscheidungen.

1. Aus den Acta Apostolicae Sedis 49, 146, 396, 493, 575, 762
2. Referenten.
Fuchs, A. 50, 146
Gierse, K. 494, 579, 765
Linneborn, J. 397, 494, 576, 763
Müller, H. 49, 396, 493, 575, 762
Peters, N. 493, 575
Schulte, J. 146

III. Besprechungen.

1. Referate 51, 232, 233, 323, 402, 581, 674, 846
2. Referenten.
Fuchs, A. 323, 847
Funke, B. 51
Liese, W. 582
Linneborn, J. 846
Naegle, A. 675
Peters, N. 232, 402, 674
Tenckhoff, F. 581
Wolff, H. 233

IV. Aus der Theologie der Gegenwart.

1. Wissensgebiete.
Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie 147, 584
Altes Testament . . 52, 149, 235, 326, 405, 497, 586, 679, 768, 849
Neues Testament . . 54, 151, 237, 327, 408, 499, 589, 681, 770, 851
Kirchengeschichte . . 57, 153, 240, 329, 410, 501, 592, 683, 772, 853
Patrologie 59, 154, 242, 330, 414, 503, 685, 774, 855
Apologetik; Religionswissenschaft 156, 244, 332, 418, 505, 595, 687, 776, 857
Dogmatik; Dogmengeschichte 62, 158, 247, 333, 420, 507, 597, 689, 777, 859
Ethik; Moraltheologie; Pastoral 64, 160, 250, 335, 422, 509, 691, 779, 862
Christliche Kunst 162, 256, 610, 871
Kirchenrecht 426, 512, 603, 693, 781, 864

Seite

Vereinswesen 164
Homiletik 251, 514
Philosophie 73, 254, 340, 516, 695, 868
Katechetik 67, 337, 783
Liturgik 338
Religionsunterricht an höheren Schulen 70
Hymnologie, Kirchenmusik 866
Aszetik, Erbauungsliteratur 601
Missionswissenschaft 608, 785
Volkswirtschaftslehre 787, 873

2. Referenten.

Bartmann, B. . . 62, 158, 247, 333, 420, 507, 597, 689, 777, 859
Donders, A. 156, 244, 332
Fuchs, A. . . 162, 256, 338, 418, 505, 595, 610, 687, 776, 857, 871
Funke, B. 73, 254, 340, 516, 695, 868
Kleffner, A. J. 59, 154, 242, 330, 414, 503, 685, 774, 855
Liese, W. 164, 787, 873
Linneborn, J. 70, 426, 512, 603, 693, 781, 864
Müller, H. . 64, 147, 160, 250, 335, 422, 509, 584, 601, 691, 779, 862, 866
Peters, N. . . . 52, 149, 235, 326, 405, 497, 586, 679, 768, 849
Poggel, H. . . . 54, 151, 237, 327, 408, 499, 589, 681, 770, 851
Rasche, B. 67, 251, 337, 514, 783
Schwager, F. 608, 785
Tenckhoff, F. . . 57, 153, 240, 329, 410, 501, 592, 683, 772, 853

V. Umschau in Welt und Kirche.

1. Länder.

Belgien und Holland . . 169, 519
China 613
Dänemark 697
Deutschland . . . 167, 259, 342
England 432
Frankreich . . 76, 260, 522, 875
Irland 878
Italien 172, 790
Missionswesen 87, 175, 263, 350, 437, 526, 701
Österreich 343
Palästina . . 84, 347, 435, 700
Rußland 346
Schweiz 79, 612
Spanien 433

2. Referenten.

Ansbach, Fr. 346
Archambault, G. . . 76, 260, 522
Bruynseels, A. 169, 519
Gamél, H. 697
Henninghaus, Bischof A. . . . 613
Hilgenreiner, K. 343
Kirsch, P. A. . . 167, 259, 342
Mac Caffrey 878
Mannucci, U. . . . . : 172, 790
Reyo, Ph. 433
Schmitz, E. . . 84, 347, 435, 700
Schwager, F. . 87, 175, 263, 350, 437, 526, 701
Speiser, F. 79, 612
Timpe, G. 432

VI. Literarischer Anzeiger.

Nr. 11–20 . . . . . 1*–38*

VII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Seite

Abel, P., Mambre 587
– Marcus Diaconus und seine Biographie des hl. Porphyrius, Bischof von Gaza 587
Abt, Emanuel, Une Conversion de Protestantes par la Sainte Eucharistie 420
Achelis, Die Religionen der Naturvölker 157
Aigner, E., Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft . 596
Albers, P., Handbuch der Kirchengeschichte I u. II 57, 502
Albing, Ansgar, Harmonien und Disharmonien der Seele . . . 158
– Religion in Salon und Welt . 158
– Nimm und lies 158
Alleire-Mersmann, Unter d. Schwarzen am Kongo 609
Allroggen, X., Die Sibylle und ihre Weisjagungen 236
Alt, A., Israel und Ägypten . . 52
Anonymus, Der katholische Geistliche in d. modernen Arbeiterbewegung 424
Arbeiteralmanach 165
Arbeitertaschenbuch 165
Archambault, Georges, Justin dialogue avec Tryphon 155
Arendt, Henriette, Dornenpfade der Barmherzigkeit 161
Aufhauser, Joh. B., Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa . . . 777
Augustini, S. Aurelii, Scriptorum contra Donastistos, p. I, II . . 243

Bachem, Karl u. Julius, Die kirchenpolitischen Kämpfe in Preußen gegen die katholische Kirche . . 430
Bachofen, Aug., Summa iuris ecclesiastici publici 865
Bainvel, J. V., De Scriptura sacra 149
Baldus, Kirchengeschichtl. Charakterbilder 70
– Lehrbuch der Kirchengeschichte . 70
Battifol, P., Orpheus et l'Evangile 590
Bauer, Walter, Die kathol. Briefe des Neuen Testamentes 852
Baumann, J., Unsterblichkeit und Seelenwanderung 333
Baumgarten, P. W., Das Wirken d. kath. Kirche auf dem Erdenrund. München 1902 138
Baumstark, Anton, Liturgia Romana e liturgia dell'esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del canon missae romano 353
– Die Messe im Morgenland . . 353

Seite

Baumstätter, Rechtsverhältnisse der deutschen Frau 574
Baupolizeiordnung f. d. Regierungsbezirk Arnsberg 693
Bauschke, Paul, Die Methodik des katholischen Religionsunterrichts, zunächst für die Volksschule . . 68
Bebel, Die Frau u. der Sozialismus 789
Beesly, The fourth book of Ezra . 363
Beißel, Stephan, Gefälschte Kunstwerke 164
– Seelengärtlein 603
Belli, M., Introductio historica in libros V. et N. Testamenti . . 236
Benziger u. Co., Wandbilder . . 258
Benzler, Bischof, Metzer Hirtenbrief und Evangelischer Bund . . . 425
Bergner, H., Naumburg u. Merseburg 162
Bertholet, A., Buddhismus u. Christentum 333
Bernbeck, Jakob, Katechet. Skizzen 70
Beste, Joh., Die rechtliche Stellung unserer Braunschweigischen Landeskirche 866
Biever, J., Am Ufer des Sees von Tiberias 587
Bilz, J., Trinitätslehre des hl. Johannes v. D. 62
Birkner, T., Der diluviale Mensch 858
Blumhardt, Chr., Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie 309
– Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi . 305
Boehmer, J., Kreuz und Halbmond im Nillande 787
– Heilige Stätten 54
– Einst und jetzt 54
Bongartz, Das kath. soz. Vereinswesen 165
Bornemann, Jesus als Problem . 245
Botty, Albert, Aux Ortos 786
Bötsch, A., Der Herz-Jesu Monat . 603
Bourban, Defensio iuris 84
Bourgin, Georges, La France et Rome de 1788 à 1797 606
Brandts, Katholische Wohltätigkeitsanstalten 165
Braun, Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung 307
Braun, Jos., Die Kirchenbauten d. deutschen Jesuiten 871
Brauns, Lily, Die Frauenfrage . . 789
Braunsberger, O., Beati Petri Canisii epistolae et acta 846
Brandis, Ferd., Der Volksschulunterricht der kathol. Kirche in den deutschen Bundesstaaten . . . 606

	Seite
Brederek, E., Hymnologiſches Hilfslexikon	867
Bringmann, A., P. Florian Bauke	67
Brom, Gisbert, Guide aux archives du Vatican	428
Bros, A., La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés	508
Bruders, H., Akademiſche Vorträge. Die Exerzitienwahrheiten	564
Brüll, A., Bibelkunde	680
Bürgel, Fr. W., Handbuch der Geſchichte und Methode des kathol. Religionsunterrichts	337
Burkhardt, G. E., Kleine Miſſions-Bibliothek, oder Land und Leute, Arbeiter und Arbeiten, Kämpfe und Siege auf dem Gebiete der evangeliſchen Heidenmiſſion	308
Buſchbell, G., Reformation und Inquiſition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts	571, 684
Cabrol, F., Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie	339
Camm, Dom Beda, Lives of the English Martyrs	502
Campana, E., Maria nel Dogma cattolico	860
Cauderlier, Em., L'Eglise infaillible devant la Science et l'Histoire	420
Cardauns, L., Zur Geſchichte der kirchlichen Unions- und Reformbeſtrebungen von 1538—1542	683
Cathrein, V., Recht, Naturrecht und poſitives Recht	336
— Die Frauenfrage	789
Cellini, A., Propaedeutica Biblica	235
Charles, P., La foi	779
Cholodenko, David, Die teleologiſche Betrachtung in der modernen Biologie	419
Chowanetz, J., Die Miſſion d. kath. Kirche. Neiſſe 1856	137
Clericus-Rhenanus, Der heil. Karl Borromäus u. das Rundſchreiben Pius' X.	855
Cohn, Dr. Leopold, Die Werke Philos von Alexandrien	150
Conon-Doyle, A., Das Kongoverbrechen	787
Cornill, C. H., Der israelitiſche Prophetismus	588
Corpus scriptorum ecclesiastic. Lat. Vol. LIII u. LIV	774
Coſte, D., Iſidors Geſchichte d. Goten, Vandalen, Sueven nebſt Auszügen aus der Kirchengeſchichte des Beda Venerabilis	330
Courath, Walter, Kirche und Kinomatograph	487
Dahlmann, Handbuch für die Leiter der marian. Kongregationen und Sodalitäten	165
Delplace, L., Le Catholicisme au Japon	785
Deimel, Th., Kirchengeſchichtl. Apologie	505
Denkſchrift des Evangeliſchen Oberkirchenrates an d. preuß. Generalſynode	673
Dennert, Dr., Klaſſiker d. religiöſen Weltanſchauung	246
Dhorme, P., Die babylon. Anfänge	587
— La Religion Assyro-Babylonienne	497
— Les livres de Samuel	180
Dietel, Miſſionsſtunde	311
Dieſſel, G., Maria d. Chriſten Hort	253
— Die betrachtende Ordensfrau	603
Dölger, J., Der Exorzismus im altchriſtlichen Taufritual	340, 810
Döller, J., Compendium Hermeneuticae biblicae	679
Dohm, H., Die Antifeminiſten	788
Dolan, Thomas S., The papacy and the first councils of the church	426
Donat, Joſ., Die Freiheit d. Wiſſenſchaft	695
Donders, Ad., Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet	516
Doß, Gedanken und Ratſchläge	71
Drammer, Stoffe u. Stoffquellen für Vorträge in Jugendvereinen	165
Dreves, Guido Maria, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern	866
— Ein Jahrtauſend latein. Hymnendichtung	866
Drews, P., Studien zur Geſchichte des Gottesdienſtes u. des gottesdienſtlichen Lebens	354
Drieſch, J. von den, Glückſeligkeitsinſel	863
Duhm, B., Das kommende Reich Gottes	588
Dunin-Borkowski, Der junge de Spinoza	695
Dunkelmann, K., Der hiſtor. Chriſtus	589
— Syſtem theolog. Erkenntnislehre	507
Durand, P. A., L'Enfance de Jésus-Christ	239
Dürer, A., Randzeichnungen	163
Dyroff, Dr. A., Über das Seelenleben des Kindes	255
Eck, Sam., Die neue Moral	689
Egger, Biſchof, Der Klerus und die Alkoholfrage	336
Eichmann, Eduard, Das Strafrecht der öffentl. Religionsgeſellſchaften in Bayern	782
Einig, Dr., Die göttl. Offenbarung	252

Seite

Elter, A., Prolegomena zu Minucius Felix 156
Encyclopedia, the catholic . 147, 585
Ender, Ant., Skizzen für Predigten und Vorträge 252
Engert, Th., Das Alte Testament im Lichte modernistisch-katholischer Wissenschaft 497
Erdmann, A., Die christl. Arbeiterbewegung in Deutschland . . . 165
Eubel, S., Hierarchia catholica medii aevi 241
Eucken, Rud., Die Lebensanschauungen der großen Denker . . . 246
Evart, Felicie, Eine Abrechnung mit der Frauenfrage 874

Faßbender, Sammlung gemeinverständlicher Aufsätze als Stoff zu Vorträgen f. d. Landbevölkerung 165
Fellmeth, Adolf, Das kirchl. Finanzwesen in Deutschland 431
Feldmann, F., Weisagung über d. Gottesknecht 150
Felten, J., Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum u. Heidentum zur Zeit Christi u. d. Apostel 591
Fendl, L., Die Christologie des Nestorius 598
Fischer, E. L., Überphilosophie . . 869
Foerster, Jesus als Kraft 245
Foerster, E., Die Verfassung d. evangelischen Kirchen in Deutschland . 865
Förster, Brix, Goethes naturwissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung 868
Forschner, Vorträge 165
Frank, Alfons, Handbuch für Vormundschaftswesen 694
Franz, Adolf, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter . . . 338
Freimann, Über den physiologischen Stumpfsinn des Mannes . . . 788
Freudenberg, Ista, Was d. Frauenbewegung erreicht hat 874
Frey, Joh., Der slavische Josephusbericht über d. urchristl. Geschichte 414
Fugel, G., XIV Stationen 163, 323, 611, 873
Fuhr, W. von der, Der Religionsunterricht in der Volksschule . . 68
Funk, Ph., Jakob von Vitry . . 670
Funk, S., Die Entstehung d. Talmuds 587
Fürstenberg, P., Geschichte d. Burg und Stadt Lippspringe 773

Gareis, K., Geschichte der evangel. Heidenmission mit besonderer Berücksichtigung der deutschen . . 312

Seite

Garrigon-Lagrange, R., Le Sens commun, la Philosophie de l'etre et les Formules dogmatiques . 509
Gasteiger, N., Die christl. Arbeiterbewegung in Süddeutschland . . 165
Gatterer, Michael, Katechetik und Methodik 67
Genius, Neues großes Fremdwörterbuch 584
Genrer, P., Ein arabischer Patriarch von Jerusalem, der hl. Elias . . 587
Gerigk, H., Wesen u. Voraussetzung der Todsünde 708
— Alte u. neue Aufgaben d. Moral 511
Germer-Durand, P., Hohlmaße der Hebräer zur Zeit des Evangeliums 587
Gerster, Th., Katholische Sittenlehre 510
Geyser, Joseph, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen 254
— Grundlegung d. empirischen Psychologie 254
Gillmann, Frz., Das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft aus der Buße 781
Goltz, von der, Das Gebet in der ältesten Christenheit 354
Gottesleben und Schiltknecht, Die Biblische Geschichte auf der Oberstufe der kath. Volksschule . . 69
— Die Biblische Geschichte auf der Mittelstufe der kath. Volksschule 69
Göller, E., Die Einnahmen d. apostol. Kammer unter Johann XXII. . 428
Graß, K., Die russischen Sekten . . 418
Graßl, B., Geschichte u. Beschreibung des Stiftes Tepl 594
Gregory, Kasp. René, Wellhausen u. Johannes 851
— Das Freer-Logion 328
Grundemann, A., Die Entwicklung d. evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt 309
Gundert, H., Die evangel. Mission; ihre Länder, Völker u. Arbeiten 311
— Missionsbilder 309
Grundl, Dr. Beda, Das Neue Testament unsers Herrn Jesus Christus 152
Grunwald, G., Die Münchener katechetische Methode, J. Fr. Herbart und Fr. W. Förster 783
Gnauck-Kühne, Einführung in die Arbeiterinnenfrage 873
— Die deutsche Frau an der Jahrhundertwende 782
Groeteken, A., Die Volksmissionen d. norddeutschen Franziskaner vor dem Kulturkampf 593

	Seite
Guignebert, Ch., La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome	153
Gutberlet, C., Die Willensfreiheit u. ihre Gegner	516
– Gott und die Schöpfung	506
– Gott der Eine und Dreieinige	506
Hahn, H., Geschichte der kathol. Missionen seit Jesus Christus bis auf d. neueste Zeit. 5. Bd. Köln 1857–1863	137
Hammer, Ph., Predigten für die Feste des Herrn	253
Hanauer, A., A Kolesonos Igazsagossag (Die ausgleichende Gerechtigkeit, iustitia commutativa)	65
Harbold, Eduard, Beilage zum Katechismus	70
Harnack, Ad., Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung u. d. Kirchenrechts in d. zwei ersten Jahrhunderten	512
– Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der Apostol. Verkündigung	415
– Der erste Klemensbrief	332
– Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert	769
Haring, Johann B., Grundzüge des kath. Kirchenrechts	512
Hart, J. A. A., Ecclesiasticus	52
Hauftein, Frauenmoral u. Herrenhalbheit	788
Heer, J. M., Evangelium Gratianum	589
Heermann, Wilh., Aus dem Priesterseminar	691
Hehn, J., Der israelitische Sabbat	406
Heidrich, E., Dürer u. d. Reformation	240
Heiner, Fr., Die Maßregeln Pius' X. gegen den Modernismus	864
Hell, J., Die Kultur der Araber	588
Henkel, K., Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit	638
Hennig, E., Die päpstlichen Zehnten aus Deutschland	154
Hennig, Kurt, Die geistliche Kontrafaktur im Jahrh. d. Reformation	867
Henrion, Allgemeine Geschichte der kath. Missionen bis auf d. neueste Zeit. 4 Bde. Schaffhausen 1845 bis 1850	136
Hensel, P., Die neue Güterlehre	689
Herner, Verbesserungen zu Mandelkerns großer Konkordanz	680
Herz, H., Der Weg des Buches ins Volk	148
Hilpert, Gerh., Nietzsches Herrenmoral und die Moral des Christentums	423
Hilty, Frauenstimmrecht	871
Hirschfeld, Dorothea, Die Frauen in der Armen- u. Wohlfahrtspflege Deutschlands	874
Hoffmann, Jak., Kleine katholische Kirchengeschichte	70
– Katholische Kirchengeschichte	70
Hoffmann, W., Missions-Stunden. Neue Sammlung	308
– Missions-Stunden. 32 Vorträge über das evangel. Missionswerk	308
Holl, Konst., Wahn und Wahrheit	72
– Sturm und Steuer	72
Honnef, Joh., Handbuch für kath. Jugendvereinigungen	164
Hummelauer, Fr. v., Meditationum et contemplationum St. Ignatii de Loyola puncta	602
Huonder, A., Missionspflicht	67
– Der einheimische Klerus in den Heidenländern	67
Hupp, O., Liturgisch	163
Hurtz, W. und Desamari, W., Wie man einen Rekrutenvorbildungskursus einrichtet	692
Hüsing, G., Die iranische Überlieferung und das arische System	586
Ichenhauer, Erwerbsmöglichkeiten d. Frauen	873
Ihering, Rudolf von, Der Kampf ums Recht	426
Isenkrahe, Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende	419
Janſen, A., Coutumes des Arabes au Pays de Moab	228
Janſſen, Joſ., Die sieben Schmerzen Mariä	256
Janſſen, C., Die Reformen im Belgischen Kongo	787
Jentſch, Carl, Christentum u. Kirche in Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft	64
Jordan, E., de mercatoribus camerae apostolicae saeculo XIII.	607
Jöppen, H., Gedanken über die Homilie	515
Jugend, Die, hggb. v. Volksverein, Heft 1.	
Junglas, Joh. Peter, Leontius von Byzanz	675
Kalkar, Chr. H., Geschichte d. christl. Mission unter den Heiden	310, 475
– Geschichte d. römisch-katholischen Mission	310
Kannamüller, L., Stöhrs Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene	425
Kant, J., Zur Naturphilosophie	74

Seite

Kautsch, K., Ist die Ostertatsache die bestverbürgte Tatsache der Weltgeschichte 690
— Das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis im Lichte geschichtlicher Forschung 690
Kapitza, Alkoholismus und soziale Frage 336
Karge, Dr. P., Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament . 402
Kaufmann, Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums 498
Kaufmann, Jakob, Der Kommunionunterricht 69
Keiter, H., Handbuch der katholischen Presse Deutschlands, Österreich-Ungarns, der Schweiz, Luxemburgs und von Nord-Amerika 148
Keller, Fr., Im Geiste der hl. Elisabeth 165
von Keppler, P. W., Die Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient 149
Kerer, Fr. X., Gottes Meißel und Hammer 335
Kiefer, Karl, Nova decreta de Sponsalibus et matrimonio cum declarationibus authenticis 431
Kittel, R., Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts 680
— Biblia hebraica 181
Kirsch, J. P., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte . . . 240
Klein, F., L'Amérique de demain 609
Klein, S., Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas 326
Kleinschmidt, Beda, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 610
Klostermann, E., Apocrypha II. Evangelien 851
Klug, Gottes Reich 245
Knecht, F. J., Praktischer Kommentar zur biblischen Geschichte 785
Knieb, Ph., Geschichte der Reformation und Gegenreformation auf dem Eichsfelde 330
Koch-Wecker, O., Religiös-wissenschaftliche Vorträge für kathol. Akademiker 246, 596, 858
Koch, Hugo, Cyprian u. d. römische Primat 505
Koch, David, Lionardo da Vincis Abendmahl 257
Kolb-Schumacher, Das Leben Mariä 847
Kolberg, Vorträge für kath. Vereine 165
Kölbing, Die geistige Einwirkung d. Person Jesu auf Paulus . . . 186
Kommunion-Andenken 257
König, Arthur, Handbuch für den katholischen Religionsunterricht . 70
König, E., Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung 585
Kortleitner, F. X., de Hebraeorum ante exsilium Babylonium monotheismo 850
Korum, Bischof, Hirtenbrief über die gemischten Ehen 125
Kösterus, Vorträge für christliche Müttervereine 165
Kötschke, H., Der christliche Standpunkt in der Frauenfrage . . . 789
Krier, J. B., Der Beruf 511
Krollmann, C., Die Schlacht bei Tannenberg 854
Kröll, M., Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heil. Schriften des Alten und Neuen Testamentes 405
Krose, H. A., Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland . . . 147
Krukenberg, E., Die Frauenbewegung 788
Kuhn, Albert, Moderne Kunst- und Stilfragen 162
Kühn, E., Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung . . . 256
Kühnemund, Ein Justizmord an einem Geistlichen 783
Kunze, Der Vereinspräses 165
Kuppers, W., Das Alte Testament und die neueste Forschung . . . 497
Kypke, H., Missionsgeschichte für d. christliche Volk 311

Lagrange, Streifzüge durch die griechischen Papyri 587
— Kommentar zum Richterbuche . 179
— Le Messianisme chez les Juifs 500
— Quelques remarques sur l'Orpheus de M. S. Reinach . . . 852
Lange, H., Frauenwahlrecht . . . 874
Lange, Grundlage der Mädchenschulreform 873
Lange-Bäumer, Handbuch der Frauenbewegung 788
Langfeldt, Der Neo-Lamarckismus . 687
Lapparent, A. de, La Philosophie Minéral 776
Le Bachelet, Die Erbsünde in Adam und seinen Nachkommen . . . 334
Lebreton, J., Les origines du Dogme de la Trinité 598
Legier, E., Essai de biographie d'Enée de Gaza 243
Lehmen, Alfons, Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage I—IV 233, 250

Seite

Lehmkuhl, A., Theologia moralis . 691
Lehmkuhl, A. Reuter, Neo-Confessarius practice instructus 691
Leimbach, K. A., Psalmen II . . . 54
Leinz, Ansprachen an christliche Müttervereine 165
Leipoldt, Joh., Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia . . 232
Lemann, A., Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israel 53
Leonhardi, G., Die Missionsgeschichte der christlichen Kirche in Kultur- u. Lebensbildern aus d. Heidentum und Christentum 310
Leonhardt, Die gesegnete Ausbreitung des Christentums in der neuesten Zeit 307
Lepicier, O. S. M., De Stabilitate et Progressu Dogmatis 778
Lewkowitz, A., Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller 340
Lezius, H., Das Recht der Denkmalpflege in Preußen 693
Liese, W., Handbuch des Mädchenschutzes 164
Lietzmann, Hans, Lateinische altkirchliche Poesie 416
– Griechische Papyri 857
– Liturgische Texte VI. Die Klementinische Liturgie 857
Lindkens, H., Missionspflicht und Missionsdienst 610
Linden, P., Erwiderung auf zwei Katechismus-Kritiken 69
Lintelo, Triduum eucharistique . . 710
Lippe, Frida zur, Die Frau auf dem Lande 874
Loofs, Fr., Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts" zu den Festbriefen des Athanasius . 415
Lotz, W., Das Alte Testament und die Wissenschaft 587
Lublinski, S., Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur 689
Lukas, Herbert, Am Morgen des Lebens 72
Lütgert, W., Die Vollkommenen im Philipperbrief u. d. Enthusiasten in Thessalonich 328
Lüttgert, G., Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen 865

Mack, F., Die Trennung von Kirche und Staat 606
Mahling, Probleme der modernen Frauenfrage 789
Malia, Soane, Chez les Méridionaux du Pacifique 786
Mangenot, E., La Résurrection de Jésus 499
Margolis, Max, Lehrbuch der aramäischen Sprache d. Babylonischen Talmuds 674
Marshall, T. W. M., die christlichen Missionen. 3 Bde. Mainz 1863 138
Martin, Jules, Pétau 334
Marx, J., Lehrbuch der Kirchengeschichte 153
Matharan, P., Asserta moralia . 510
Mathies, Baron de, Wir Katholiken und die . . . anderen 858
Maurenbrecher, M., Von Jerusalem nach Rom 689
– Von Nazareth nach Golgatha . 247
Mausbach, Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf 692, 789
– Die Stellung der Frau im Menschheitsleben 789
Max, Herzog von Sachsen, Praelectiones de liturgiis orientalibus 339
– Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus 515
Mayer, Julius, Fügung u. Führung 335
Mayer, Alfons, Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius 681
Meersch, Jos. van der, De Divina Gratia 861
Meffert, Gesammelte apologetische Volksbibliothek 419
– Die Ferrer-Bewegung. Eine Selbstentlarvung des Freidenkertums . 862
Meffert, Freidenker-Schlagworte kritisch geprüft 862
Meinhof, Vorwärts zum Glauben . 245
Meinhold, J., Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus 588
Meisel-Heß, G., Weiberhaß u. Weiberverachtung 788
Mercier-Bahlmann, Die Pflichten des Ehelebens 863
Meschler, Moritz, Leitgedanken katholischer Erziehung 148
– Zum Charakterbild Jesu . . . 148
– Aus dem kirchlichen Leben . . 148
– Das Leben unseres Herrn Jesu Christi 602
– Aus dem katholischen Kirchenjahr 602
– Die Gabe des hl. Pfingstfestes . 602
Meunier, W. H., Die Alkoholfrage auf der Kanzel 253
Meurer, Chr., Kirchenstiftung und Kirchengemeinde 694
Meyenberg, Homiletische und katechetische Studien 516
Meyer, E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 499

Seite

Meyer, Hans, Über die Erinnerung 255
— Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre 254
— Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles 51
Michatz, P., Die Götterlisten der Serien An : du A-nu-um . . . 235
Mignot, Erzbischof, L'église et la critique 586
Missionsgeschichte in Heften . . . 309
Möbius, Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes . . . 788
Möhler, R., Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg 784
Molsberger, Klara, Ratschläge zur Berufsfrage der Frauen . . . 873
Mommert, Karl, Zur Chronologie des Lebens Jesu 682
Mosterts, Karl, Handbuch für die Katholiken Düsseldorfs 691
Muckermann, H., Grundriß der Biologie 870
Muff, C., Katechesen für die vier oberen Klassen der Primarschulen 785
Müller, Karl, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther 865
Müller, K. J., Des Apostels Paulus Brief an die Epheser 152
Müller, O., Kath. Arbeitervereine 164
— Kath. Arbeiterinnenvereine . . 164
Müller, Paula, Freiheit und Verantwortlichkeit 863
— Handbuch zur Frauenfrage . . 789
Munerati, Dantes, Promptuarium pro ordinandis et confessariis examinandis 161
Mutschelle, S., Geburts- u. Jugendgeschichte Jesu 647
— Geschichte Jesu 648
— Katechismus 650
— Kritische Beiträge z. Metaphysik 644
— Lehrbuch der Moraltheologie . 651
— Philosophische Gedanken u. Abhandlungen 644
— Predigten 650
— Sittlich-Gute 644
— Unterredungen eines Vaters mit seinen Söhnen über die ersten Grundwahrheiten der christlichen Religion 649
— Versuch einer faßl. Darstellung der kantischen Philosophie . . . 653
Mutz, X., Christliche Aszetik . . . 602
— Paulus u. Johannes als Pastorallehrer 864

Nagel und Nist, Der Gnadentag . 253
Natorp, P., Schleiermacher und die Volkserziehung 689
Nathusius-Stöcker, Die Frauenfrage 789
Neely, Th., South America, its missionary problems 746
Neuhaus, W., Die Gründung der Abtei Hersfeld und ihre Vorgeschichte 110
Neuwirth, Jos. Illustrierte Kunstgeschichte 572
Nilkes, Peter, Schutz- und Trutzwaffen im Kampfe gegen Unglauben und Irrglauben . . . 158
Nikel, E., Geschichte der kathol. Kirchenmusik 868
Nikel, J., Das Alte Test. 1. Urgeschichte 43
— Gesch. Charakter v. Genesis 1—3 43
— Moses und sein Werk 150
Nist, J., Methodisch ausgeführte Katechesen über die hl. Sakramente 785
— Methodisch ausgeführte Katechesen über den Glauben 338
Norikus, Kath. Vereinswesen . . 165

Oehl, W., Deutsche Mystiker, Band I. Seuse 422
Offner, Max, Die geistige Ermüdung 255
— Das Gedächtnis 255
Ojetti, B., In Antepianum et Pianum ex decreto: „Ne temere“ . . .
— De Romana Curia 427
Olberg, Odo, Das Weib und der Intellektualismus 788
Olschewski, W., Die Wurzeln der paulinischen Christologie . . . 421
Ostering, Übersichtliche Geschichte d. protestantischen Missionen . . . 308
Ostertag, A., Übersichtliche Geschichte der protestantischen Missionen von d. Reformation bis zur Gegenwart 308

Paas, Th., Das Cellitinnenkloster zur hl. Maria in der Kupfergasse zu Cöln 154
Papadopulos, Ch. A., *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυχάρπου* . . . 669
Päpstliche Rundschreiben 147
Paquet, Ad., Disputationes theologiae seu Commentaria in Summam theologicam D. Thomae . . . 597
Pascal, de G., Le Christianisme, exposé apologétique 157
Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters . . 581
Pechmann v., Die Patronagen für jugendliche kath. Arbeiterinnen . 164
Peekel, G., Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg 862

Seite

Pelſter, W., Stand und Herkunft der Biſchöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter 413
Peſch, Chr., Praelectiones dogmaticae 333
Peſch, Heinr., Lehrbuch der Nationalökonomie II. Bd. 582
Peſch, Tillmann, Seele und Leib als zwei Beſtandteile der einen Menſchenſubſtanz 517
Peters, N., Die jüdiſche Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrhundert v. Chr. 586
– 1 Sam. 16, 1–19 180
Pichler, Hans, Über Chriſtian Wolffs Ontologie 870
Pieper, A., Dienſtbotenfrage und Dienſtbotenvereine 164
– Jugendfürſorge und Jugendvereine 164, 692
Pinder, W., Deutſche Dome . . . 611
Pius X., Rundſchreiben 147
Plaßmann, J. u. Pohle, J., Himmel und Erde 229
Plath, Evangeliſtik (im Zöcklerſchen Handbuch der theologiſchen Wiſſenſchaften) 309
Plattner, Maurus, Gotteslob . . 253
Pochhammer, P., Dantes Göttliche Komödie 241
Pohl, Thomae Hemerken a Kempis . . . opera omnia 601
Pohle, Joſ., Lehrbuch der Dogmatik 3. Bd. 597
Poliſka, J., Vorträge über das heiligſte Herz Jeſu 253
Pölzl, Matthäusevangelium . . . 152
Pott, Julius, Die Vorbereitung auf die erſte hl. Kommunion . . . 69
Poulain, Aug., des grâces d'oraison 721
Poulpiquet, P. de, La notion de Catholicité 779
Preuſchen, E., Tertullian, de praescriptione haereticorum . . . 416
– Zur Kanongeſchichte 416
– Augustin, de catechizandis rudibus 416
– Tertullian de poenitentia, De pudicitia 775
Prezzolini, Giuſeppe, Weſen, Geſchichte und Ziele des Modernismus 157
Probſt, Liturgie d. drei erſten Jahrhunderte 354
Probuszka, Biſchof O., Betrachtungen über das Evangelium 602
Puech, A., Chrysostome et les moeurs de son temps 193
– S. Jean Chrysostome 194
Puntigam, P., Katholiſche Kirche in Bosnien 87

Seite

Puukko, Filemon, Das Deuteronomium 851

Rade, M., Schleiermacher als Politiker 689
Rahmani, Ignatius Ephrem, Documenta de antiquis haeresibus . 59
Raſt, Ferd., Zur Theorie und Praxis der Katecheſe 337
Rauſchen, G., Euchariſtie und Bußſakrament 861
– Grundriß der Patrologie . . . 242
Reichardt, Walter, Die Briefe des Sextus Afrikanus an Ariſtides u. Origines 504
Reichsvereinsgeſetz, Das, v. 19. IV. 1908 165
Reinhold, Der alte und der neue Glaube 246
Reitzenſtein, F. von, Liebe und Ehe im alten Orient 150
Renken, W., Der angebliche Lehnseid Albrechts I. 410
Retté, Adolf, Vom Teufel zu Gott . 158
Retzbach, Die gewerbliche Arbeiterinnenfrage 873
Reuß, H., Antichriſt 55
Richter, Jul., Allgemeine evangeliſche Miſſionsgeſchichte 313
Riem, Joh., Natur u. Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen . 859
Ries, Joſ., Die Sonntagsevangelien 252
Rietſchel, E., Lutheriſche Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre 601
Ritſchl, Otto, Dogmengeſchichte des Proteſtantismus 248
Rohr, Glaubwürdigkeit d. Markusevangeliums 55
Rohrbach, Paul, Kulturpolitiſche Grundſätze für die Raſſen- und Miſſionsfragen 608
Rolfes, Dr. E. Ariſtoteles, Über die Seele 256
Rösler, Die Frauenfrage 789
Rothes, W., Die Madonna . . . 258
– Chriſtus 287
Rothſtein, G., Leſebuch zum Unterricht im Alten Teſtament 326
Rothenaicher, Menſch, Natur, Gott 777
Le Roy, La Religion des Primitifs 157
Ruville, Albert von, Das Zeichen des echten Ringes 857
– Zurück zur hl. Kirche 245

Sachs, Hochſchulfragen 585
Saintyves, Le discernement du miracle 333
Salomon, Soziale Frauenbildung . 874
– Soziale Frauenpflichten . . . 874

Seite

Sauter, B., Die Sonntagsschule des Herrn 253
– Die Feiertagsepisteln 253
– Das hl. Meßopfer 339
Sawicki, Fr., Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartman oder biblischer u. moderner Pessimismus 517
Scaglia, Sisto „Novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa . 508
Schach, Die Frauenarbeit im Handelsgewerbe 873
Schade, L., Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus 679
Schaefer, J., Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande . 503
Schaefer, H., Jesus in psychiatrischer Beleuchtung 595
Schanz, Paul, Apologie des Christentums 506
Schegg, Archäologie 269
Schermann, Theodor, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet 155
Schick, A., Kurze Anleitung zur Verwaltung des Bußsakramentes . . 863
Schiffer, C., Anleitung z. Inanspruchnahme des deutschen Vereins- und Versammlungsrechts 165
Schilgen, F. von, Deutsches Vormundschaftsrecht 694
Schill, A., Theologische Prinzipienlehre 246
Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie 250, 509
Schirmer, C., Das Reichsvereinsgesetz 165
Schirrmacher, Herrenmoral u. Frauenhalbheit 788
Schlatter, A., Philosophische Arbeit seit Cartesius 870
Schlecht, J. K., Leibs Briefwechsel . 58
Schlier, Missionsstunden für evang. Gemeinden 309
Schlöß, X., Propädeutik d. Psychiatrie für Theologen u. Pädagogen 780
Schmid, Friedrich Alfred, Mönch und Philister 870
Schmidlin, Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem 30jähr. Kriege nach d. bischöfl. Diözesanberichten an d. Hl. Stuhl . . . 414
Schmidt, Kurzgefaßte Lebensbeschreibung merkwürdiger evangelischer Missionare 307
Schmidt, Karl Christian Gottlieb, Der Sieg des Christentums 308
Schmidt, W., Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit . . . 418
– Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie . 332

Seite

Schmitt, J., Katholische Sonn- und Festtagspredigten 252
Schmitt, Chr., Der hl. Bonifatius, Apostel der Deutschen 772
Schmitt, Harry, Frauenbewegung und Mädchenschulreform 773
Schmöller, Leonhard, Naturphilosophie 73
Schneider, Wilhelm, Göttliche Weltordnung u. religionslose Sittlichkeit 160
– Das andere Leben 251
– Hirtenbrief über das Gebet . . 161
Schneider, Karl Camillo, Die Grundgesetze der Deszendenztheorie . . 776
Schneider, Die Frauenfrage im Handelsgewerbe 873
Schneider, Kirchliches Jahrbuch . . 672
Schnürer, Gustav, Bonifatius . . 153
Schober, Georg, Caeremoniae missarum solemnium et pontificalium 339
Schottenloher, K., Jakob Ziegler . 329
Schrörs, H., Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen 585
Schubert, Hans von, Bekenntnisbildung u. Religionspolitik 1529/30 (1524–1534) 429
Schuen, Joseph, Bausteine zu Standesunterweisungen 253
Schulfreund, F. X., Der Religionsunterricht in d. Preußischen Volksschule 68
Schultes, Reginald, Die Gottheit Christi 244
Schumacher, Jakob, Der kirchliche Gottesdienst 71
– Kirchengeschichte in Zeit- und Lebensbildern 71
– Anhang zur Biblischen Geschichte 71
Schumacher, Ph., Das Leben Mariä 847
Schumann, Dresden 162
Schuster-Holzammer, Das Alte Testament 849
– Handbuch zur Bibl. Geschichte. II. Bd. Das Neue Testament . . 591
Schütz, L., Der Hypnotismus . . . 336
Schwager, P. F., S. V. D., Die kath. Heidenmission der Gegenwart. Steyl 1907–1909 139
Schweizer, J., Ambrosius Catharinus Politus, ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben u. seine Schriften 411
Schweitzer, Der kath. Gesellenverein 164
Sdralek, M., Kirchengeschichtliche Abhandlungen VIII 60
Seber, Joh. Bapt., Eigentumsstreit wegen d. Kirchhöfe auf d. linken Rheinseite 430
Seeberg, Dogmengeschichte 756

	Seite
Seeland, Herm., Die kathol. Kirche im Herzogtum Braunschweig	866
Seidl, Joh., Praktisches Hilfsbuch zu Panholzers Große Bibl. Geschichte	69
Seisenberger, M., Erklärung des Johannesevangeliums	682
Sentroul, Karl, Was ist neuscholastische Philosophie?	74
Shaftesbury, Die Moralisten	73
— Ein Brief über d. Enthusiasmus	73
Sleumer, Index Romanus	65
Smedt, Ch. de, Notre Vie surnaturelle	689
Soden, Hans von, Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians	408
Spillmann, P., Geschichte d. Katholikenverfolgung in England 1535 bis 1681	502
Spinoza, Die Ethik	691
Spörri, Samuel, Jesus u. d. Sünde	249
Spitta, Fried., Jesus u. d. Heidenmission	159
Sprengel, Auguste, Die Frauenschule	874
Springer, Emil, Eine Freudenbotschaft für alle Katholiken	161
Staerk-Ungnad, Die Oden Salomos	849
Stählin, O. Klemens Alexandrinus, Qui dives salvabitur	416
Starbuck, Edw., Religionspsychologie, Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins	332
Steger, B. H., Die protestantischen Missionen und deren gesegnetes Wirken	307
Steinmann, A., Aretas IV. König, der Nabatäer	54
Steinmüller, Die Feindesliebe nach d. natürlichen u. positiven Sittengesetz	65
Stingeder, Fr., Wo steht unsere deutsche Predigt	514
Stoffels, Elis., Bildungsfragen f. d. weibl. Geschlecht	873
Stosch, G., Der innere Gang der Missionsgeschichte in Grundlinien gezeichnet	312
Sträter, August, Praktische Winke	163
Straubinger, Theologische Prinzipienlehre	246
Streit, Rob., Die Missions-Geschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missions-Bibliographie	608
Struckmann, A., Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien	597
Strupp, Karl, Schadenersatz wegen Ehebruchs, Eheverlassung und in ähnlichen Fällen	782
Suan, P., Histoire de S. François de Borgia	501
Tanquerey, A., De vera Religione, de Ecclesia, de Fontibus Revelationis	860
Tappehorn, Der Priester a. Kranken- und Sterbebette	692
Taschenbuch des Verbandes kath. Vereine erwerbstätiger Frauen u. Mädchen	166
Taschenbuch des Verbandes kath. Gehilfinnen und Beamtinnen	166
Telch, Karl, Bilder zur christkathol. Glaubens- und Sittenlehre	251
Temming, Th., Aus der Klinik	863
Thöne, J. F., Unser Wissen von d. Geschichte der Urzeit	850
Titius, A., Schleiermacher u. Kant	689
Toussaint, C., Epîtres de Saint Paul, Leçons d'Exégèse	152
Treitz, Jak., Der moderne Gewerkschaftsgedanke vom Standpunkte der Vernunft und der Moral	424
Troeltsch, Schleiermacher u. d. Kirche	689
Tyrrell, Georg, Zwischen Scylla u. Charybdis	156
Unold, J., Aufgaben und Ziele des Menschenlebens	862
Urban, Reinh., Die Zigeuner und das Evangelium	610
Vacandard, E., Études de critique et d'histoire religieuse	508
Vallée-Poussin, Buddhismus	333
Veit, Jesus als Lehrer	245
Vermeersch, P., La Question Congolaise	787
Viren, P., La Religion de l'Ancien Égypte	769
Vogels, H. J., Die Harmonistik im Evangelientexte des Codex Cantabrigiensis	681
Vogt, Peter, Stundenbilder d. philos. Propädeutik I u. II	70, 73
Völter, D., Polycarp u. Ignatius	855
Volz, P., Moses	499
Vorträge, soziale, hggb. v. Volksv.	165
Vorwerk, D., Kann auch ein Pastor selig werden	320
Wagner, G. Fr., Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken	256
Wallmann, J. C., Die Missionen d. evangelischen Kirche	307
Walter, Franz, Der Leib und sein Recht im Christentum	336
Walter, Joh., Wie u. wann kommt das Reich Gottes?	601
— Gottes Weltregierung	601
Walterbach, Welchen Vortrag soll ich halten?	165

Seite

Warneck, G., Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von d. Reformation bis auf d Gegenwart 312
– Missionsstunden 311
Wegener, M., Die Armen- u. Waisenpflege 874
Weinand, H., Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus 859
Weininger, Geschlecht u. Charakter 788
Weinreich, Otto, Antike Heilungswunder 333
Weiß, A. M., Luther u. Luthertum in der ersten Entwicklung II . . 57
Weiß, Bernh., Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung . . 681
Weiß, J., Paulus und Jesus . . 186
Werminghoff, Albert, Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter 866
Werthmann, L., Die Konferenz der Missionskommission des Zentralkomitees der Katholikenversammlungen Deutschlands 425
Westberg, Fr., Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu 771
Westermark, E., Ethischer Subjektivismus auf darwinistischer Grundlage 422
Wibbelt, A., Das Buch von den vier Quellen 511
Wieser, Friedr. Freiherr von, Recht und Macht 603
Wiggers, J., Geschichte d. evangel. Mission 308
– Handbüchlein d. Missionsgeschichte u. Missionsgeographie 308
Wilbrandt, Die Frauenarbeit . . 873
Wild, K., Umschau auf d. Arbeitsfelde der evangelischen Mission . . .
Wilms, Hieronymus, Der religiöse Mensch im Urteil der Welt . . 15
Windolph, J., Der deutsche Protestantismus und die christlichen Gewerkschaften 121
Wittmann, P., Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom 13. Jahrh. bis auf d. neueste Zeit. 2 Bde. Augsbg. 1846–50 . . 136
– Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit d. Glaubensspaltung. 2 Bde. Augsbg. 1841 135
Witz, O., Katechismus der Gelübde für die Gott geweihten Personen des Ordensstandes 335
Wouters, L., Commentarius in decretum: „Ne temere" 781
Wrede, W., Paulus 186
Wurm, A., Moral u. bildende Kunst 66
Wychgram, Vorträge und Aufsätze zum höheren Mädchenschulwesen 873

Zahn, F. M., Der Acker ist d. Welt. Blicke in das Arbeitsfeld d. evangelischen Mission 311
Zehetbauer, Fr., Das Kirchenrecht bei Bonifatius 426
Ziesché, A., Verstand und Wille beim Glaubensakt 63
Ziller, F., Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evangelischen Kirche 679
Zimmermann, O., Das Gottesbedürfnis 419
Zimmern, H., Zum Streit um die „Christusmythe" 595
Zschokke, Heinr., Darstellung gegenwärtiger Ausbreitung d. Christentums auf dem Erdball 304

Pädagogische Bestrebungen und Versuche in der Gegenwart.

Von Dr. Bernhard Strehler, Präfekt, Neisse.

Will man die Sehnsucht einer Zeit am deutlichsten wahrnehmen, dann wende man den Blick auf ihre pädagogischen Bestrebungen. Jedes Geschlecht sucht dem folgenden den Zugang gerade zu den Gütern leicht zu machen, deren Mangel es selbst besonders tief empfunden hat. So stehen Kulturströmungen und Erziehungsbestrebungen in engstem Zusammenhang.

Anderseits werden die dunklen Seiten einer Kulturperiode auch auf die Jugenderziehung ihren Schatten werfen. Eine weichliche, genußsüchtige Zeit wird sehr wahrscheinlich auch der Jugend alles Schwere und Bittere möglichst ersparen wollen.

In unserer Zeit kommen noch die tief eingreifenden Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Leben hinzu. Deutschland wird immer mehr Industriestaat, tritt als Weltmacht in den Welthandel ein und braucht in gewisser Hinsicht eine ganz anders vorgebildete Jugend als vor 50 Jahren. Selbstverständlich wird sich das Bildungsziel und der Bildungsgang auch nach dem religiösen und sittlichen Zustand eines Volkes richten müssen.

Das Zusammentreffen dieser und ähnlicher Ursachen erklärt das tief erregte Suchen und Streben unserer Zeit auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes. Starke pädagogische Strömungen durchfluten unsere Zeit. Wollen wir uns nicht blind von ihnen fortreißen oder als bedeutungslos zur Seite schwemmen lassen, so müssen wir sie wenigstens in ihren Hauptrichtungen kennen und beurteilen lernen.

Auch einem oberflächlichen Beobachter muß in die Augen fallen, daß auf die Pflege, die Erhaltung und möglichste Steigerung der körperlichen Gesundheit und Leistungsfähigkeit der Jugend jetzt eine Sorgfalt und ein Interesse verwendet wird, wie nie zuvor. Der Unterschied hierin zwischen früher und jetzt ist so groß, daß man wirklich von einer alten und neuen Schule sprechen kann. Das ist ein sehr erfreulicher Fortschritt, und es ist nur zu wünschen, daß diese Bewegung zur Pflege der Wanderungen, der Volks- und Jugendspiele, des Schwimmens und Ruderns, des Eis- und Skilaufs noch allgemeiner werde und ohne einseitige Übertreibungen

[1] Ursprünglich als Vortrag in der Philomathie in Neisse gehalten.

zu einer Steigerung der Widerstandsfähigkeit und Leistungsfähigkeit unseres Volkes führe. Man darf ja nicht denken, daß diese Bewegung ein Zufallsprodukt ist. Sie ist aus der Not der Zeit geboren. Die soziale Entwicklung, die Hunderttausende von Menschen in Riesenstädten zusammendrängt und sie tagaus, tagein zu abstumpfender Fabrikarbeit verurteilt, und ebenso der gesteigerte Wohlstand mit der entsprechenden Steigerung an Unruhe, Genüssen und Überreizung saugt an der Kraft des gegenwärtigen Geschlechts und packt als Blutarmut, Neurasthenie und Psychasthenie auch schon die zarte Jugend, wenn diese nicht durch eine wohlüberlegte hygienische Gesamterziehung beizeiten dagegen geschützt wird. Unsere Nerven müssen soviel Reize und Angriffe von allen Seiten ertragen, daß unsere Jugend tatsächlich Beruhigungs- und Kräftigungskuren notwendig hat. Auf dieser Linie liegt auch die Forderung völlig alkoholfreier Jugenderziehung (bis etwa zum 24. Jahre), die immer mehr von weitsichtigen Hygienikern und besonders eindringlich von den Vertretern der pathologischen Pädagogik erhoben wird, und der wir im Interesse von Jugendkraft und echter Jugendfreude von ganzem Herzen zustimmen müssen.

So gern wir aber der Hygiene in der Erziehung einen wichtigen Platz zusprechen müssen, so darf sie sich doch nicht zur einzigen Gesetzgeberin aufschwingen wollen. Das Erziehungsziel ist nicht nur die körperliche Frische und Kraft; das reicht wohl für einen Indianerjungen aus, nicht aber für einen Jüngling, der in einem hochstehenden Kulturvolke einmal verständnisvolle und wertschaffende Mitarbeit leisten soll. Wer die Vorteile des Kulturstaates genießen will, muß sich den Bildungsinhalt aneignen, der der jedesmaligen Kulturstufe des Volkes entspricht; sonst wird er vom Leben als wertlos ausgestoßen und zur Seite geworfen. Diese Bildung wird nicht erreicht durch bloßes Umherstreifen in Feld und Au, auch nicht durch spielerische Beschäftigung mit allerlei Dingen nach Lust und Laune, sondern nur durch angestrengtes, planmäßiges Lernen und Üben. Der Unterricht will das Wissen und Verstehen einer Zeit dem nachfolgenden Geschlechte übermitteln, und er soll dies zugleich in einer Weise tun, daß die Entwicklung der höchsten Geisteskräfte, die Selbstentfaltung des jungen Menschen, dadurch angeregt und zu möglichster Vollkommenheit geführt wird. Das erfordert viel Hingebung und Anstrengung vom Lehrenden, aber ebenso auch Anstrengung und guten Willen beim Empfangenden. Daß die Götter vor die ersehnte Tüchtigkeit den Schweiß, die mühevolle Arbeit setzten, wußten die Griechen schon, und keine Pädagogik wird das je völlig ändern. Es ist nicht gut denkbar, daß beim Studium die Wangen ebenso blühen und die Muskeln ebenso hart werden wie bei täglicher Arbeit in frischer Luft. Die Liebe zur Jugend muß sich vor Wehleidigkeit hüten. Unsere Natur besitzt ja eine staunenswerte Anpassungsfähigkeit, besonders in jungen Jahren. Sie kann auch die schädlichen Einwirkungen, die mit dem Studium verbunden sind, bis zu einem gewissen Grade überwinden. Wenn der Jugend nur Lebensmut und Arbeitsfreudigkeit erhalten bleibt, dann wird sie auch beim Studium gesund und frisch bleiben.[1]

[1] Paulsen ruft in dem köstlichen Aufsatz: „Alte und neumodische Erziehungsweisheit" (Moderne Erziehung und Sittlichkeit. Berlin, Reuther u. Reichard) der Jugend die drei alten Imperative zu: Lerne gehorchen! Lerne dich anstrengen! Lerne dir versagen und deine Begierden überwinden!

Aber – so höre ich die erregten Stimmen der Eltern – das ist ja gerade der Jammer: die Überbürdung unserer Söhne. Bis in die Nacht arbeiten sie vor der Versetzung – und bleiben doch noch zurück. Diese Lehrer sind ja rücksichtslose Barbaren, die Unmögliches von den armen Schülern fordern, die durch keine Leistung zu befriedigen sind, die eine wahre Lust darein setzen, mit ihren maßlosen Anforderungen die wehrlosen Schüler zu quälen und gänzlich zu entmutigen. Die Schule ist die große Mörderin der Jugendfreude, in ihrem düsteren Schatten welken die hoffnungsvollsten Menschenblüten.

So lauten die Anklagen, die von 100 Zeitungen und 100000 Eltern erhoben werden. Bei ruhiger Prüfung ergibt sich, daß vieles darin übertrieben ist, ganz mit den Augen des unreifen Schülers gesehen und beurteilt wird. Es sei zugegeben, daß die höhere Schule viel verlangt –, verlangt das Leben später nicht noch mehr? Ist sicheres und womöglich ein umfassendes Wissen kein wertvoller Besitz und keine einflußreiche Macht? Es sei zugegeben, daß durch die Spezialisierung der Lehrfächer der Unterrichtsbetrieb weit anstrengender geworden ist; jeder Fachlehrer betrachtet gern sein Fach als das wichtigste, und mancher fordert vielleicht mehr, als er sollte. Schon längst ist man gegen diese Gefahr wachsam geworden und sucht ihr vorzubeugen. Vielleicht könnte die Verschiedenheit der Begabungen noch mehr berücksichtigt, vielleicht könnte den Schülern in der Wahl der Fächer, in der Wahl der Aufsatzthemata und der auswendig zu lernenden Gedichte noch größere Freiheit gewährt werden.

Allein – tragen die Eltern und die Verhältnisse im täglichen Leben nicht vielleicht eine größere Schuld an der Müdigkeit und dem Druckgefühl, unter dem ohne Zweifel nicht wenige Schüler seufzen? Wenn eine verzärtelte Jugend ernst arbeiten soll, wird es nicht ohne Seufzer abgehen. Wenn nicht die Begabung, sondern der Stand und die Eitelkeit der Eltern die Kinder zum Studium führt, dann werden freilich der Minderbegabten genug auf den höheren Schulen sein, die dann die Anforderungen als zu hoch empfinden müssen. Dazu kommen die tausend Abhaltungen im Familien- und Freundeskreise, die Sucht nach vorzeitigen und deshalb doppelt aufzehrenden Genüssen, auch eine gewisse Frühreife und Müdigkeit, die als dunkler Schatten unsere Kultur begleitet –, das alles und nicht die Schule allein ist für das allgemein empfundene Gefühl der Überbürdung verantwortlich zu machen. Wenn es gelänge, in den Lehrern – vor allem durch Verminderung der Stundenzahl und der Korrekturen – und in den Schülern mehr und allgemeiner – Freudigkeit, Begeisterung und den Geist froher Zusammenarbeit zu wecken, dann würde auch ihre geistige Kraft und Leistungsfähigkeit wachsen und die Überbürdungsklage viel von ihrer Schärfe verlieren.

Dazu würde auch viel beitragen, wenn Eltern und Lehrer miteinander in engere Fühlung treten würden. Die Eltern sehen die Schule und ihr Leben vorwiegend mit den Augen des Schülers an und beurteilen sie fast ausschließlich vom Standpunkte des Schülers. Daher muß ihre Stellung zu den Lehrern notwendig einseitig und ihr Verhältnis zur Schule notwendig schief und unrichtig sein. Da wäre es sehr gut, wenn man Mittel und Wege fände, um Elternhaus und Schule einander zu nähern. Elternabende haben sich hierfür schon gut bewährt. Es ist sehr heilsam, daß die Eltern über das notwendige Zusammenwirken von Haus und Schule immer wieder belehrt

werden. Ja, schon das bloße gesellschaftliche Zusammentreffen und Sichaussprechen mit den Lehrern genügt, um die Vorstellung von „Schultyrannen" für immer zu verdrängen und der Schulerziehung größeres Vertrauen zu gewinnen. Anderseits kann der Lehrer aus dem Munde der Eltern manches erfahren, was ihn in der Beurteilung ihres Sohnes vorsichtiger und gerechter machen wird.

Um das Schulstudium interessanter zu machen, um die Ausbildung allseitiger zu gestalten und um mehr Interesse für die Kunst im Volke zu wecken, hat man seit einigen Jahren mit großem Nachdruck den Ruf nach „Kunsterziehung" erhoben.[1] Man geht davon aus, daß dem gesunden Kinde ein starker Gestaltungstrieb gleichsam im Blute liegt, daß es nichts lieber tut als in Sand und Ton zu formen und zu bilden, mit Holz und Eisen zu „basteln", mit Pappe und Farbe und Kleister allerlei stolze Bauten zu errichten. Daran solle der Unterricht mit bewußter Absichtlichkeit anknüpfen und diese halb spielerische Betätigung allmählich zum Schönen, zur verständnisvollen Kunstpflege hinaufführen. Diesen Weg solle vor allem der Zeichenunterricht gehen; das Modellieren solle ihm überall zur Seite treten. Gesang und Musik sollen mit ihrem heiteren, wohltuenden Licht mehr als bisher das Schulleben erhellen. Edle Dichtungen sollen — mit Ausschluß aller platten, zersetzenden Erklärungssucht — oft und gern durch guten, ergreifenden Vortrag dem seelischen Erfassen des Kindes dargeboten und sein inneres Leben soll dadurch dauernd bereichert werden. Gute Nachbildungen wirklicher Kunstwerke sollen den Schülern ein wertvolles Anschauungsmaterial bieten, an dem sie ihren Sinn für das Schöne entwickeln und ein inneres Verhältnis zur Kunst allmählich erlangen können. Vor allem ist anzustreben, daß der Schulbau und seine innere Ausstattung zwar nicht prunkvoll, aber auch nicht öde und nüchtern sei, daß alle Unterrichtsmittel, Bücher, Bilder, Karten, Bänke, Geräte, zur Veredlung des Geschmackes beitragen.

Das alles kann man unterschreiben. Aber zu bedenken bleibt, daß nicht jedes Gestalten an sich schon kunstvolles Gestalten ist und sich auch dazu nicht entwickeln läßt. Auch ist Gefahr, daß durch die Ausbildung des ästhetischen Sinnes die Jugend leicht in eine genußsüchtige und weichliche Lebensauffassung hineingerät und trotz aller Verfeinerung des Geschmackes — der Herzensroheit verfällt.[2] Im Leben gibt es manche Pflichterfüllung, die das ästhetische Empfinden verletzt. Auch ist es überhaupt sehr schwer, zur Kunst zu bilden. Das Beste und Tiefste läßt sich hierin überhaupt nicht durch Worte übermitteln.

Gegen die bloße Verstandesbildung in der Schule und gegen eine vorwiegende Kunsterziehung richtet sich eine dritte Bewegung, die immer größere Ausdehnung gewinnt, und der wir besondere Aufmerksamkeit schenken müssen. Es ist die ethische Erziehung, die sog. Moralpädagogik. In Amerika und England schon seit mehreren Jahrzehnten vielfach gepflegt, ist sie bei uns erst in der letzten Zeit besonders durch die Schriften des gefeierten Züricher Pädagogen Fr. W. Förster allgemeiner bekannt geworden. Dieser ganzen Richtung könnte man als Motto ein Wort des amerikanischen Pädagogen Parker geben: Ein Lehrer, der nur Kenntnisse vermittelt,

[1] Vgl. W. Münch, Zukunftspädagogik. 2. Aufl. Berlin 1908. S. 270 ff.
[2] Vgl. F. W. Förster, Schule und Charakter. Zürich 1907. S. 15 f.

ist ein Handwerker, ein Lehrer, der Charakter bildet, ist ein Künstler.

Zur Entstehung und Verbreitung dieser Bewegung wirkten verschiedene Ursachen zusammen. In Amerika war die Not am dringendsten. Dort hängt der Bestand des Staates davon ab, daß die zugewanderten, so tief verschiedenartigen Bevölkerungsmassen, die, in viele Hunderte von religiösen Denominationen gespalten, sich der religiösen Einwirkung oft ganz entziehen, dabei aber als Arbeiter in der Riesenindustrie täglich die härtesten Proben der Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit, des Verantwortlichkeitsgefühls und der Redlichkeit bestehen müssen, zu einer annähernd gleichmäßigen, staatsbürgerlichen Bildung emporgehoben werden und so zu einem wirklichen Volksorganismus zusammenwachsen. Den einzigen Weg dazu bot der in den Staatsschulen eingeführte Moralunterricht. Dabei ist den dortigen Schulen eigentümlich das sog. self-government: die Schüler selbst werden zur Aufrechterhaltung der Ordnung, der Disziplin und Sauberkeit in weitgehendster Weise herangezogen; jede Klasse bildet gleichsam einen kleinen Staat für sich mit einer eigenen, selbst gewählten Obrigkeit, deren höchste Spitze der Klassenlehrer ist.

Als in Deutschland die Gesellschaft für ethische Kultur gegründet wurde (1892),[1] war bei einigen freilich das reine Interesse für Hebung der Volkssittlichkeit und für Durchführung ethisch-sozialer Reformen maßgebend. Andere, die sich jetzt im „Bund für weltliche Schule" zusammengeschlossen haben, wollen durch einen staatlichen Moralunterricht den kirchlichen Religionsunterricht aus der Schule verdrängen.

F. W. Förster, der gerade durch seine eindringenden Studien und durch seine praktische Arbeit auf diesem Gebiete immer mehr zur Überzeugung von der Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung geführt wurde, gibt für diesen Moralunterricht, den er sich als Ergänzung neben dem religiösen denkt, folgende Gesichtspunkte:[2]

Der sittliche Unterricht soll vom Leben der Zöglinge ausgehen, soll dem Kinde beobachten helfen, was bestimmte Regungen, Handlungen und Gewöhnungen in seiner eigenen Seele, im eigenen Leben und im Leben des Mitmenschen anrichten. Der Zögling soll aus seiner eigenen Erfahrung heraus verstehen lernen, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse nicht von einem lebensfremden und lebensfeindlichen Standpunkt aus aufgestellt worden ist, sondern durch eine ganz realistische Lebensbetrachtung und strenge Selbstbeobachtung immer aufs neue bestätigt wird. Von innen heraus soll die Jugend erkennen, was der Zorn, der Neid, die Lüge, die Genußsucht aus dem Menschen macht, wie das alles den Charakter beeinflußt, wie es zerstörend auf die geistige Persönlichkeit des Menschen und von da aus unheilbringend auf den Mitmenschen einwirkt. Der Zögling soll inne werden, daß das Gebot ihn selbst, seine höhere Natur schütze: Du sollst nicht stehlen — Deine Seele soll sauber bleiben, in deine Seele soll Untreue und Unehrlichkeit sich nicht einschleichen.

Die zweite wichtige Frage muß für den Moralpädagogen lauten: Wie erzeuge ich sittliche Kräfte? — Nicht schon durch klare Erkenntnis, auch nicht durch bloße Rührung des Gemütes, sondern dadurch, daß ich die Erfüllung

[1] Vgl. Wilhelm Förster, Lebensfragen u. Lebensbilder. Berlin 1904. 2. Bd. S. 100 ff.
[2] Vgl. Papers on Moral Education. London, David Natt 1908. S. 250.

der sittlichen Forderungen zugleich als Erfüllung und Steigerung der höchsten seelischen Anlagen und Kräfte aufweise. In jedem Menschen schlummert das Verlangen nach Selbständigkeit, nach Kraft und Festigkeit, nach Harmonie und Vollendung. Gelingt es nur aufzuzeigen, daß diese Anlagen gerade durch sittlichen Kampf, durch Selbstüberwindung eine Steigerung und Entwicklung erfahren, dann wird das Sittengesetz nicht mehr als bloßer Druck und Zwang empfunden, das eigentlich Persönliche im Menschen wird für das Sittliche gewonnen, das Einzelwesen geht mit der überindividuellen Lebensordnung eine unlösliche Vermählung ein.

Als dritten Punkt nennt Förster, daß die ethische Erziehung vor allem die Technik des sittlichen Lebens lehrt, daß sie im einzelnen zeigt, wie gute Charaktereigenschaften erworben, schlechte Anlagen und Gewohnheiten bekämpft werden können. Er erinnert an die zwei Arten des naturgeschichtlichen Unterrichtes. Die morphologische Methode führt die Naturobjekte in toter Reihenfolge vor die Augen; die biologische Methode gibt einen Einblick in die treibenden Entwicklungskräfte und Wechselbeziehungen der lebendig wirkenden Natur. So solle die Moralpädagogik nicht eine Reihe von ausgestopften Tugenden im bloßen Nebeneinander vorführen, sondern den tiefen Zusammenhang der einzelnen Fehler und Tugenden untereinander und die lebendigen Wachstumsgesetze des Guten und Bösen im menschlichen Charakter gleichsam sichtbar darstellen und die lebendige Selbsttätigkeit nach den verschiedenen Richtungen des sittlichen Ideals zu immer neuen erfinderischen Versuchen anregen.

Das sind gewiß wahre und beherzigenswerte Gedanken. Förster verspricht sich von solcher Art sittlicher Erziehung auch eine sehr segensreiche Beeinflussung unseres ganzen Schullebens. Bis jetzt galt fast unbestritten die Wissensbildung – als Bildung überhaupt. Das „Einjährige" war die Eintrittskarte in das Reich der „Gebildeten". Das ist so äußerlich gedacht wie nur möglich. Manche arme Mutter und mancher Vater im Arbeitskittel besitzen einen viel reicheren Schatz an wahrer Seelenbildung als der studierte und zugleich blasierte, vielleicht wissensreiche, aber innerlich haltlose Herr Sohn. Auch ein Religionsunterricht, der über das Wissen und Merken des Stoffes nicht hinausgeht, wird für die Charakterbildung wenig Wert haben. Man beobachte offenen Auges das Schulleben, man vergegenwärtige sich, was für Bilder manche Schulromane der letzten Zeit in durchaus glaubwürdiger Weise aus dem Treiben der heranwachsenden Schuljugend entwerfen, so kommt man zur Erkenntnis, daß der bisherige Betrieb, die bisherigen Disziplinmittel wohl zur Aufrechthaltung einer straffen äußeren Ordnung hinreichten, daß sie aber nicht das Entstehen und Bestehen einer besonderen Schülermoral mit gar nicht unbedenklichen Normen und Maßstäben und gar nicht unbedeutenden Gefahren für die Schädigung des einzelnen verhindern konnten. Sicher gilt in Schülerkreisen, und gerade auf den höheren Klassen, manches der Schule und dem Lehrer gegenüber als harmlos, ja als selbstverständlich, was in jeder anderen Lebenssphäre als höchst anstößig empfunden wird. Das kann nur überwunden werden, wenn es gelingt, durch freundliche Besprechung mit der Klasse das sittliche Urteil zu klären und zu berichtigen, die Selbstbeobachtung anzuregen und die sittliche Festigkeit der einzelnen gegen die Macht des Klassengeistes stark zu machen. Gesetze und Strafen genügen da nicht. Die Schüler sollen zur Einsicht geführt werden, daß sich die sittliche Forderung stets unseres

besseren Selbst annimmt, daß durch die Beobachtung der sittlichen Ordnung unsere Würde und unser wahres Glück am sichersten geschützt wird, während die kurzsichtige Selbstsucht stets den Zusammenhang unseres Ichs mit dem universellen Leben und die tieferen Folgen des menschlichen Tuns aus dem Auge verliert.

Es wäre gut, wenn diesen Bestrebungen für ethische Unterweisungen von unserer Seite ernste Aufmerksamkeit geschenkt würde. Die Werbearbeit wird besonders rührig in Lehrerkreisen betrieben und nicht ohne Erfolg. Die beste Abwehr dagegen ist ein moralpädagogischer Religionsunterricht, der die ethische Unterweisung in die katholische Sittenlehre hineinzieht. Es war deshalb sehr zeitgemäß, daß der dritte katechetische Kursus in München (30. August bis 3. September 1909) sich die „religiöse Erziehung" zum Gesamtthema gewählt hatte. Von der Methode des ethischen Unterrichtes kann der Katechet viel lernen, wenn er natürlich auch über diesen Standpunkt hinausgehen und die religiöse Begründung und Durchführung der katholischen Sittlichkeit zur vollen Geltung bringen muß. Auch Auers (Donauwörth) Bestrebungen verdienen gerade unter diesem Gesichtspunkte ernste Beachtung und vorurteilslose Würdigung.

Dieses Streben der moralpädagogischen Unterweisung, die äußeren Erziehungsmittel immer mehr durch innere Beeinflussung zu ersetzen, hat auch zu einer veränderten Stellung gegenüber den herkömmlichen Belohnungen und Strafen geführt. Manche Stürmer möchten am liebsten jede Strafe abschaffen. Ihnen ist jede Regung im Kinde ein „noli me tangere". Die gegebene Natur und Anlage, das Individuelle, Werdende habe das Recht, sich durchzusetzen. Jeder Eingriff der Autorität, besonders durch Strafen, sei vom Übel, sei ein Vergehen an der werdenden Persönlichkeit. Diese Auffassung verwechselt, wie es leider oft geschieht, Natur und Persönlichkeit. Natur ist nur der gegebene Stoff, aus dem der sittlich wertvolle Charakter gebildet werden muß. Nicht alle Keime, die zur Entfaltung drängen, sind gute Keime. Erziehung und Selbsterziehung müssen darüber wachen, müssen die wertlosen Schossen beschneiden und das Starkwerden der guten Triebe fördern. Aus der Individualität soll die geistige Persönlichkeit werden, die in sich selbst, in einem festen ethischen Kern, ihren Mittelpunkt hat.

Ein Mittel nun, dem Zögling zur Selbstbesinnung und Selbstkorrektur und zur Eingewöhnung in die Lebensgemeinschaft zu verhelfen und das Emporwuchern ungezügelter Triebe zu dämmen, ist auch die Strafe. Von ihr könnte man als Grundsatz aufstellen: sie wirkt dort am besten, wo sie am seltensten angewendet wird. In einem Hause oder in einer Anstalt, wo die Strafen nur so herunterregnen, liegt sicher vieles im argen. Auch darüber ist man einig, daß die Strafe in der Erziehung nicht gesundheitlich oder sittlich schädigen darf, daß sie die Seele wohl schmerzlich verwunden, aber nicht erbittern und vergiften darf, daß sie nicht das Ehrgefühl abstumpfen darf, daß sie auf die Altersstufe, auf soziale und nationale Gewöhnung, auf überlieferte Anschauungsweise und sogar auf die Eigenart des einzelnen Schülers Rücksicht zu nehmen hat. Der körperlichen Züchtigung gegenüber ist die innere Stellung auch der Kulturvölker eine sehr verschiedene. In England ist die Stockpädagogik auch in den angesehensten Erziehungsanstalten, in denen die Sprößlinge der höchsten Adelsgeschlechter heranwachsen, in fast unbestrittenem Ansehen, während in Frankreich eine körperliche Züchtigung wie ein Ärgernis

wirkt. Bei uns wird ohne Zweifel diese Art Bestrafung immer mehr zu den Ausnahmen gehören und auf die immerhin seltenen Fälle von Roheit, Grausamkeit und frecher Widerspenstigkeit beschränkt werden müssen.

Aber selbst in dieser Beschränkung wird die Berechtigung der Prügelstrafen angezweifelt und angegriffen vom jüngsten Zweig der Erziehungswissenschaft, von der pathologischen Pädagogik, der sog. Heilerziehung.

Seit etwa 10 Jahren fängt man an, auf jene Kinder zu achten und sie zu zählen, bei denen unsere gewöhnliche Schulerziehung fast erfolglos verlauft, Kinder, die in medizinischer oder moralischer Hinsicht entartet sind und in ihrem Zustande für ihre Umgebung nicht bloß zur Last, sondern auch zur Gefahr werden können. Die Zahl solcher abnormer Kinder wird in Deutschland auf 500000 geschätzt; andere, die nur die ganz schlimmen Formen dazu zählen, berechnen sie auf 130000. Dazu kommen die Tausende von Zöglingen, die in den letzten Schuljahren oder nach Entlassung aus der Schule wegen drohender Charakterentartung aus der häuslichen Umgebung entfernt und besonderen Anstalten zur Fürsorgeerziehung überwiesen werden müssen. Über die erziehliche Behandlung solcher abnormer Kinder stellt B. Demoor[1] als Grundsatz auf: „Niemals darf der Erzieher den Schuldigen schlagen oder prügeln, niemals ihn terrorisieren. Wir lassen weder für diese Kinder, noch für Kinder überhaupt Züchtigungen zu. — Wir betrachten diese als unnütz und schadlich." — Der Grund ist: Weil bei diesen Kindern das durch einen solchen Eingriff an sich geschwächte Nervensystem bis ins tiefste erschüttert und für immer geschädigt werden kann. Dem Kinde fehlt gerade die innere Ruhe, die Festigkeit des Willens, die Gleichmäßigkeit und Stetigkeit in seinem Wollen und Fühlen. Dieser Mangel kann nur durch eine entsprechende Allgemeinerziehung, die mit Ruhe, Ernst, Festigkeit und Liebe von den gesunden Seiten aus das Krankhafte und Mangelhafte im Kinde zu regenerieren sucht und so wirklich befreiend und erlösend wirkt, gründlich gehoben werden. Daß die entgegengesetzte Repressivmethode mit einer Art innerer Notwendigkeit brutal wird und dann zu schrecklichen Zuständen führt, ist durch Beispiele aus der Anstaltserziehung der letzten Zeit erschreckend deutlich gezeigt worden.

Nun darf man die Erfahrungen, die man in der Behandlung abnormer Kinder erworben hat, sicher auch für die Erziehung gesunder Kinder berücksichtigen. Auch da wird man durch eine richtige Gesamtordnung, durch Festigkeit und Güte, durch Überzeugung, durch ruhige Wiederholung der Befehle, durch kurze Bemerkungen und freundliche Ermutigungen mehr und Besseres erreichen als durch drakonische Strenge. Jedenfalls bedeutet eine äußerste Beschränkung der Prügelstrafe — ohne daß die Zucht darunter leidet — eine Verfeinerung der Erziehungsweise und zugleich des inneren Lebens der Zöglinge und des Erziehers. Und auch das ist klar: Wenn ein Kind von 12 Jahren noch geprügelt werden muß, so ist in der ersten Erziehung manches versäumt oder verdorben worden, was kaum noch gutgemacht werden kann.

Eine große Ausdehnung hat auch die Behandlung der Frage, ob und wie der Jugend eine Belehrung in geschlechtlichen Dingen zu erteilen sei, in den letzten Jahren angenommen. Man ging von der unbestreitbaren

[1] Die anormalen Kinder und ihre erziehliche Behandlung in Haus und Schule. Altenburg 1901.

Tatsache aus, daß ein großer Teil der heranwachsenden Jugend immer mehr der sexuellen Verwilderung und Überreizung verfällt, und man glaubte, dieser Gefahr durch eine systematische sexuelle Belehrung, besonders auch über die Folgen des ungeregelten Trieblebens, begegnen zu können. Zugleich wollte man dadurch der unreinen Aufklärung seitens der Gasse entgegenwirken, die auch an die sorgsamst behüteten Kinder herantritt. Das kann man bis zu einem gewissen Grade gelten lassen. Es liegen in der jüngsten Literatur hinreichend Zeugnisse vor, wie segensreich ein vertrauensvolles Wort – zur gegebenen Stunde – aus dem Munde von Vater oder Mutter auf das Herz des Kindes wirkt, wie ein freundlicher Zuspruch von seiten eines geachteten Lehrers oder Geistlichen oder Arztes dem Jüngling eine wahre Hilfe, eine unbezahlbare Wohltat für das rechte Verhalten auf diesem wichtigen Gebiete sein kann. Voraussetzung ist freilich, daß zwischen Kind und Lehrer das rechte vertrauensvolle Verhältnis besteht.

Dabei darf aber diese intellektuelle Aufklärung nicht überschätzt, nicht etwa zur Hauptsache in der sexuellen Erziehung gemacht werden.[1] Der Schutz der Jugend vor der sexuellen Gefahr ist viel mehr eine Kraftfrage als eine Wissensfrage, erfordert viel mehr Willensgymnastik als verstandesmäßige Belehrung. Am besten wird es sein, von sexuellen Dingen direkt nur das Allernotwendigste zu reden, dagegen aber durch eine richtige Gesamterziehung diejenigen Charakterkräfte und Gewohnheiten zu wecken, die den jungen Menschen von selbst in die richtige geistige Haltung gegenüber den erwachenden Trieben setzen. Willenserziehung, Willensübung – althellenische Weisheit nannte es Askese – ist die unentbehrliche Voraussetzung für die Erwerbung sittlicher Freiheit und zwar besonders auch auf sexuellem Gebiete. Von J. St. Mill las ich neulich das Wort zitiert: „Wer sich nie etwas Erlaubtes versagt hat, von dem kann man nicht mit Sicherheit erwarten, er werde sich alles Unerlaubte versagen." Von diesem Gesichtspunkte der Willensübung aus kann man die Schüler für allerlei Arbeiten und Selbstüberwindungen begeistern; das Frühaufstehen, regelmäßiges Arbeiten, unangenehme Schulaufgaben, Ordnunghalten, absolute Wahrhaftigkeit, selbst die Abstinenz vom Alkohol und das Fernbleiben von den kommentmäßigen Biergelagen wird ihnen in solcher Beleuchtung als Kraftprobe viel einladender erscheinen. Solche und ähnliche Übungen entwickeln die geistige Kraft im Menschen gegenüber der Leiblichkeit und sichern die Herrschaft auch über das geschlechtliche Trieblebeu.

Im Namen einer besseren Charakterbildung wird auch die Forderung der Koedukation vertreten. Man versteht darunter die völlig gleichartige Erziehung von Knaben und Mädchen in derselben Klasse und von denselben Lehrern und Lehrerinnen. Wir wollen hier nicht das ganze Problem der Frauenfrage aufrollen. Sicherlich verdiente sie eine ernste Behandlung auch vom Standpunkt der Erziehung. Daß die Frauen mit ihrer bisherigen Töchterschulbildung nicht zufrieden sind, wird ihnen kein Einsichtiger verübeln. Wir wollen es ihnen gönnen, daß sie eine Ausbildung für größere praktische Tüchtigkeit erstreben, daß ihnen ihre Ausbildung im Notfall auch eine Grundlage zu einer Lebensstellung bieten soll, daß sie freie Bahn haben wollen, je nach Gabe

[1] Vgl. F. W. Förster, Sexualethik und Sexualpädagogik. Kempten 1909. 2. Aufl. S. 184 ff.

und Neigung auch am höchsten Geistesleben der Nation teilzunehmen und dabei zugleich dem Ideal einer echten, durchaus weiblichen Bildung nahezukommen. Das sei ihnen unverwehrt. Durch die neuen Bestimmungen über das Frauenstudium sind ihnen die Wege zu all diesem geöffnet. Ob freilich die Angleichung dieser Mädchenschulen an den Charakter der für Knaben bestimmten Anstalten, ob besonders der für beide Geschlechter gemeinsame Unterricht wirklich zum Segen für beide Teile ausschlagen dürfte, ist sehr zweifelhaft. Die Freunde der Koedukation betonen, daß ein solches gemeinsames Arbeiten für Knaben und Mädchen ein großer Ansporn zu guten Leistungen und gesittetem Betragen sein würde, daß durch den täglichen Verkehr am sichersten ein harmloses Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern ermöglicht würde, daß sie dadurch auch vor der krankhaften Schwärmerei wie vor der Verachtung gegenüber dem anderen Geschlecht bewahrt würden. Die Gegner fürchten, daß der Ernst des Unterrichtes und die strenge Zucht, die unentbehrlich sind, darunter leiden würden, daß der Verkehrston sentimental oder frivol werden könnte, daß eine gleichmäßige Arbeitsleistung bei so verschiedenem Schülermaterial fast unmöglich wäre, daß zu allerlei Abenteuern Tür und Tor geöffnet würde. — Die Erfahrungen darüber sind noch zu lückenhaft und widerspruchsvoll, um ein abschließendes Urteil fällen zu können.

Ein interessanter Versuch wurde durch Dr. Lietz in seinen Landerziehungsheimen verwirklicht.[1] Das erste gründete er vor etwa 10 Jahren bei Ilsenburg a. Harz; mehrere andere folgten dann im In- und Ausland. Sein Zweck ist — ich lasse ihn möglichst in seinen Worten reden —, eine wertvollere Generation heranzuziehen, „eine Art von Menschen, die nicht Sklaven des Mammon, des Genusses, des Ich sind, die besser den Idealen aller Menschenfreunde entsprechen". Wie soll das geschehen? Wie soll in dieser Welt, in der barbarische Unkultur sowie immer fortschreitend degenerierende sogenannte Kultur gegenüberstehen, ein neues Geschlecht heranwachsen? Lietz wählt folgendes Verfahren:

Er nimmt die jungen Menschenkinder aus dem Weichbild der Städte und versetzt sie in die Stille großer, zum Herzen sprechender Natur. Das erste ist ihm: eine richtige Umgebung.

Er wählt sorgsam eine verhältnismäßig kleine Zahl von geeigneten Persönlichkeiten als Erzieher aus. Er verlangt von ihnen, daß sie reine, wahrhaftige, von Liebe zum Mitmenschen erfüllte, sich selbst beherrschende, starke Persönlichkeiten sind, die sich entschließen, für die Verwirklichung einer großen Idee zu leben und dafür auf alles zu verzichten. Unwürdige müssen aus dem Kreise der Brüder- und Schwesternschaft ausscheiden.

In dieser Naturumgebung und in diesem Umgang mit edlen Menschen sollen die jungen Menschenkinder angeleitet werden, ein richtiges, glückliches Leben zu führen. Arbeit, Nahrungsaufnahme, Ruhe und Spiel ist der Inhalt des rechten Lebens. Die Lebenskunst, diese Faktoren richtig zu mischen, sollen sie dort lernen. Die Kost ist sehr einfach; alle Reizmittel sind streng verpönt; Alkohol in jeder Form ist ausgeschlossen. Das Spiel wird eifrig gepflegt. Aber als wichtigster Erziehungsfaktor gilt die Arbeit, und zwar zunächst die körperliche Arbeit. Jeder muß die Elemente aller Kulturtätigkeit, den Acker-

[1] Vgl. seinen Bericht in: Papers on Moral Education. S. 51 ff.

bau und eines der Handwerke, lernen und eine Zeitlang ausüben. Zur Anwendung kommen hauptsächlich die Formen der Gartnerei, des Ackerbaues, der Schmiederei, Baukunst und Tischlerei. Solche Arbeit erzeugt den Sinn für die Wirklichkeit, schützt gegen Dünkel und Blasiertheit und weckt Verständnis und Achtung der verschiedenen Berufsklassen untereinander. Von der Handarbeit schreitet man fort zu einfachen, schlichten Kunstübungen.

Hierzu tritt geistige Arbeit, und zwar nur wertvolle, d. h. die die geistige Höherentwicklung des Menschen fördert. Ein Wissen und Können, das nicht schließlich dazu dient, die Menschheit besser zu machen, wird als wertlos beiseite gelassen. Im Mittelpunkt des Unterrichtes stehen Muttersprache und Geschichte. Sie sollen vor allem zur Kenntnis des Menschenlebens führen, sollen zeigen, was den Menschen zum Heil und zum Verderben dient. Daneben Naturkunde: Wie kann man die Naturkräfte zum wahren Nutzen der Menschheit verwenden?

Doch diese Arbeit und dieser Unterricht zielen ab auf die Entwicklung eines edlen Charakters, einer wertvollen Gesinnung, einer sittlichen Lebensrichtung des Zöglings. Das wird vor allem durch Wort und Tat der Erzieher erstrebt. Äußerer Zwang wird als ohnmächtig abgewiesen. Nicht als Aufseher und Beamter, sondern als Freund und Führer gewinnt der Erzieher das Vertrauen des Zöglings und kann ihn mit der gleichen Begeisterung und dem gleichen Mut zum Kampfe für das Wahre und Rechte erfüllen, die sein eigenes Handeln beseelt. — —

Man ist überrascht von so viel Idealismus und ist noch mehr überrascht, wenn man hört, daß Lietz mit diesem Programm eine große Anziehungskraft ausgeübt hat, immer neue Anstalten errichten muß und — wie berichtet wird — auch recht gute Erziehungserfolge erzielt. Wenn man sich ein Formular der Zeugnisse ansieht, wie sie dort ausgestellt werden, so merkt man recht deutlich, wie groß der Unterschied zwischen dieser den ganzen jungen Menschen umfassenden Erziehung und unserer fast rein intellektualistischen Gymnasialbildung ist. Das Zeugnis umfaßt: Körperliche Kraft, Sinneswerkzeuge, Tüchtigkeit im Schwimmen, Rudern, Springen, Radeln, Spielen, Turnen. Tüchtigkeit in der Handarbeit. Künstlerische Anlagen. Wissenschaftliche Kenntnisse und endlich eine sehr eingehende Wertung des Charakters (Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit, Pietät, Geselligkeit, Fleiß, Zuverlässigkeit usw.). Die religiöse Ausbildung tritt ganz zurück. —

Vor Jahresfrist hatte ich Gelegenheit, eine Anstalt, in der ähnliche Ideen verwirklicht werden, zu besichtigen. Es ist dies das große Erziehungshaus „Am Urban" in Zehlendorf bei Berlin. In schöner, ruhiger Lage, inmitten eines riesigen Gartens erhebt sich ein großer, schöner Bau, der mehr als 300 gefährdeten Kindern im Alter von etwa 6—16 Jahren eine Rettungsstätte sein soll. Schon der äußere Eindruck ist sehr freundlich. Keine hohe Mauer schließt den Garten ein. Das eiserne Gartentor ist stets geöffnet, an der Haustür versehen Zöglinge den Pförtnerdienst. Im Büro arbeiten größere Zöglinge unter Leitung eines Kanzlisten. Der Direktor Plaß, der als Pastor in der Waisenerziehung tätig war, ist ein jovialer Mann, dem Güte und Frohsinn aus dem fröhlichen Gesichte leuchten. Er führte mich selbst herum und gab mir überall die wertvollsten Erläuterungen. Was ich da sah und hörte, machte auf mich den tiefsten Eindruck. Auf den ersten Blick mußte mir das freundliche, zutrauliche Verhältnis zwischen Direktor und Zöglingen

auffallen. Wo immer wir uns zeigten, huschte es wie Sonnenschein über die Gesichter. Wie mir gesagt wurde, ist in etwa 10 Jahren noch kein Kind wegen unverbesserlichen Trotzes entlassen worden. Ebenso bewundernswert ist, daß die in guten Stellungen untergebrachten Kinder unter großem Heimweh nach der Anstalt leiden und am liebsten wieder in sie zurückkehren möchten. Dabei sind es nur Kinder, die sittlich schon gefährdet waren, die z. T. schon vor dem Strafrichter gestanden haben.

Seine Methode beschreibt Direktor Platz in der „Ethischen Kultur“[1] folgendermaßen: Sein Ziel ist Erziehung zur Arbeitstüchtigkeit durch Werkstatten und Handfertigkeitsbetriebe, Haushaltungsschulen und Kindergärtnerei, Viehwirtschaft und Gartenbau; sein Ziel ist ferner: Erziehung zur Selbständigkeit durch Selbstbetätigung in Spiel und Arbeit; Erziehung zur Gemeinnützigkeit durch gemeinschaftliche Betätigung (Vereinsleben); Erziehung zur vernünftigen hygienischen Lebensführung durch Belehrung und praktische Betätigung und endlich Erziehung zur Veredlung des Lebensgenusses.

Da diesen Kindern durch ihre traurigen Familienverhältnisse vielfach alle Lebenslust und kindliche Heiterkeit erstorben ist, so legt er dem Spiel eine große Bedeutung bei. Das Spiel ist ihm die Poesie der Jugend. Deshalb hat er für das jugendliche Spiel täglich $1\frac{1}{2}$ Stunden und für das Vereinsleben täglich eine Stunde bestimmt. Dreimal jährlich werden von den Zöglingen Theateraufführungen veranstaltet.

Zur Förderung der Erziehungsaufgaben sind folgende Jugendvereine mit Selbstverwaltung eingerichtet: Turnverein, Feuerwehr, Sanitätskolonne, Trommler- und Pfeiferkorps, Tierschutz- und Blumenpflege-Verein bei den Knaben; Gesangverein, Tanzkränzchen, Arbeitskränzchen und Turnverein bei den Mädchen. Bei all diesen Veranstaltungen arbeiten die Lehrer mit, aber die eigene Tätigkeit und Selbständigkeit der Kinder wird so weit gefördert, daß sie glauben, alle Beschlüsse verdanken ihnen selbst den Ursprung.

In besonderen Fällen bildet sich ein jugendlicher Gerichtshof, der über etwaige schwere Verfehlungen der Vereinsmitglieder ein Urteil fällt und es durch Anschlag am schwarzen Brett bekannt gibt. Als sehr schwere Strafe gilt z. B. der zeitweise Ausschluß aus einem Verein oder der Verlust eines kleinen Vereinsamtes.

Die Anstalt bildet ein eigenes Schulsystem, dessen Revisor der Direktor selbst ist. Wie alle organisatorischen Talente hat Direktor Plaß die Gabe, geeignete Mitarbeiter zu finden, denen er gern einen hohen Gehalt gibt. Zugleich macht er ihnen durch alle möglichen Erleichterungen und Hilfsmittel die Arbeit möglichst angenehm. Auf die Schularbeiten außerhalb des Unterrichtes werden täglich nur zwei Stunden verwendet. Alle übrige Zeit gehört — neben dem Spiel und der Vereinstätigkeit — ernster Arbeit in Garten und Werkstätte, in Küche und Stall. Um die Arbeitsfreudigkeit zu steigern, hat er die sog. Lehrgänge für die einzelnen Berufszweige eingeführt; z. B. in der Schuhmacherei werden die Zöglinge nicht nur von einem tüchtigen Meister, der wie ein Lehrer behandelt wird, praktisch ausgebildet; es wird ihnen dort auch zusammenhängende theoretische Belehrung geboten — z. B. über die verschiedenen Ledersorten, die in mehreren Hunderten von Proben

[1] Herausgeber: Dr. Penzig. XVII. Jahrg. S. 154.

übersichtlich gesammelt sind, über die besten Werkzeuge u. dgl. Der Unterrichtsgang selbst schreitet vom Einfachen zum Schwierigeren fort, und so in allen Arbeitsstätten, so daß man ihm wohl glauben kann, wenn er versichert, daß seine Lehrlinge in vier Wochen so viel lernen, wie andere in vier Monaten, und daß so vorgebildete Handwerker später einmal tüchtige Arbeit leisten. Solche Lehrgänge mit praktischer Arbeit hat er eingerichtet für Tischlerei, Schneiderei, Schuhmacherei, Gärtnerei, Glaserei, Buchbinderei, Malerei und für die Haushaltungsschule der Mädchen. Durch diese Arbeit, in der alles für das Anstaltsleben Notwendige hergestellt wird, fühlen sich die Kinder bald heimisch; gerade solche gemeinsame, allgemein nützliche Arbeit erweckt eine heitere, zutrauliche Stimmung; Niedergeschlagenheit, Verschlossenheit oder gar finsteres, verstocktes Wesen ist dort so gut wie unbekannt.

Als unterstützende Hilfsmittel treten hinzu: gesunde, nahrhafte Diät (mit wenig Fleischkost, ohne jeden Alkohol), lichte, luftige Wohnräume, reichliche Spiele im Freien, saubere Wäsche und Kleidung, wöchentlich ein Brausebad, täglich ein Fußbad und kalte Waschungen des Oberkörpers, sorgfältige Zahnpflege und pünktlich eingehaltene Lebensordnung, ernste Frömmigkeit; dies alles zusammen hat jenes wundervolle Ergebnis, daß mehr als 300 Kinder sich im Hause glücklich und zufrieden fühlen und zu brauchbaren, ehrenhaften Menschen heranwachsen.

Ähnliche Gedanken hat mit gleichem organisatorischen Talent Stadtschulrat Kerschensteiner für die Fortbildungsschulen in München zu verwirklichen gesucht.[1] Er will die Schulerziehung weiterführen durch gesteigerte Berufsbildung zur wirtschaftlichen Tüchtigkeit des einzelnen und des Volkes. Die Fortbildungsschule hat zum Ziel die staatsbürgerliche Erziehung. Der Unterricht müsse hier praktisch gewerblich sein, je nach der Berufsgruppe, und durch wirklichen Werkstattunterricht ergänzt werden. Dazu kommt Bürgerkunde, sittliche Lebenskunde, Gesundheitslehre; ferner Geschichte des Handwerks, der Kultur, der vaterländischen Entwicklung. Das Ziel ist ihm immer, die Arbeitstüchtigkeit zu fördern und damit die Arbeitsfreudigkeit, die Einsicht in den Wert guter Arbeit und das Bewußtsein der Arbeitspflicht als Schutzdamm gegen egoistische Genußgier zu steigern, die Überzeugung zu wecken, daß alle gute Arbeit sich schließlich in den Dienst der Gesamtheit stellen muß. Nur solche produktive Arbeit für die Allgemeinheit befriedigt auf die Dauer. Schön faßt Kerschensteiner seine Gedanken in den Satz zusammen: „Nicht das Wissen hat die Welt erlöst, sondern die Liebe; nicht das Herrschen gibt befriedigenden Seeleninhalt, sondern das Dienen." — —

Auf die eigentlich wissenschaftliche Pädagogik kann ich diesmal nicht näher eingehen. Auch da stehen sich die Anschauungen oft schroff gegenüber. Herbart und seine Anhänger machen die Seele zum Sammelort gesetzmäßig verknüpfter Vorstellungsmassen. Demgemäß hat nach ihnen die Erziehung zur wichtigsten Aufgabe, die richtigen Vorstellungen in diesen Mechanismus einzuführen. Wundt dagegen und mit ihm eine starke Schule vertreten den Voluntarismus, d. h. sie fassen den Menschen mehr als strebenden und handelnden Organismus. Nicht so sehr durch abstrakte Vorstellungen als durch praktische Übungen entstehen in uns sittliche Richtungen, die wir mit

[1] Vgl. W. Münch, Zukunftspädagogik. S. 170 ff.

dem Worte Charakter zusammenfassen. Natorp ist Sozialpädagoge; nach ihm soll die Erziehung vor allem den Zögling zum brauchbaren Mitglied des späteren Gemeinschaftslebens heranbilden; das Einzelleben hat ihm nur einen Wert als Teilglied des Gesamtorganismus. Eucken macht das Geistesleben des einzelnen zum höchsten Zweck, dem alles andere, auch die großen Gebilde Staat und Kirche, schließlich dienen muß.

In eiligem Gange haben wir das Gebiet der modernen Erziehungsbestrebungen durchschritten. Wir fanden ein weitverbreitetes, großes Interesse für Erziehung und Unterricht, viel ehrliches Suchen und Versuchen, viel Verwirrung und Unklarheit; aber in all dem Ringen und Gähren doch auch gewisse Richtlinien, die verheißungsvoll in die Zukunft weisen. Der schwierigen Probleme bleiben noch genug. Vor allem: wie ist das Verhältnis von Selbstentfaltung und Einwirkung von außen, von Autorität und Freiheit besser zu gestalten; wie kann sich die Angleichung der individuellen Lebensbewegungen des Kindes an das geistige und soziale Gesamtleben leichter und befriedigender vollziehen? Es ist zu erwarten, daß diese und andere Aufgaben um so eher und besser gelöst werden, je mehr sich das ganze Volk, je mehr sich Lehrer und Schüler in ihrem Leben und Streben von den unverrückbaren Normen der Sittlichkeit und von den ewigen Wahrheiten der Religion und Offenbarung leiten lassen.

Die Löwener neuscholastische Schule, ihre Entstehung, Organisation und wissenschaftliche Methode.

Von Dr. Arnold Rademacher, Direktor des Collegium Leoninum in Bonn.

Die Löwener neuscholastische Schule verdankt ihre Entstehung der Anregung zum thomistischen Philosophiestudium, welche von der Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris“ vom 4. August 1879 ausging. In dieser Enzyklika empfiehlt der Papst mit Worten wärmsten Lobes die Philosophie der Scholastik, insbesondere die des hl. Thomas von Aquin, tadelt das Philosophieren ohne jede Rücksicht auf den Glauben (philosophari citra quempiam ad fidem respectum) und erkennt als nächste Folge desselben eine ungesunde Vervielfältigung der philosophischen Systeme mit verschiedenen und sich widersprechenden Anschauungen auch bezüglich der Gegenstände, welche für die menschliche Erkenntnis die wichtigsten sind. Wie wenig übrigens Leo einer bloßen Repristination der alten Denkweise in allen Aufstellungen das Wort reden will, geht daraus hervor, daß er ihr die Aufgabe zuweist, freilich auf dem Grunde und mit der Methode der Scholastik, „vetera novis augere et perficere“. Weiterhin sagt er: „Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum.“ Daß er es auch nicht darauf abgesehen hat, die Philosophie zu einer theologischen Disziplin zu machen, beweisen seine Worte: „In iis autem doctrinarum capitibus quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum

plane est sua methodo suisque principiis uti philosophiam." Diese Vorbemerkung erscheint wichtig, um den Geist zu kennzeichnen, aus dem die neue Richtung, deren Entstehung, Organisation und Programm wir zu behandeln haben, hervorgegangen ist.

I.

Entstehungsgeschichte der Löwener Schule.

Die Aufmunterung von höchster kirchlicher Stelle fiel namentlich in den romanischen und den Ländern des westlichen Europas auf fruchtbaren Boden. Ihre erste Frucht war ein rasches Aufblühen der thomistischen Studien an den römischen Universitäten, das mit den Namen Cornoldi, Satolli und Zigliara eng verknüpft ist. Um aber auch außerhalb Roms der Scholastik ein neues Zentrum zu schaffen, richtete Leo um Weihnachten des folgenden Jahres (1880) ein Breve an die belgischen Bischöfe mit der Aufforderung, an der von ihnen unterhaltenen katholischen Universität Löwen einen eigenen Lehrstuhl für thomistische Philosophie zu errichten. Der belgische Episkopat nahm die Anregung mit Begeisterung auf, und schon 1882 wurde die Professur geschaffen und dem Kanonikus Dr. Mercier, seit 5 Jahren Professor am kleinen Seminar in Mecheln, übertragen. Dieser rührige Gelehrte ist denn auch von da an Organisator und geistiges Haupt einer hoffnungsvollen Schule geworden und bislang geblieben, einer Schule, die sich mit berechtigtem Selbstbewußtsein als Löwener neuscholastische Schule bezeichnet, ein Name, der wohl auch den bewußten Gegensatz zu der aus gleichem Anlaß in Rom gepflegten strengen Thomistik ausdrücken soll.

In 8 Jahren bis 1890 trug Mercier allein in 2 Wochenstunden Vorlesungen und einer Stunde Diskussion nach Art unserer Seminarübungen die einzelnen Disziplinen der Philosophie vor. 1888 richtete Leo ein neues Breve an den Kardinal Goossens von Mecheln, in welchem er den Wunsch ausdrückte, es möchte durch Errichtung einer Anzahl neuer Lehrstühle, welche sich in die philosophische Materie teilten, ein selbständiges Institut für thomistische Philosophie erstehen. In einem weiteren Schreiben vom 8. November 1889 kam er noch einmal darauf zurück und wies darauf hin, wie durch die verlangte Einrichtung die Errungenschaften des zeitgenössischen Wissenschaftsbetriebes nützlich gemacht werden könnten. Da sich finanzielle Schwierigkeiten dem Plane entgegenstellten, stiftete er selbst zu diesem Zweck 150 000 Franken. Hierauf wurde 1890 alsbald das neue Institut, welches er die Schule des heil. Thomas von Aquin genannt haben wollte, eröffnet.

Auf der Generalversammlung der belgischen Katholiken zu Mecheln im Jahre 1891 konnte Mercier als Vorsitzender des „Institut supérieur de Philosophie" die Grundsätze seiner Organisation darlegen, die sich als eine Ausführung, aber auch zugleich und mehr noch als eine Weiterbildung der Ideen des Papstes darstellten. Nachdem er festgestellt, daß die Katholiken in der wissenschaftlichen Welt sich in einem Zustande der Isolierung befänden, fragt er nach den Gründen dieser unliebsamen Erscheinung und findet als solche: 1. bei vielen einen systematischen Gegensatz zu allem, was christlich ist, 2. in noch weiteren Kreisen das Vorurteil, daß das Bekenntnis des christlichen Glaubens den katholischen Gelehrten verpflichte, die selbstlose Liebe und die freie Pflege der Wissenschaft zum Opfer zu bringen, 3. bei

manchen einen mangelhaften Begriff von Wissenschaft überhaupt, indem sie letztere zu sehr in die unter Leitung des Glaubens oder der Metaphysik unternommene Synthese anderweitig gewonnener Resultate setzten, anstatt sich den kleinen, minutiösen, oft mühsamen Aufgaben wissenschaftlicher Analyse zu widmen. Als Heilmittel gegen diesen Zustand eines rückständigen Wissenschaftsbetriebes empfiehlt er, in größerer Zahl als bisher Männer heranzubilden, welche ohne berufliche Tendenz, ohne direkt apologetische Absichten sich der Wissenschaft um ihrer selbst willen hingeben, welche zunächst die Materialien des wissenschaftlichen Baues herrichten und so zu dessen fortschreitender Aufrichtung mitarbeiten und welche sich selbst die Hilfsquellen für diese wissenschaftliche Arbeit zu schaffen imstande sind. Er wendet dann dieses allgemeine Wissenschaftsprogramm auf die Philosophie an und zeigt, wie der Zusammenschluß der Unzulänglichkeit des isolierten Arbeiters nachhelfen und Männer der Analyse und der Synthese sich zusammenfinden müßten, um durch Austausch in Fachzeitschriften und gemeinsames Vorgehen einen Mittelpunkt zu schaffen für eine harmonische Fortbildung der Wissenschaft und der Philosophie, eine Forderung, die das durch die Großherzigkeit Leos XIII. angeregte und unter den Schutz des großen Thomas von Aquin gestellte Institut supérieur de Philosophie für Belgien zu erfüllen bestimmt sei. Das Institut nimmt seitdem an der Universität Löwen die Stellung einer besonderen Fakultät mit einem eigenen, den übrigen Dekanen gleichgeordneten Vorsitzenden ein. Als dann noch Leo XIII. durch Breve vom 17. März 1894 der jungen Schule das Recht der Promotion zu den verschiedenen Graden der akademischen Würden verlieh, hatte sie damit ihre äußere Vollendung erhalten. Der Papst hat auch fernerhin dem Institut seine hohe Gönnerschaft bewahrt und bei Gelegenheit einer Audienz belgischer Katholiken im Jahre 1900 ihm und seinem verdienstvollen Leiter Mercier Worte wärmster Anerkennung gewidmet. Sein Nachfolger Pius X. hielt gleichfalls mit seinem Lobe nicht zurück, wie er in einem Breve von 1904 an den Gründer und vor allem dadurch bekundete, daß er Mercier zum Erzbischof von Mecheln erhob und bald darauf mit der Kardinalswürde schmückte.

II.

Organisation der Löwener Schule.

Stellt sich der äußere Aufbau des Institut supérieur de Philosophie dar als das Resultat der Anregung eines weitsichtigen Papstes und des verständnisvollen Entgegenkommens der Bischöfe Belgiens, so ist die innere Organisation vornehmlich das Werk eines begabten und arbeitsfrohen Gelehrten, des damaligen Direktors und nach seiner Berufung zum Purpurträger noch immer aufs lebhafteste für seine Schöpfung interessierten Gönners Mercier.[1]

Der gesamte philosophische Unterricht verteilt sich auf drei Jahre. Die Kurse zerfallen in allgemeine und spezielle. Die allgemeinen Kurse

[1] Die folgenden tatsächlichen Angaben sind meist dem von Dr. August Pelzer, einem ehemaligen Schüler des Instituts, herausgegebenen Bericht über die Jahre 1890 bis 1904 (L'Institut supérieur de Philosophie à l'Université catholique de Louvain [1890—1904] Louvain, Imprimerie Polleunis et Ceuterick 1904) entnommen. — Auch in der deutschen Übersetzung der Mercierschen Psychologie von Habrich, Kempten, Kösel 1906/07, findet sich als Einführung eine kurze Übersicht über die Einrichtung des Instituts.

haben zum Gegenstand die Gesamtphilosophie des hl. Thomas, die Geschichte der Philosophie und die Naturwissenschaften, soweit sie unmittelbar mit der Philosophie zusammenhängen. Dieselben sind für alle Philosophiestudierenden obligatorisch.

Die speziellen Kurse zerfallen in zwei Sektionen; die erste umfaßt die höhere Mathematik und die Naturwissenschaften als Hilfswissenschaften der Philosophie, soweit sie nicht bereits Gegenstand des allgemeinen Kurses sind, u. a. Biologie und Physiologie; die zweite Sektion erstreckt sich auf die Staats- und Sozialwissenschaften.

Die philosophische Materie wird nach dem Gesichtspunkt: Materie, Leben, Sittlichkeit als den drei der Beobachtung zugänglichen Tatsachenreihen in Kosmologie, Psychologie und Ethik eingeteilt; ihnen voraus geht die Logik, über ihnen steht die allgemeine Metaphysik und die Theodizee und neben ihnen die Geschichte der Philosophie. Die Anordnung der eigentlich philosophischen Disziplinen mit ihren Hilfswissenschaften erfolgt in der Weise, daß die erstere jedesmal als Krönung und Synthese der letzteren erscheint.[1] Es wird also die Kosmologie oder Philosophie der Materie betrieben in Verbindung mit Physik, Chemie, Mineralogie, Kristallographie und höherer Mathematik, die Psychologie oder die Philosophie des Lebens in Verbindung mit allgemeiner Biologie, Embryologie, Anatomie, Physiologie, Psycho-Physiologie, Botanik und Zoologie, die Ethik oder Philosophie des sittlichen Handelns in Verbindung mit Naturrecht, Privatrecht und Staatsrecht.

Neben den theoretischen Unterrichtsfächern, die sich auf drei Jahre verteilen, und die durch regelmäßige Konferenzen über das katholische Dogma, über die großen Philosophen der Jetztzeit, kriminelle Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Soziologie ergänzt werden, besteht noch ein Praktikum, d. h. Laboratorien für Chemie und Psycho-Physiologie, Übungen des Seminars für Geschichte der Philosophie des Mittelalters und sozialphilosophische Sitzungen. In denselben werden die Studierenden unter Leitung des jedesmaligen Fachprofessors in die Praxis des wissenschaftlichen Arbeitens eingeführt, lernen die Untersuchungsmethoden und Arbeitsmittel kennen und versuchen sich in selbständigen monographischen Abhandlungen.

Neben den philosophischen Vorlesungen finden wöchentlich zweimal Disputationen statt, für welche die Thesen wie auch der Defendent und der Opponent vorher bestimmt sind, außerdem auch zeitweilig Diskussionen bei den Vorlesungen selbst.

Den Studierenden steht außer den erwähnten Laboratorien modernster Ausstattung, wie sie bis 1896 nicht einmal Frankreich aufzuweisen hatte, eine Bibliothek und ein Lesezimmer zur Verfügung sowie auch ein sehr ausführlicher bibliographischer Zettelkatalog mit Autoren- und Sachregister, welcher alle Publikationen wenigstens seit 1895 enthält.

Außer dem offiziellen Lehrinstitut bestehen noch eine philosophische Vereinigung ehemaliger Studierenden des Institut supérieur mit monatlichen Vorlesungen, welche auch die Vierteljahrsschrift Revue Néo-Scolastique herausgibt, und eine philosophische Studienvereinigung (Société philosophique des étudiants) mit zwei getrennten Abteilungen,

[1] Vgl. den Aufsatz in Jg. 1 (1909) Nr. 8 dieser Zeitschrift von Dr. E. Prüm: Das philosophische Institut der Universität Löwen S. 637.

einer philosophischen und einer nationalökonomischen mit je wöchentlichen Sitzungen unter Vorsitz eines Professors, in denen von Mitgliedern oder auswärtigen Rednern Vorträge gehalten werden, an die sich eine Diskussion knüpft.

Alle die erwähnten Veranstaltungen und Bildungsgelegenheiten sind nur für immatrikulierte Studierende. Um aber entsprechend den Absichten Leos das Interesse an der christlichen Philosophie in weitere Kreise der gebildeten Öffentlichkeit zu tragen und auch an ihnen ein Apostolat der Lehre auszuüben, wurde im Winter 1901 die Extension universitaire catholique gegründet. Man könnte sie vielleicht mit unserem Komitee zur Veranstaltung populär-wissenschaftlicher Vorträge vergleichen, nur daß die Vorträge sich mehr auf das weitere Gebiet der Philosophie beschränken. In verschiedenen Städten Belgiens wurden Lokalkomitees konstituiert, welche durch Professoren des Instituts oder ehemalige Schüler desselben oder auch andere Gelehrte einen oder mehrere Vorträge halten lassen aus den Gebieten der Philosophie, der Naturwissenschaften, der Gesellschaftslehre, der Geschichte oder der Kunst. Der Berichterstatter des Instituts, Dr. Pelzer, äußert sich über die Erfolge dieses Unterrichtswerkes höchst befriedigt. Schon im Winter 1902 03 wurden 14 Lokalkomitees gegründet und wurden von 38 Professoren 90 Vorträge gehalten vor einer Zuhörerschaft von insgesamt über 20 000. Seitdem haben sich die respektiven Zahlen noch bedeutend gesteigert.

Um die naheliegende Besorgnis, es möchte ein Institut, das für so lange Zeit, 3 – 4 Jahre, und so intensiv die Arbeitskraft der Studierenden in Anspruch nimmt, ohne ihnen irgendwelche Aussichten für Anstellungen oder Diplome zu verleihen, auf die Dauer sich nicht werde halten können, zu zerstreuen, hatte Leo XIII. bereits 1892 ein Seminar gegründet, dem er seinen Namen gab. Es sollte, wie er sich in dem Breve vom 27. Juli 1892 ausdrückte, berufen sein, den Bestand des Institutes sicherzustellen, und zugleich der belgischen Theologie studierenden Jugend eine kostbare Bildungsgelegenheit schaffen, besonders solchen jungen Leuten, deren Begabung eine fruchtreiche Zukunft erhoffen läßt. Dieses Seminar zählte 1903 58 Mitglieder.

Die Angehörigen des Seminars Leos XIII. betreiben in 3, höchstens 4 Jahren die philosophischen Studien als Vorbereitung für die Theologie und kehren dann gewöhnlich in ihre heimatlichen Diözesen zurück, um im Grand Séminaire den theologischen Studien obzuliegen, während andere auch die Theologie an der theologischen Fakultät in Löwen hören. Einige kehren auch später an die Universität zurück, um weitere philosophische oder naturwissenschaftliche Studien zu machen. Viele schließen ihre philosophischen Studien ab mit dem Doktorat, für welches ein mündliches Examen über das Gesamtgebiet des 3jährigen allgemeinen Kursus und eine geschriebene Dissertation gefordert wird. Außerdem verleiht das Institut seit 1894 den Grad des agrégé, welcher etwa unserem Honorarprofessor entspricht, auf Grund einer öffentlichen Verteidigung von 50 Thesen und einer gedruckten wissenschaftlichen Arbeit. Mehrere belgische Universitätslehrer, Staatsbeamte und Parlamentarier haben in dem Institut supérieur ihre philosophischen Studien gemacht.

Im Jahre 1894 wurde eine eigene Bibliothek gegründet, welche die sämtlichen wissenschaftlichen Publikationen der Professoren wie der gegenwärtigen und ehemaligen Schüler des Instituts umfaßt. Sie enthält nach dem letzten Katalog (von 1908) rund 100 Publikationen, z. T. wiederholt auf-

gelegt. Eine Anzahl derselben, besonders die zum „Cours de Philosophie“ gehörigen Arbeiten von Mercier, sind in mehrere Sprachen übersetzt worden.

Die bedeutendste Leistung des Instituts ist der „Cours de Philosophie“, bestehend aus 8 Werken über Logik, allgemeine Metaphysik, Psychologie (2 Bände), allgemeine und spezielle Kriteriologie, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Kosmologie und Ästhetik. Die ersten 5 Nummern sind von Mercier selbst, die anderen von de Wulf und Nys. Daneben gibt es ein kurzes Lehrbuch der Philosophie, von der Gesamtheit der Professorenschaft herausgegeben in 2 Bänden, welches 1906 zum erstenmal erschien und für den philosophischen Unterricht in den Seminarien bestimmt ist. Dazu kommt eine Sammlung mit vorläufig 7 Bänden „Studien und Texten“ zu belgischen Philosophen.

Eine hervorragende Bedeutung beansprucht die Vierteljahrsschrift „Revue Néo-Scolastique“ mit längeren Abhandlungen, vermischten Nachrichten auf philosophischem Gebiete, einem Bulletin de l'Institut de Philosophie und zahlreichen Rezensionen. Ein Anhang verzeichnet die sämtliche philosophische Literatur des jedesmaligen Quartals. – Außerdem gibt das Institut zwei Monatsschriften heraus, die Revue sociale catholique und die Revue catholique de droit.

Dem rastlosen Fleiß des Vorsitzenden und seiner Mitarbeiter an dem neuscholastischen Institut, der tatkräftigen Unterstützung seitens des Papstes Leo wie auch seines Nachfolgers und des belgischen Episkopates und dem interessierten Verständnis der wissenschaftlichen Kreise des Landes entsprechen erfreuliche Erfolge. Die Scholastik fängt in dieser neuen Gestalt wieder an, Fühlung zu nehmen mit den wissenschaftlichen Zeitströmungen und den modernen Methoden, sie arbeitet sich heraus aus der Enge der eigenen Sphäre, lernt von anderen Richtungen, ohne ihre eigenen Grundlagen preiszugeben, und erringt sich Achtung bei den Gegnern und Vertrauen und Einfluß bei den Freunden.

Die publizistischen Erfolge sind bereits gewürdigt worden. Die Sammlung Cours de Philosophie ist zum größten Teile ins Spanische, Portugiesische, Italienische und Polnische, andere Werke außerdem ins Englische übersetzt worden. Eine Übersetzung ins Deutsche hat bisher nur die Psychologie von Mercier durch Habrich gefunden, wiewohl auch wir Deutsche, besonders die Theologen und Philosophen scholastischer Richtung, aus den Werken der Löwener Schule vieles lernen könnten. Insbesondere verdiente das Buch von de Wulf „Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique“, das vorzüglich über das Wesen der Scholastik überhaupt und die Bestrebungen der neuen Schule im besonderen orientiert, mehr gekannt zu sein.

Die Werke der neuscholastischen Schule in Löwen haben denn auch durchweg eine günstige Aufnahme gefunden innerhalb wie außerhalb des Landes, auch bei Philosophen anderer Richtungen. Pelzer verzeichnet deren eine stattliche Zahl. Eine französische Zeitschrift „Revue de Philosophie“ hat sich die programmatischen Gedanken Merciers zu eigen gemacht, und manche theologische Seminarien haben ihr philosophisches Studium nach demjenigen des Institut supérieur reorganisiert. Auf italienischem Boden ist mit Anfang 1909 eine vielversprechende Vierteljahrsschrift in Florenz erschienen mit dem Titel „Rivista di philosofia Neo-Scolastica“, welche ganz das Programm der Löwener Zeitschrift adoptiert: „Festhalten an den

Fundamentalprinzipien der scholastischen Philophie, weiteste Diskussion hinsichtlich der Prüfung dieser Prinzipien selber und erst recht hinsichtlich der scholastischen Hypothesen, objektives und verständnisvolles Eingehen auf die gesamte moderne Wissenschaft, soweit sie mit der Philosophie in Verbindung steht, darum — entsprechend der Hauptorientation der modernen Philosophie — eingehendste Behandlung besonders der kriteriologischen und methodologischen Probleme, der historischen und naturwissenschaftlichen Fragen, alles zu dem Zweck, die gesunden philosophischen Geister zu einigen auf dem fruchtbaren und sicheren Boden der scholastischen Philosophie und dadurch der scholastischen Philosophie selber Anerkennung zu verschaffen: Propaganda und Einigung."[1] Schon im 2. Heft kann die Redaktion mitteilen, daß die Zeitschrift in der philosophischen Welt eine gute Aufnahme gefunden hat.

Freilich hat es auch nicht an Widerspruch gefehlt, und dieser kam von zwei entgegengesetzten Seiten. Den einen bedeutete das neue Programm eine Neuerung, einen Abfall von dem Althergebrachten und Geheiligten, das Aufgeben eines wertvollen Erbgutes, ein gefährliches Paktieren mit gegnerischen Weltanschauungen, ja man warf dem Begründer der Schule Ungehorsam und Verrat an den Absichten des Papstes vor. Freilich blieben diese Stimmen nur vereinzelt und verloren angesichts der fortgesetzten Förderung der neuen Richtung durch den Papst selbst bald jeglichen Einfluß. Anderen dagegen ging die Reform nicht weit genug. Sie sahen in ihr einen von vornherein aussichtslosen Versuch, die überlebte und abgelebte Philosophie einer überwundenen Epoche in die Neuzeit hinüberzupflanzen. Das wird trotz aller Anerkennung der ehrlichen Arbeit der Neuscholastiker wohl auch die Meinung derjenigen Kreise sein, welche im Neukantianismus oder im Monismus irgendwelcher Schattierung den Höhepunkt philosophischen Denkens erblicken zu sollen glauben, welche, wie de Wulf sich ausdrückt „hinsichtlich der mittelalterlichen Scholastik tausend Vorurteile hegen und in dieser jahrhundertelangen Dauer eine Garantie für deren Berechtigung sehen".[2] Diejenigen außerdem, welche die Neuscholastik als Restaurierung einer klerikalen und der römischen Kirche unterworfenen Denkweise, als Negation des modernen Geistes u. dgl. mehr abtun wollen, dürfen wohl als Gegner außer Betracht bleiben. Die Neuscholastik steht in der Mitte zwischen denen, welche bedingungslos die Vergangenheit bewundern, die en bloc die philosophischen Anschauungen des Mittelalters annehmen und dieses heilige Erbe in jungfräulicher Unversehrtheit erhalten und überliefern möchten, und denen, welche die Scholastik, wenn auch unter Anerkennung ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung, als eine überlebte und überholte Denkweise im Prinzip ablehnen. Das führt uns auf die Hauptfrage: Was will die Neuscholastik? Was ist ihr Programm?

III.

Der philosophische Standpunkt der Löwener Schule.

Die hauptsächlichsten Wesensmerkmale der neuen Schule scheinen mir in drei Grundsätzen zu bestehen, die von ihr mit Entschiedenheit vertreten werden. Es sind: 1. die prinzipielle Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie; 2. Bewahrung des Zusammenhanges mit der Vergangen-

[1] Philosophisches Jahrbuch, Bd. 22, Heft 4, Fulda 1909, 525.
[2] Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique, Louvain 1904, 208.

heit und organische Angliederung des zeitgenössischen Spezialwissen- auf Grund selbständiger Pflege der philosophischen Hilfswissenschaften, die Fruchtbarmachung der Einzelwissenschaften für die Philosophie oder, um mit Mercier zu sprechen, harmonische Verbindung von Analyse und Synthese; 3. die intensivere Pflege der Geschichte der Philosophie.

1. Die Wortführer der Löwener Schule lassen keine Gelegenheit vorübergehen, ohne die prinzipielle Unabhängigkeit der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft zu betonen. Diese Schule stellt sich dadurch dar als die Weiterbildung einer Denkweise, die auch im Mittelalter nicht als eine theologische Disziplin angesehen wurde, obwohl sie mannigfache Berührungspunkte mit dem Dogma besaß. Wie Kirche und Staat während der ganzen Zeit des heiligen römischen Reiches, wenn sie auch grundsätzlich verschiedene Machtsphären besaßen, dennoch miteinander in engen Wechselbeziehungen standen, wie das imperium mundi in Parallele steht zu der Katholizität der einen Kirche, so waren auch Philosophie und Theologie aufs innigste ineinander verschlungen. Die großen Summen des 12. und 13. Jahrhunderts enthalten zwar philosophische und theologische Materien neben- und durcheinander, aber dennoch sind sich die Verfasser bewußt, daß das Formalobjekt beider grundwesentlich verschieden ist, hier die Offenbarung bezw. der Glaube, dort die reine Vernunft. Die Theologie ist die Königin unter den Wissenschaften, alle anderen sind ihre Dienerinnen; aber sie gehen in diesem Dienst nicht auf und halten ihn nicht für Unfreiheit, sondern für einen edlen und ehrenvollen Dienst. Mit dem Verfall der religiösen Einheit und des intimen Bundes von Weltreich und Gottesreich hat auch die Gotteswissenschaft ihre tatsächliche Herrschaft, ja selbst die Hegemonie unter den Wissenschaften verloren und hat sich das Band zwischen ihr und der Philosophie gelockert. Aus der grundsätzlichen Verschiedenheit ist eine tatsächliche Geschiedenheit geworden. Die grundsätzliche Trennung der beiden Disziplinen ist von den Scholastikern des Mittelalters, trotzdem die Philosophen meist zugleich Theologen waren und in ihren Werken theologische und philosophische Argumente promiscue verwendeten, vielleicht entschiedener festgehalten worden, als es nach dem Auftreten des Spezialwissenschaftsbetriebes von ihren Nachfolgern geschehen ist und geschieht. Die Neuscholastik tritt mit vollem Bewußtsein für die Selbständigkeit der Philosophie als Wissenschaft ein und erkennt in ihr einen Lebensnerv und eine unerläßliche Bedingung für die Werbekraft der Schule in der heutigen Zeit. Ihr Wortführer spricht sich darüber folgendermaßen aus:[1] „Die neuscholastische Philosophie hat einen autonomen und zwar ausschließlich autonomen Wert. Im Mittelalter erfüllte die Philosophie außer dieser ihrer (selbständigen) Funktion die äußere Rolle einer Einleitung in die Theologie. Heute bedeutet das philosophische Doktordiplom mehr als eine Vorstufe für die Grade der heiligen Wissenschaft; die Philosophie gilt für sich und genügt sich selbst. Sie ladet zu ihrer Tafel nicht bloß diejenigen, welche sich dem Dienst der Kirche in der Welt oder im Orden widmen wollen, sondern alle Wißbegierige in dem gesunden und weiten Sinne dieses Wortes; sie wendet sich sogar vor allen an diejenigen, welche sie um ihrer selbst willen pflegen wollen ohne ein religiöses oder apologetisches Ziel, und verspricht denen, welche zu ihr kommen, sichere Aufschlüsse über Gott, über die Welt,

[1] De Wulf, Introduction etc. 247.

über den Menschen und über den Sinn des Lebens." Die Unabhängigkeit der Neuscholastik gegenüber jeder Theologie wie gegenüber jedweder anderen Wissenschaft ist nach de Wulf nur „die Interpretation dieses unumstößlichen Grundsatzes wissenschaftlichen Fortschrittes, der im 20. Jahrhundert ebenso gultig ist wie im 13., zu wissen nämlich, daß eine wohlorganisierte Wissenschaft aus sich selbst ihr Formalobjekt, ihre Prinzipien und ihre konstruktive Methode zu entnehmen hat und daß auf diesem Gebiete jede Anleihe bei einer fremden Wissenschaft ihr eigenes Existenzrecht in Frage stellen müßte".[1]

Darum gibt es auch keine katholische Philosophie noch eine katholische Wissenschaft überhaupt. Es gibt wohl Philosophen, die auf religiösem Gebiete an einem bestimmten Bekenntnis festhalten, gerade so, wie es auch Chemiker oder Ärzte gibt, welche Katholiken oder Protestanten oder Juden sind. Die Neuscholastik hält sich außerhalb jeder konfessionellen Voraussetzung, und „ihr eine apologetische Aufgabe zuweisen, hieße alles verwirren". Mercier selbst wendet sich in seiner auf dem Kongreß zu Mecheln 1891 gehaltenen programmatischen Rede gegen das Vorurteil, als sei der katholische Gelehrte ein Soldat im Dienste seines religiösen Glaubens und als könne die Wissenschaft in seinen Händen nur eine Waffe zur Verteidigung seines Credo sein, und gegen die in weiten Kreisen verbreitete Meinung, als müsse der katholische Gelehrte beständig vor einer drohenden Exkommunikation auf der Hut sein oder fühle sich überall von Dogmen behindert und müsse, um seinem Glauben treu zu bleiben, auf die uninteressierte Liebe und die freie Pflege der Wissenschaft verzichten.[2]

2. Die Proklamation der grundsätzlichen Selbständigkeit der Scholastik als Wissenschaft hängt eng zusammen mit dem zweiten Charakteristikum, der Vereinigung von Altem und Neuem, von Synthese und Analyse, Universalität und Spezialität. Beide Elemente wollen in der Bezeichnung „Neuscholastik" ihren Ausdruck finden, deren Wahlspruch das Wort der Enzyklika ist: „vetera novis augere". Sie will den Zusammenhang mit der Vergangenheit bewahren und beruht auf deren wesentlichen Grundsätzen. Das Kind verzichtet nicht auf das Erbgut des verstorbenen Vaters unter dem Vorwande, selbst sein Glück zu machen, sondern bewahrt es als eine geheiligte Sache, aber sucht es in Stand zu halten, zu verbessern und zu vermehren. Sie macht sich Ehrhards Wort zu eigen: „Thomas soll ein Leuchtturm sein und nicht ein Grenzstein." Die neue Schule will mit der Hochachtung vor dem Überlieferten Unabhängigkeit und Originalität verbinden, zugleich aber tief von der Überzeugung durchdrungen bleiben, daß „die natürliche und die übernatürliche Ordnung, die philosophische und die religiöse Wahrheit von demselben Gott aller Ordnung und aller Wahrheit kommen und daher, wo sie recht erkannt werden, in vollster Harmonie sich zusammenschließen",[3] eine Überzeugung, die in keiner Weise die Forschung zu hindern braucht oder gar eine Herübernahme theologischer Prinzipien einschließt.

Darum will die Löwener Schule nicht „Neuthomismus" heißen, wie die in Rom gepflegte Scholastik sich nennt. Sie will ihr Wesen nicht mit der

[1] Introduction etc. 248.

[2] Rapport sur les Études supérieures de philosophie p. 9 bei de Wulf, Introduction etc. 254.

[3] Dörholt in „Theologische Revue" 1905, 322.

Gefolgschaft eines Mannes, so hoch sie ihn auch schätzen mag, identifizieren, sondern hebt die Schule, das System über die Personen, wenn diese auch vielleicht deren Programm geschaffen haben und deren höchste Entwicklungsstufe darstellen sollten. Ja, sie will sich mit Bewußtsein von dem romischen Neuthomismus unterscheiden. Dieser wendet sich zunächst an die kirchlichen Kreise, jene auch an die Laien. Dieser hat zum Zweck die Pflege einer Philosophie, welche zugleich propädeutisch ist für die Theologie, jene aber will ihren Zweck in sich selbst haben. Diese hat apologetische Nebenzwecke, jene will sich frei halten von jeglicher Tendenz. „Beide Richtungen sind konservativ, und nur darin herrscht Verschiedenheit, daß die eine das Alte besser zu konservieren glaubt, wenn sie es vor der Berührung mit dem Neuen und Zersetzenden möglichst hütet, während die andere, von der sieghaften Kraft des Alten überzeugt, es mutig in den Kampf führt und es dadurch am besten zu konservieren glaubt, daß ihm Gelegenheit gegeben werde, sich als das Beste zu bewähren, unbekümmert darum, ob es dabei an Nebensächlichem einbüße. Sie lebt der Überzeugung, daß nicht der Pompejus, der bei den häuslichen Penaten bleibt, sondern der Cäsar, der unterdessen eine Welt erobert, schließlich als Sieger in Rom einziehen wird."[1] Die Ehrfurcht gegen das Alte ist nicht gleichbedeutend mit dem Bestreben, das Alte nur zu konservieren und vor jeder Ansteckung durch das Neue zu behüten. Von diesen laudatores temporis acti sagt de Wulf nicht ohne Ironie, daß ihre Devise sei „vetera" und ihr Name „Paläoscholastik", sie lebten inmitten ihrer Zeitgenossen, ohne zu ihnen zu gehören.[2] Der Präsident der Görresgesellschaft, Freiherr von Hertling, hat auf der letzten Generalversammlung zu Regensburg ähnliche Gedanken ausgesprochen: So wenig er daran denkt, „einer geistlosen Repristination der Scholastik in allen ihren einzelnen Lehrmeinungen das Wort zu reden", so sieht er in ihr dennoch „ein festgefügtes System großer, weitreichender Gedanken, das zugleich die Klippen vermeidet, an denen der deutsche Idealismus scheitern mußte". Inbezug auf die Ausgestaltung der Scholastik bemerkt er: „Die Metaphysik des Aristoteles, an welche sich Albert und Thomas anschlossen, fußt an mehr als einem Punkte auf griechischer Naturauffassung. Wo diese letztere vor unserer erweiterten und berichtigten Naturerkenntnis nicht standhält, ergibt sich die Notwendigkeit einer Revision der von dort her bedingten ontologischen Bestimmungen. Dazu bewegen die moderne Welt Probleme, die sich nicht durch überkommene Formeln der alten Schule lösen lassen. Endlich aber sind auch die Probleme, an denen die Philosophen der Vorzeit sich abmühten, durch die Denkarbeit der neueren vielfach in ein neues Licht gerückt worden. So scharf, wie Kant Grundfragen der Erkenntnislehre formuliert hat, — freilich ohne sie zu lösen — haben sie der Scholastik niemals vorgelegen. Den Gedanken des Kritizismus gegenüber muß immer aufs neue die Grenze zwischen Erfahren und Denken richtig gezogen und die Tragweite des letzteren sichergestellt werden. Manches mag sich dabei als problematisch herausstellen, was den Früheren als sichere Voraussetzung galt; anderes wird der Ergänzung bedürfen durch Gedanken, welche inhaltlich oder doch in der modernem Verständnis angepaßten Ausprägung der Scholastik fremd waren."[3]

[1] Introduction etc. 260 f. [2] Introduction etc. 264.
[3] Kölnische Volkszeitung 1909 Nr. 845 (Mittagsausgabe v. Oktober.

Mit der Bewahrung der alten Grundsätze will die Löwener Schule verbinden die Anpassung an das moderne Geistesleben. „Absolute Unbeweglichkeit ist, wie de Wulf sagt, auf dem Gebiete der Philosophie ebenso wie absoluter Relativismus der Natur und der Geschichte entgegen. Sie führt zur Dekadenz und zum Tode; nur in der Bewegung ist Leben. Die Scholastik starr und unbiegsam machen wollen, heißt aus ihr ein caput mortuum machen, eine interessante Reliquie, aber auch nur eine Reliquie, die höchstens dazu geeignet ist, in einer internationalen Ausstellung verstorbener Systeme einen ehrenvollen Platz einzunehmen." [1]

Eine methodische Folge dieses Grundsatzes der Modernisierung der Scholastik ist die Ersetzung der lateinischen Schulsprache durch die Muttersprache und der Verzicht auf die syllogistische Form der Beweisführung. Als Gründe für die Beibehaltung der lateinischen Sprache für den Unterricht in der Scholastik werden meist geltend gemacht: die enge Verbindung der Ausdrucksform mit den Ideen und der internationale Charakter der Philosophie. Es ist zuzugeben, daß eine vertiefte Kenntnis des Lateinischen jedem notwendig ist, der die scholastische Doktrin verstehen und an ihrer Erneuerung mitarbeiten will. Darum wird die Kenntnis der scholastischen Philologie von den Löwenern nicht nur betont, sondern auch durch eigene Vorlesungen und Hilfsmittel gefördert. Trotzdem entscheiden sie sich für die Muttersprache als Vehikel für die Mitteilung, vor allem deshalb, weil die Scholastik, um mit dem modernen Denken, mit dem Ideenfluß der Gegenwart Fühlung nehmen und sich selbst zur Geltung bringen zu können, auch der modernen Ausdrucksweise bedarf, will sie nicht als archaistisch und nur für kirchliche Kreise bestimmt abgelehnt werden. Dazu kommt, daß es geradezu eine Unmöglichkeit ist, die Forschungsresultate auf dem Gebiete der Psychologie ohne Anstoß und Zweideutigkeit in einer toten Sprache wiederzugeben. Die lateinisch geschriebenen Lehrbücher sind daher genötigt, entweder sich in der Behandlung psychologischer Fragen große Beschränkung aufzuerlegen oder aber die jedesmaligen technischen Ausdrücke in Übersetzung beizufügen. „Wie kann man denn", sagt de Wulf, „auf Latein von Kant sprechen oder von Hegel, Spencer, Taine, Renouvier, Boutroux, Wundt, oder wie Psycho-Physiologie, Soziologie behandeln, ohne zu Neologismen zu greifen, welche ein Lächeln abnötigen?" [2]

Wie unpopulär und ungeeignet die lateinische Sprache für den philosophischen Unterricht ist, hat die Löwener Schule am eigenen Leibe erfahren müssen. Während bis 1895 im Institut supérieur die Unterrichtssprache das Französische war, wurde von da ab infolge eines Verbotes drei Jahre lang, bis 1898, lateinisch doziert. Die Folge war, daß das ganze Laienauditorium Reißaus nahm und zuletzt nur noch die zum Hören der Vorlesungen verpflichteten Kleriker übrig blieben. Die Zurücknahme des Verbotes bewahrte das Institut vor dem Ruin.

Mercier selbst tritt in der Vorrede seines „Traité élémentaire de Philosophie" (erschienen 1906) entschieden für die Muttersprache ein, nachdem er im Seminar zu Mecheln die Erfahrung gemacht, daß seine Zuhörer erst anfingen achtzugeben, wenn er in der zweiten Hälfte der Stunde auf französisch das explizierte, was er lateinisch vorgetragen hatte, und daß sie

[1] Introduction etc. 215. [2] l. c. 235.

nachher, wo Französisch als alleinige Unterrichtssprache verwendet wurde, mit Interesse die entsprechenden Partien aus der Summa des hl. Thomas lasen.

Mit dieser Stellung zum Alten und Neuen ist auch die ausgiebigere Pflege des Erfahrungselementes, die von der Schule „Analyse" genannt wird, eng verbunden. Ohne das Vertrauen in die spekulative Kraft der Vernunft, wie es dem mittelalterlichen Denken eigen ist und sich am deutlichsten in der sorgfältigen Ausbildung der dialektischen Kunst und des Syllogismus offenbart, aufzugeben, will man das Denken befruchten durch Erschließung des ungeheuren Gebietes der Erfahrung und wissenschaftlichen Beobachtung. Man verbindet die scholastische Synthese mit der modernen Analyse. Mag auch die vulgäre Beobachtung für manche philosophische Prinzipien ausreichend sein, so ist sie es doch nicht für alle und nicht für die Weiterführung der philosophischen Welterkenntnis. Die Biologie wirft Licht auf die spekulative Lehre von dem Menschen und seinem Seelenleben, die Chemie und die Kristallographie auf die Erkenntnis vom Wesen der Körper. „Wäre es verständig", fragt Nys,[1] „sich immerfort der rudimentären Arbeitsmittel unserer Vorfahren zu bedienen unter dem Vorwande, daß diese eben auch keine besseren gehabt hätten? Warum sollte die Philosophie nicht die besser erkannte Natur befragen?" Gegenüber dem resignierten Einwand, daß die Beobachtung eines einzelnen nicht genüge, um die Resultate der naturwissenschaftlichen Untersuchungen für die Philosophie zu verwerten, empfiehlt Mercier den Zusammenschluß professioneller Arbeiter auf diesen Gebieten. Indem das Institut supérieur in seiner Einrichtung außer den theoretischen Kursen mehrere Laboratorien für mathematisch-physikalische Untersuchungen und Seminarien für philosophisch-historische Arbeiten eingerichtet hat, will es bereits zu einem Teile diesem Programm der Konzentration, der Verbindung von Synthese und Analyse entsprechen. Auf allen Gebieten der philosophischen Forschung weht in dem Institut supérieur ein frischer Luftzug; vor allem kommen die psychologischen Hilfswissenschaften zur gebührenden Geltung, als da sind: Physiologie, Psychophysik, Pädagogik, Philologie, Ethnologie und Geschichte, Massenpsychologie usw.

Wie die neuen Grundsätze auf den einzelnen Gebieten bereits erneuernd, d. i. reinigend und fördernd gewirkt haben, was von Altem preisgegeben und von Neuem adoptiert worden ist, kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden. De Wulf handelt darüber ausführlich in dem schon des öfteren erwähnten trefflichen Buche: Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique, § 24–34, S. 256–326. Ein Blick in den „Cours de Philosophie" zeigt, daß es hier nicht mehr so sehr ankommt auf die Fragen nach dem Individuationsprinzip, nach dem Unterschied von Wesenheit und Dasein oder Natur und Suppositum, Materie und Form, als vielmehr auf die Weltanschauungsfragen des Positivismus, Idealismus, Pessimismus, Monismus, die Berechtigung der Metaphysik überhaupt und auf psychologische Probleme.

3. Ein drittes Charakteristikum der Löwener Schule besteht in dem historischen Sinn, der sich sowohl in der Auffassung der einzelnen Probleme als auch in der Pflege der Philosophiegeschichte als Spezialwissenschaft offenbart. Das Mittelalter, nicht bloß die Scholastik, beschränkte sich zunächst

[1] Cosmologie (vol. VII des Cours de Philosophie)² 23.

auf die spekulative Behandlung der philosophischen Fragen, teils weil es noch nicht in dem Maße wie unsere Zeit über die vielfachen Mittel zur Feststellung historischer Fakta verfügte, anderenteils weil ihm der Entwicklungsgedanke, jene grandiose Errungenschaft der Neuzeit, noch verschleiert war. Wo geschichtliche Tatsachen zur Erörterung kommen, werden sie weniger als Gegenstand der Wahrheitserkenntnis, um ihrer selbst willen, als ein Ausschnitt des Seienden betrachtet, sondern hauptsächlich zu dem Zwecke, gegnerische Theorien zu bekämpfen. Auch leitete den mittelalterlichen Denker ein solches Vertrauen in die Notwendigkeit und Zuverlässigkeit des Gedankens — das ist eine Folge der Sicherheit, welche ihm das Christentum in Weltanschauungsfragen verlieh, und der erkenntnistheoretischen Zuversicht, welche noch nicht durch das psychologische Experiment erschüttert worden —, daß er von einer Befragung vergangener Systeme sich keine wesentliche Förderung des eigenen Denkens versprach. Die Gegenwart ist mißtrauischer gegen die Vernunft, wofür die seit dem Anbruch der Neuzeit, d. i. seit Descartes als selbständige Wissenschaft auftretenden und gegenwärtig mit so viel Eifer gepflegten und so verschieden gelösten erkenntnistheoretischen Probleme das beste Zeugnis sind. Man scheut sich, unbedingt auf ein System sich festzulegen, man pflegt auch auf philosophischem Gebiete einen gewissen Eklektizismus, man referiert und registriert fremde Meinungen, ohne sich selbst mit Entschiedenheit zu einer bestimmten Anschauung zu bekennen.

Was das Mittelalter nicht für nötig hielt und mit seinen Mitteln auch nicht hätte leisten können, darf von der neuen Zeit nicht vernachlässigt werden. De Wulf sagt hierüber mit dem ihm eigenen Freimut: „Eine intensive Form historischen Fortschrittes verkennen und Mängel verewigen wollen, die im Mittelalter verständlich sind, heute aber unentschuldbar sein würden, hieße eine strafbare Geistesbeschränktheit an den Tag legen und einem gefährlichen Vorurteil zu Ungunsten der Neuscholastik Nahrung geben. Um auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie etwas zu leisten, muß man ebensowohl Philosoph als Historiker sein. Mögen darum die Neuscholastiker zu ihrem Teil an dem Werke mitarbeiten und entschlossen in die neue Bewegung eintreten, um die Wahrheit, wie sie auch laute, ans Licht zu bringen. Vor allem möge man endlich mit den Vorurteilen und der Geringschätzung aufhören, welche manche hinsichtlich der historischen Studien noch hegen. Möge man aufhören, die Lehre eines Gegners in zwei oder drei Syllogismen zu verdichten, um sie dann mit zwei oder drei Sätzen zu verurteilen. Die Widerlegung des Kartesianismus, des Positivismus oder des Kantianismus nach dem abgekürzten Verfahren, verbrämt mit wenig schmeichelhaften Epitheta, beweist zum mindesten die Unkenntnis dieser Pseudorichter.“ [1]

Das Studium der Philosophiegeschichte hat nicht bloß seinen Zweck in sich, sondern besitzt für den Neuscholastiker noch den besonderen Reiz, daß es das Wesentliche vom Unwesentlichen, das sichere Lehrgut von den unsicheren Positionen der scholastischen Doktrin unterscheiden und die stets gültigen Prinzipien der Schule herausstellen lehrt, und endlich noch den Wert, daß es auch die Fehler der Scholastik bloßlegt und für die Zukunft Fingerzeige zu deren Vermeidung gibt.

[1] Introduction etc. 239 f.

Die Beschäftigung mit der philosophischen Zeitgeschichte und deren Zusammenhang mit früheren Epochen ist schon aus dem Gesichtspunkte heraus eine Notwendigkeit, daß sie nur auf diesem Wege einen beachtenswerten Einfluß auf die zeitgenössische Ideenwelt auszuüben in der Lage ist. In dieser letzten Hinsicht sind die Koryphäen des Mittelalters selbst unsere Lehrer. Wie Augustin den Manichäern, die die Schulen ihrer Zeit mit ihren Lehren zu beherrschen drohten, den Fehdehandschuh hinwarf und nicht den Mysterien von Eleusis, so kämpften Alanus von Lille und Wilhelm von Auvergne gegen die Albigenser und Katharer und nicht mehr gegen die Manichäer; Thomas von Aquin schreibt gegen einen Kollegen der Universität von Paris, den Averrhoisten Siger von Brabant, und läßt keine Gelegenheit vorübergehen, den Theorien des Arabers Averrhoes und des Juden Avicebron entgegenzutreten. Wenn er wiederkäme, meint de Wulf, würde er Averrhoes, Avicebron und Siger von Brabant in Ruhe lassen und sich mit Paulsen, Wundt, Herbert, Spencer, Boutroux auseinandersetzen.[1] Die Scholastik würde nur innerlich gestärkt und äußerlich bereichert aus diesem Kampfe mit den zeitgenössischen Philosophen hervorgehen.

Daß der Löwener Schule dieser Standpunkt nicht bloß Theorie, sondern auch Praxis bedeutet, ergibt sich aus den zahlreichen Arbeiten auf philosophiegeschichtlichem Gebiete, die bereits erschienen sind, und aus den Lehrbüchern, die eine erfreuliche Rücksichtnahme auf die zeitgenössischen Philosophen und Probleme zur Schau tragen. De Wulfs Buch „Histoire de la Philosophie Médiévale" (6. Band des Cours de Philosophie) verdiente auch außerhalb Belgiens und Frankreichs besser gekannt zu sein.

Mag auch die Ausführung dieses großartigen Programms noch einen weiten Weg haben, so ist doch ein verheißungsvoller Anlauf gemacht. Auf deutschem Boden sind die neuscholastischen Bestrebungen noch am wenigsten bekannt und populär geworden und selbst in den Kreisen scholastischen Schulbetriebes oft kaum gekannt, während die Schule in den westlichen Ländern Europas bereits eine Macht ist. Auf die Dauer wird sie auch bei uns nicht ignoriert werden dürfen und können. Die philosophische Zeitlage ist für eine Wiederanknüpfung an scholastische Gedanken nicht allzu ungünstig. Der Kantische Kritizismus, von Hegel zu Ende gedacht, dann vom Materialismus und Pessimismus abgelöst, endlich vom Psychologismus wieder aufgenommen, hat die nach den letzten Gründen der Welt fragende Vernunft unbefriedigt gelassen und bei den einen ein Gefühl der Resignation, bei den anderen den Gedanken ausgelöst, es mit einem Zurückgreifen auf frühere Systeme zu versuchen. v. Hertling sagt hierüber in der schon erwähnten Rede:[2] „Anzeichen eines abermaligen Umschwunges sind vorhanden. Ich denke an die veränderte Wertschätzung der Metaphysik, die sich da und dort wieder hervorwagt, auch wo man es am wenigsten erwartet hätte. Selbst solche, die von Kant ausgehen wollen, verwahren sich dagegen, daß die richtig verstandene kritische Philosophie jedes Eingehen auf metaphysische Fragen ausschließe. Ich rechne weiter dahin die Tendenz zur Systembildung, welche sich bei hervorragenden Vertretern der Psychologie geltend gemacht und an einer Stelle eine merkwürdige Annäherung an den Standpunkt der Transzendentalphilosophie hervor-

[1] l. c. 214.
[2] Köln. Volkszeitung 1909 Nr. 845 (6. Oktober).

gerufen hat. Und endlich muß sich eben doch bewähren, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt, daß unserem Geschlechte unausrottbar das Verlangen nach Wahrheit, nach befriedigender Beantwortung der großen Fragen nach den letzten Zusammenhängen und dem tiefsten Sinn der Wirklichkeit innewohnt." Da scheint es an der Zeit, daß auch die Scholastik den Suchenden ihre Dienste anbietet. Sie würde bei dieser Lage der Dinge dann am meisten Werbekraft besitzen, wenn sie nicht in einem altfränkischen Gewande, sondern in einem geschmackvollen modernen Aufzuge erschiene. Denn nur die Gegenwart interessiert die Gegenwart. Die Jünger Kants fangen bereits an, zu ihr Stellung zu nehmen. Rudolf Eucken nennt die Löwener Schule „das wissenschaftliche Zentrum des heutigen Thomismus" und gesteht, daß das unermüdliche Schaffen namentlich Merciers ihm Hochachtung, ja Bewunderung abnötige, wiewohl er an die Möglichkeit, die wissenschaftlichen Bewegungen der Gegenwart voll aufzunehmen und zugleich die mittelalterlich kirchliche Grundüberzeugung zu wahren, nicht glauben will. Jedenfalls ist es an der Zeit, daß die scholastischen Philosophen und Theologen auch in Deutschland sich mit der Bewegung vertraut machen und den Vorwurf zerstreuen, als könne ein „echter Scholastiker" nicht dazu kommen, neue Gründe zu prüfen und neue Tatsachen gelten zu lassen. Von der Kenntnis zur Hochachtung dürfte kein weiter Weg sein. Die Scholastik muß aufhören, eine nur für kirchliche Kreise bestimmte Philosophie zu sein; sie muß sich auch die Laienwelt erobern. „Für die philosophische Ausbildung unserer Theologen", sagte Freiherr von Hertling auf der Görresversammlung zu Regensburg, „ist durch verdienstvolle Lehrbücher in vortrefflicher Weise gesorgt, aber philosophisch interessierte Laien pflegen nach ihnen nur selten zu greifen. Was wir brauchen, ist eine philosophische Literatur, welche nach Inhalt und Form geeignet ist, weite Leserkreise zu erobern, welche aktuelle Fragen, wie sie Wissenschaft und Leben immer neu aufwerfen, im Lichte ewig gültiger Prinzipien behandelt." Wenn die Scholastik mit dem Eifer und wissenschaftlichen Interesse, mit der Selbständigkeit und Pietät zugleich gegenüber der Denkweise der Vergangenheit wie in Belgien auch in anderen Ländern gepflegt wird, dann steht zu hoffen, daß sie sich allmählich aus dem von Mercier beklagten Zustande der Isolierung herausringen und so wirklich jene „philosophia perennis" wird, als welche sie so oft gefeiert worden ist.

Phantasie und Religion.

Von Dr. Joh. Nep. Espenberger, Privatdozent, München.

Die Beziehungen zwischen Phantasie und Religion sind seit langem Gegenstand lebhafter Erörterung. Es dürfte daher am Platze sein, sie auch hier ins Auge zu fassen, um die Wahrheit zu ergründen und zum Siege zu führen. Zur Erleichterung des Überblickes über den Stand der Frage und auch zur Erleichterung eines abschließenden Urteils sollen dabei die verschiedenen Hauptansichten vorgeführt und geprüft werden.

I.

„Soweit wir in der Geschichte zurückblicken," heißt es in Hellwalds Kulturgeschichte, „hat jedes philosophische System, jede auf Grund der jeweiligen Kenntnis aufgebaute Weltanschauung zur Erklärung der Gesamtheit der Erscheinungen einen unauflösbaren, irrationalen Rest hinterlassen. . . . Von diesem freien Feld nimmt sofort die Phantasie Besitz. . . . Sie versucht auf ihre Weise die von der Wissenschaft offen gelassene Lücke zu füllen, das noch Unerklärte zu erklären, und schafft sich zu diesem Behufe die Religion."[1] Was dem Verstande nicht glückt: den letzten Grund der Dinge zu erfassen und zu bestimmen, das leistet danach die Phantasie mit ihrem idealisierenden Tun. Sie schafft einen letzten Grund und gibt ihm Eigenschaften; sie haucht ihm Leben ein und macht ihn so zum Gott, der den Menschen kennt und von ihm gekannt wird, der Anbetung verdient und empfängt. Was hier behauptet wird, ist im wesentlichen auch die Ansicht Schultzes,[2] nach welchem die in uns liegende apriorische Kausalität zwar eine höchste Ursache fordert, sie aber nicht erkennt, nach welchem die Phantasie helfend eingreift, um das Unerklärliche zu erklären und damit für die Religion umzuarbeiten. Auch John Tyndall[3] geht den nämlichen Weg, wenn er für das Denken ein Gebiet der Geheimnisse statuiert, das der Mensch dichtend überschreitet und schöpferisch zu und in der Religion bestimmt. Und den nämlichen Weg geht auch, um noch einen Namen zu nennen, wenigstens in Hinsicht auf alle bisherigen Religionen, der bekannte Herbert Spencer. Statt das absolute Nichtwissen um das Woher des Weltalls anzuerkennen, versuchen es nach ihm die Religionen zu bestimmen, um dann dafür Anbetung und Verehrung zu verlangen. „Sei es im rohesten Fetischismus, der hinter jeder Erscheinung eine besondere Persönlichkeit voraussetzt, sei es im Polytheismus, in welchem diese Persönlichkeiten zum Teil generalisiert sind, sei es im Pantheismus, in welchem die generalisierte Persönlichkeit eins wird mit der Erscheinung: wir finden überall eine Hypothese, welche man für geeignet hält, das Universum verständlich zu machen."[4] Darum „sind auch alle Religionen mehr oder weniger irreligiös",[5] weil eben das Absolute in keiner Weise und in keinem Grad erkannt werden kann.[6]

[1] S. 44 f. 2. Aufl.
[2] Philosophie der Naturwissenschaft, 1882/83, S. 387, 389.
[3] Der Materialismus in England. Übersetzt von Lehmann, Berlin 1876.
[4] Grundlagen der Philosophie. Übersetzt von Vetter, Stuttgart 1875, S. 43.
[5] a. a. O. S. 100. [6] a. a. O. S. 97.

Versagt die Erkenntnis, ist es der Phantasie vorbehalten, das letzte Unerkenn- und Unerklärbare zur Gottheit auszugestalten, so fehlt selbstredend jeder Gottheit und damit — wenigstens nach der gewöhnlichen und allein haltbaren Annahme[1] — jeder Religion vor dem objektiven, logischen Denken die Existenzberechtigung. Sie haben alle keine Erkenntniswahrheit, sondern *versuchen* nur, die Wahrheit zu gewinnen. Im besten Fall sind sie relativ wahr, insofern sie dem jeweiligen Stand der Erkenntnis entsprechen.[2] Aber damit ist nicht viel gewonnen. Denn im letzten Grunde sind sie doch nichts als ein Wahn und in ihrer Geschichte nichts anderes als eine Geschichte des Irrtums.[3]

Ich leugne nicht ab, die Phantasie habe bei der Götter- und Religionsbildung im weiten Umfang eine wichtige Rolle gespielt. Der Fetischdiener, der vor einem Knochen in die Knie sinkt, der Babylonier, der Sonne, Mond und Sterne als göttlich verehrt, der Parse, der sich vor dem Lichtgott beugt, der Hellene, der seinen Olympiern huldigend naht, liefern unumstößliche Beweise dafür. Aber die Frage ist nicht, ob die Phantasie in zahlreichen Fällen dominiert, sondern ob sie dominieren *muß*, damit Gottheit und Religion entstehen. Ohne Zweifel trifft letzteres zu, wenn es dem Denken seiner Natur nach nur möglich ist, die Welt der Erscheinungen zu begreifen, wenn es die Kraft nicht hat, hinter die Erscheinung zum „Ding an sich" vorzudringen und auch von ihm nach Dasein und Wirken Rechenschaft und Aufklärung zu verlangen. Denn in diesem Fall muß die Ur-Sache und mit ihr der Gott, wie leicht ersichtlich, durchaus verborgen und unbekannt bleiben. Allein hier besteht anderes zu Recht. Jede Theorie, welche die Welt als eine Summe von bloßen *Erscheinungen* auffaßt, die so oder anders gruppiert sind, sich so oder anders verschieben, kommt nach Ausweis einer gesunden Philosophie mit den Tatsachen der Erfahrung in Konflikt. Die Dinge, die uns entgegentreten, sind keine mark- und kraftlosen Schemen, sind keine Schattenbilder der Unterwelt, die sich mit schwachem Umriß und verschwommener Ausfüllung begnügen, sondern sie haben gleichsam Mark und Knochen und rollendes Blut. Der Kaiser, der 955 n. Chr. auf dem Lechfelde nach gewaltigem Ringen die Ungarn warf; der Feldherr, der bei Cannä am Aufidus 216 v. Chr. die Romer schlug; der Dichter, der uns „Dreizehnlinden" schenkte, sind nicht nur Erscheinungen, sondern Erscheinungen *und* Etwas, aus dem die Erscheinung fließt. Und ihre Werke sind ebenso nicht bloß Erscheinungsgebilde, sondern Erscheinung und Etwas, das eben erscheint. Wollten wir das Etwas hinter der Erscheinung, das „Ding an sich", verneinen, so stünden wir vor einer logischen Unmöglichkeit. Denn erscheinen kann nur ein Etwas, das mit der Erscheinung nicht zusammenfällt, und nicht die Erscheinung selbst. Nur in dem Fall könnte man auf das „Ding an sich" verzichten, wenn die Erscheinung Schöpfung unseres Ichs, Produkt unserer vorstellenden Tätigkeit wäre. Aber dann verlieren wir eine „wirkliche" Welt und fallen einer Traum- und Phantasiewelt, einer puren Scheinwelt, in die Arme, die jeder gesunden Erfahrung Hohn spricht.

[1] Nach Spencer heißt Religion haben: das Rätsel des Weltalls anerkennen. Vgl. a. a. O. S. 46, 107 f.

[2] Schultze, a. a. O. S. 410; Spencer, a. a. O. S. 99 f., 107, 120 f.

[3] Hellwald, a. a. O. S. 44 f.

Wir sind also gezwungen, eine von uns unabhängige transzendente Welt anzuerkennen, die sich aus Erscheinung und „Ding an sich" zusammensetzt. Wir sind aber auch noch gezwungen, Ding an sich und Erscheinung in die innigste kausale Verbindung miteinander zu bringen, ersteres als wirksamen Grund der letzteren anzusehen, als dasjenige, das sich in letzterer gleichsam abdrückt wie der Stempel in Wachs. Wären beide voneinander getrennt, so hätten wir eine subsistierende, für sich bestehende Erscheinung, was ein Unding ist; wäre die Erscheinung derart, daß sich in ihr das Wesen, das Ding an sich, nicht verriete, so stünden wir vor einer Tatsache, welche dem Kausalgesetz direkt widerspräche und die Welt zu einem Theater machte, in dem wir alles mögliche zu sehen bekämen, doch nie den Spieler mit seinen Fähigkeiten und Eigenschaften auch nur im Geringsten entlarven könnten.

Kommen wir mit unserem Denken hinter die Erscheinung, haben wir die Macht, auf Grund der Erscheinung das Ding an sich wenigstens in den wesentlichen Momenten zu erfassen, so ist nicht einzusehen, warum wir dabei stehen bleiben müßten und nicht noch umfassendere Nachforschungen anstellen dürften. Das nämliche kausale Denken, das uns berechtigt und dazu treibt, das Ding an sich zu konstatieren und zu bestimmen, nötigt uns auch, nach dem Woher des letzteren zu fragen und, falls es sich als Wirkung ausweist, schließlich eine letzte Ursache zu fordern, die nach den Eigenschaften der Wirkung zu bestimmen ist. Freilich Hume und Kant und Stuart Mill und andere protestieren dagegen, aber eine gesunde Ontologie (und Erkenntnistheorie) überweisen sie glänzend des Irrtums.[1]

Ist dem so, so ist es unhaltbar, an die Spitze der Welterklärung ein großes Fragezeichen zu setzen und von einem absolut unerkennbaren und unerklärbaren Rest zu sprechen. Denn wir können auch die Weltursache, die letzte Weltursache, noch auf dem Erkenntniswege bestimmen und Wahrheit über sie gewinnen, nicht absolute Wahrheit freilich, — dazu ist unser Denken zu schwach — aber doch Wahrheit in den wesentlichen Punkten.

Wenn nun die letzte Ursache Gegenstand der Erkenntnis ist oder sein kann, wenn sie es ist, die vom religiösen Gesichtspunkt aus wenigstens vor allem als Gottheit in Frage kommt: so ist es verkehrt, für Gott und Religion prinzipiell die Phantasie verantwortlich zu machen. Wo logische Wahrheit zu sein vermag, muß nicht Phantasie schöpferisch walten; was der Verstand erreichen kann, darf nicht notwendig der Einbildungskraft zugesprochen werden.

Gleicherweise ist es verkehrt, alle Religion prinzipiell als Wahn oder als Irrtum zu bezeichnen. Sie kann es sein, aber sie muß es nicht sein. Denn wo immer das Denken in richtigen Bahnen vorwärts geht, gibt es Wahrheit, welche dem Irrtum feind ist, gibt es Wahrheit, die nicht bloß für heute und morgen gilt, sondern immer, die nicht bloß einzelnen Bildungsstufen entspricht, sondern bei allen das Recht auf Anerkennung hat, die nicht bloß relativ, sondern absolut wahr ist. Darum ist es geradezu absurd, wenn Schultze meint, der Gebildete, der auf der Höhe des kritischen Idealismus stehe, werde vor einer Zeus- oder Aphroditestatue Hellene, vor einer Madonna

[1] Vgl. z. B. Hagemann, Metaphysik; T. Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg 1877; auch Eduard v. Hartmann in verschiedenen Schriften z. B. in Krit. Grundlegung des transzendentalen Realismus, 1875 usw. usw.

Katholik, vor dem Kaulbachschen Reformationsbild Protestant und in der Natur Pantheist sein.[1] Denn die Wahrheit duldet keine fremden Götter neben sich, wenigstens nicht im Gehirn des wahrhaft Gebildeten.

II.

Nach der im vorhergehenden besprochenen Ansicht ist Religion Produkt der Phantasie, weil sie es unternimmt, Unerkanntes und Unerklärbares zu erkennen und zu erklären. Eine andere Anschauung verweist jede positive religiöse Weltanschauung ins Land der Phantasie, weil sie nichts anderes sein will als der Versuch, ohne Anspruch auf logische Wahrheit jenem unmittelbaren Erleben von einem höheren überweltlichen Leben einen dem Individuum entsprechenden Inhalt zu geben und es so zu verdeutlichen. „Die Quelle aller jener Glaubensvorstellungen," sagt Karl Weidel, „in denen der Menschengeist jenes unmittelbare Erleben eines höheren, überweltlichen Lebens sich zu verdeutlichen versucht, ist nicht etwa der Verstand, sondern die Phantasie. Alle Glaubensvorstellungen sind Glaubensdichtungen, d. h. künstlerische Umsetzungen bestimmter Gefühlserlebnisse in symbolische, anschaulich faßbare Bilder . . . Selbstredend sind alle diese Bilder ihrem Wesen nach anthropomorphistisch." „Die Glaubensvorstellungen sind also ihrem Wesen nach gar nicht verstandesmäßige Aussagen über Dinge, die jenseits der sinnlichen Erfahrung liegen, sie wollen auch gar nicht wie solche Aussagen auf den Verstand wirken und das Denken zu ihrer Anerkennung zwingen, geht ja doch die Überzeugung von der Realität ihres Inhaltes, der mit dem religiösen Leben unmittelbar gegeben ist, der Formulierung voraus." Deshalb „sind die Glaubensvorstellungen Wahrheit, gewiß! aber nur für den, dem sie der zureichende Ausdruck wirklicher Gemütserlebnisse sind. Sie können also gar keine andere als subjektive Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. . . . Ihre Auffassung im Sinne objektiver d. h. verstandesmäßig zu rechtfertigender Wahrheiten ist ein für allemal abgelehnt." [2]

Ich zweifle nicht, daß Weidel ein für allemal ablehnt. Ich zweifle auch nicht, daß ihn sein Standpunkt dazu zwingt. Beruht nämlich der Gegenstand der religiösen Verehrung nur auf einem inneren Erlebnis, d. h. auf der Erfahrung, dies oder jenes könne mein durch die rauhe Wirklichkeit stark pessimistisch gefärbtes Wünschen und Sehnen befriedigen,[3] so ist allerdings jegliche logische Wahrheit ausgeschlossen. Denn der Wunsch als solcher fragt nicht nach der Wahrheit, sondern nach dem Wert, den etwas für seine Beruhigung hat. Allein wie will Weidel beweisen, bei der Religion komme primär das blinde Begehrungsvermögen in Betracht? Wie will er dartun, daß nicht auch das Denken von gewaltigem Einfluß sein müsse? Er wird sich hierin vergeblich abmühen. Gerade darin besteht ja der Adel des Menschen, daß er *vernünftig* wünscht, daß er sein Verlangen nach der Erkenntnis richtet, daß er sich von der Erkenntnis darbieten läßt, was seinem Begehren angemessen ist. Es soll also das Denken sein Wünschen beeinflussen. Wo aber das Denken arbeitet, braucht es nicht blinde Hinnahme eines Objektes zu geben,

[1] a. a. O. S. 410.

[2] Archiv für Philosophie. I. Abtlg., Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XX. Heft 3, S. 318 f.

[3] a. a. O. S. 317.

(29. 12. 09.)

das mich augenblicklich oder vielleicht auch für länger befriedigt, braucht es nicht notwendig bloße Phantasieprodukte zu geben, braucht es nicht notwendig nur relative, aber nicht allgemein gültige Wahrheit zu geben. Denn seine Kraft verbürgt uns die letztere, wenn sie anders richtig angewandt wird. Nur dann setzt Phantasie ein und beschenkt uns mit Phantastereien, wenn der Verstand nicht diejenigen Wege geht, die er seiner Natur nach gehen soll. Und nur dann sind wir auch berechtigt, Religion wesentlich mit Phantasie in Zusammenhang zu bringen. Das ist aber keine naturnotwendige, sondern nur eine äußere, zufällige Verbindung, auf Irrtum beruhend und vom Irrtum ausgehend.

Übrigens würde der Wunsch allein keinen Gott und in der Folge davon keine Religion zu schaffen vermögen.[1]

III.

Eine dritte Richtung, welche die Phantasie in wesentliche Beziehung zur Gottes- und Religionsschöpfung bringt, wird durch Ludwig Feuerbach verkörpert. Nach ihm besteht die Religion darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen objektiviert und dann anbetet und verehrt. „Der Mensch – das ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sein Wesen."[2] „Der Gott des Menschen ist nichts anderes als das vergötterte Wesen des Menschen."[3] „Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion."[4] Die Naturgötter, die er anruft, sind ja nur die vermenschlichte Natur oder die Natur, die er nach Analogie seines Wesens sich vorstellt, mit seinem Wesen ausfüllt, und der außer- und übernatürliche Gott ist nichts anderes als sein eigenes durch Abstraktion gewonnenes und für existierend gehaltenes Wesen. „Gott ist der Geist der Natur, d. h. der personifizierte Eindruck auf den Geist des Menschen oder das geistige Bild des Menschen von der Natur, das er aber von der Natur absondert und als selbständiges Wesen denkt."[5] „Auch der geistige Gott ist nur ein als selbständiges, wirkliches Wesen vorgestelltes Bild des Menschenwesens."[6] Gleich den polytheistischen Göttern ist also auch der monotheistische Gott der vergötterte Mensch.[7]

Selbstredend wird unter dieser Voraussetzung Gott immer den Charakter des Volkes oder des Individuums haben, das ihn verehrt. „Der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christlichen Gott ist nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christlichen Menschen oder Volk."[8] „Ein düsterer, furchtsamer, schreckhafter Mensch bildet sich schreckliche Götter, ein lebensfroher, heiterer freundliche." So verschieden die Menschen, so verschieden sind auch . . . ihre Götter."[9] „Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott."[10]

Was nun den Menschen treibt, sein eigenes Wesen nach außen zu projizieren, für wirklich anzuschauen und in dieser Wirklichkeit zu verehren, das ist seine Einbildungskraft, seine Phantasie. Denn „was ist nun aber das,

[1] Vgl. „Theologie und Glaube", 1. Jhrg. 2. Heft, S. 128 f.
[2] Wesen des Christentums, opp. Bd. VII, S. 61, Leipzig 1849.
[3] Wesen der Religion, opp. Bd. VIII, S. 21.
[4] Wesen des Christentums, S. 253.
[5] Wesen der Religion, S. 288. [6] a. a. O. S. 250. [7] a. a. O. S. 25.
[8] a. a. O. S. 21 f. [9] a. a. O. S. 242.
[10] Wesen des Christentums, S. 39.

was einen Naturgegenstand in ein menschliches Wesen umschafft? Die Phantasie, die Einbildungskraft. Sie ist es, die ein Wesen uns anders darstellt, als es in Wirklichkeit ist; sie ist es, welche die Natur dem Menschen in jenem, den Verstand be- oder verzaubernden, das Auge blendenden Licht erscheinen läßt, für welche die menschliche Sprache den Ausdruck: Göttlichkeit, Gottheit, Gott, erfunden hat; sie also ist es, welche die Götter der Menschen erschafft."[1] „Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung, ein Bild und zwar ein Bild des Menschen, aber ein Bild, das der Mensch außer sich setzt und als selbständiges Wesen vorstellt."[2] Man denke nicht, der Christen- oder Judengott mache hier eine Ausnahme. „Die vielen Götter sind Geschöpfe der sich unmittelbar an die Sinne anschließenden Einbildungskraft; der eine Gott ist ein Geschöpf der von den Sinnen abgezogenen, der mit dem Abstraktionsvermögen verbundenen Einbildungskraft."[3] „Die Heiden machten den Menschen mit Haut und Haaren zum Gotte, die Christen machen nur das geistige und gemütliche Wesen des Menschen zum Gotte."[4] Alle Götter sind also Geschöpfe der Phantasie.[5]

Ist es die Phantasie, welche die Natur gleichsam vermenschlicht und im Zusammenhang damit vergöttlicht; ist sie es, welche im Verlaufe der Entwicklung den „Menschen" immer mehr von der Natur loslöst, immer abstrakter faßt und existierend denkt, so ist natürlich logische Wahrheit bei jeglichem Glauben an eine Gottheit und bei jeglicher Religion mit Göttern ausgeschlossen. Denn Einbildungskraft kümmert sich nicht darum, ob ihre Gegenstände wahr sind, und inwieweit sie wahr sind: sie gibt ihnen einfach Existenz und Leben. Darum betrügt die Religion den Menschen, oder vielmehr der Mensch betrügt sich selbst in der Religion," wenn und weil er ihre Gebilde für Wahrheit nimmt und nicht für Imagination, für Träumerei.[7]

Für den Einsichtigen haben Gott und Götter kein Recht mehr auf Dasein und Huldigung. Die neue Zeit braucht eine neue Religion," die nicht mehr wie die bisherigen Produkt der Kindheit und Kindlichkeit ist," sondern der Wahrheit. Sie braucht eine Religion, in der nicht Gott und das Jenseits, sondern der Mensch und das Diesseits triumphieren. „Ich wünsche nur, daß ich die mir in dieser Vorlesung gestellte Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge „halb Tier, halb Engel" sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen."[10]

Es hängt, wie leicht ersichtlich, mit den Feuerbachschen Ausführungen aufs innigste zusammen, wenn Max Stirner erklärt: „Ich, so heißt der alleinige Gott, dem ich zu dienen habe. . . . Die Befreiung der Menschheit ist erst dann vollbracht, wenn man nicht mehr über sich, diesem Einzigen und seinem Eigentum, irgendwelche höhere Macht anerkennt, wenn vielmehr jeder sich selbst für seinen einzigen Gott und Herrn und seinen Selbstgenuß für seinen

---

[1] Wesen der Religion, S. 227, 229 f., 245.
[2] a. a. O. S. 241 f.
[3] Wesen der Religion, S. 247 f., 330, 357.
[4] a. a. O. S. 331.
[5] a. a. O. S. 255, 173.
[6] a. a. O. S. 256.
[7] Wesen des Christentums, S. 15.
[8] Wesen der Religion, S. 280.
[9] a. a. O. S. 269 f. Wesen des Christentums, S. 40.
[10] Wesen der Religion, S. 370.

einzigen Lebenslauf hält."[1] Es hängt innig zusammen, nur daß hier der Menschheitskult, der bei Feuerbach[2] noch die Nächstenliebe einschließt, zum egoistischen Kult des Einzelmenschen konsequent weitergeführt ist.

Feuerbachs Anschauung läßt sich, soweit sie hier von Interesse ist, in die Sätze zusammenfassen: Der Mensch hängt von der Natur ab.[3] Dieser Natur gibt seine Einbildungskraft „Herz und Verstand und Bewußtsein", kurz menschliche Form und macht sie dann zur Gottheit. Je mehr sich der Mensch im Laufe der Zeit von der Natur frei macht, desto mehr löst er die in sie hineingetragene Menschenform von ihr los, desto mehr gestaltet er sie nur nach seinem inneren Zustand aus, bis er endlich im Monotheismus und im Trinitätsglauben zu einer gewissen Ruhe kommt.[4]

Nach der Religionsgeschichte ist es ohne Zweifel zutreffend, daß die vermenschlichte Natur vergottet wurde. Wenn die Arier vor 5000 Jahren und mehr zum Diu-patar, und vor 4000 Jahren zum Diaush-pita, und vor 3000 Jahren an den Küsten des Hellesponts zum Zeus-pater, und vor 2000 Jahren auf Italiens Gefilden zum Jupiter, zum Himmelvater, ihre Gebete emporsandten, so liefern sie dafür einen unumstößlichen Beweis. Und wenn sie zur Erdmutter Demeter und zur Mondgöttin Luna und zum Beherrscher der Meere Neptun und zum Sonnengott Apollo, um Schutz und Hilfe flehten, so ist ihr Tun wiederum beweisend. Es trifft weiter auch zu, daß die physische „Einfühlung" der Natur d. h. ihre Auffassung nach Analogie des Menschen der Phantasie oder Einbildungskraft zuzuschreiben ist, desgleichen auch ihre Ausgestaltung im höheren Polytheismus, denn logisches Denken hätte unmöglich derartiges für wahr und wirklich annehmen können.[5] Aber darin irrt Feuerbach, wenn er auch Existenz und Eigenschaften des jüdisch-christlichen Monotheos notwendig von der Phantasie ableitet, wenn er behauptet, zwischen Gott und Mensch sei kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied, denn der Mensch sei, was Gott sei,[6] wenn er endlich den Satz aufstellt, die innerlich gedachten, auf den höchsten Grad gesteigerten Eigenschaften Gottes seien die Eigenschaften des menschlichen Wesens[7] und die christlichen Geheimnisse wie Trinität, Inkarnation, Auferstehung ließen sich im letzten Grund als menschliche Gedanken und Wünsche dartun.[8]

Es ist ja wahr, wir nennen Gott einen Geist; es ist ja wahr, wir nennen ihn barmherzig und langmütig, heilig und gerecht, wahrhaft und getreu und teilen ihm so Eigenschaften zu, die auch der Mensch hat oder doch haben soll, aber wir stellen ihn damit nicht wesentlich auf die gleiche Stufe wie den Menschen, machen ihn nicht zum Menschen. Es heißt unser Vorgehen schlechthin verkennen, wenn man es mit einem Hinausprojizieren menschlicher Qualitäten zusammenwirft. Wir verlegen nicht einfach durch naive Einbildungskraft nach außen, was in uns ist, sondern lassen uns vollständig vom kausalen Denken leiten. Dieses zwingt uns zunächst, die Umgebung und uns selbst als

[1] Vgl. T. Pesch, Welträtsel II, 526. 2. Aufl.; Überweg-Heinze, Gesch. der Philosophie III, 2, 291. 8. Aufl.
[2] Vgl. Wesen der Religion, S. 369 f.; Wesen des Christentums, S. 86 f., usw.
[3] a. a. O. S. 46.
[4] Vgl. a. a. O. neben Obigem S. 267, 330.
[5] Vgl. a. a. O. S. 46 f.
[6] Theogonie, opp. Bd. IX, S. 348.
[7] a. a. O. S. 347.
[8] Wesen des Christentums, passim.

Wirkung zu fassen, die als letzte Ursache nur ein geistiges, persönliches, außer- und überweltliches Wesen haben kann. Es zwingt uns aber auch, diesem Wesen ethische Eigenschaften und auch andere beizulegen, die als Abbilder in den Geschöpfen eben ein Urbild verlangen. Wir projizieren also nicht durch die Phantasie unsere Zustände kritiklos als wirklich in die Wirklichkeit hinaus, ähnlich wie eine laterna magica die Bilder auf die Leinwand zaubert, sondern wir erschließen durch unser kausales Denken aus realer Wirklichkeit die transzendente höchste und letzte Ursache. Dabei erkennen wir mit dem nämlichen logischen Denken, die letzte Ursache könne ihre Bestimmtheiten nicht in der beschränkten Art der Geschöpfe, sondern nur in unendlichem Maße haben. Freilich Feuerbach erklärt: „Gott ist das unbedingte, das unbeschränkte, das unendliche Wesen;" aber wenn man bei diesen „Un's" stehen bleibt, wenn man sie zu selbständigen Bestimmungen macht, so hebt man nicht nur das menschliche, sondern auch das ganze göttliche Wesen auf, verfällt in einen wesen- und bodenlosen Unsinn. Unendlichkeit ist eine bloße Verneinung von Schranken und erfordert daher wesentlich einen Kern, ein Etwas, dessen Schranken, dessen Endlichkeit sie verneint, d. h. eine bestimmte Tätigkeit, Kraft oder Eigenschaft, durch welche sie erst Inhalt und Sinn, göttlichen und menschlichen Sinn bekommt. . . . Diese unendlich gedachten, diese auf den höchsten Grad gesteigerten Eigenschaften sind aber Eigenschaften des menschlichen Wesens."[1] Aber diese Erklärung hebt den Gegner nicht aus dem Sattel. Das „Un" bedeutet allerdings nur die Aufhebung der Schranken, und wollte man dabei stehen bleiben, so wäre kompleter Unsinn die Folge. Es braucht notwendig einen Kern, an dem die Grenzen verneint werden können. Aber damit ist nicht gesagt, daß wesentlich menschliche Eigenschaften nach außen verlegt und vergegenständlicht werden. Wir negieren nicht bloß die Schranken, um das Übriggebliebene einfach zu übertragen: sondern wir konstatieren auf grund des Kausalgesetzes, gewisse Attribute des Menschen müßten in Gott als ihrer Ursache im eminenten Sinn vorhanden sein. Demnach sind z. B. Gerechtigkeit und Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit bei Gott und Mensch als solche allerdings im wesentlichen gleich, weil sie eben nichts anderes sein können, als sie sind; aber sie kommen beiden im wesentlich verschiedenen Sinne zu. Wir haben also kein bloßes Hinausverlegen menschlicher Eigenschaften, sondern ein Erschließen von Bestimmtheiten, die sich in ihrem Abbild, dem Menschengeist, verraten.

Übler noch als hier steht es mit Feuerbach, wenn er die „Menschlichkeit" christlicher Mysterien nachweist, wenn er z. B. von der Inkarnation behauptet, sie sei nichts anderes „als die tatsächliche sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes";[2] von der Trinität, sie sei letzten Endes nichts anderes als die Bilder, die man zu ihrer Veranschaulichung herbeizog, also die Trias mens, intellectus, memoria;[3] von der Auferstehung Christi, sie sei das „befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode".[4] Denn diese Umdeutungen und Auslegungen kommen in so auffälligen Konflikt mit den Tatsachen der Dogmengeschichte, daß sie hier kaum näher besprochen werden müssen.

[1] Theogonie, S. 347.
[2] Wesen des Christentums, S. 86 f.
[3] a. a. O. S. 105 f. [4] a. a. O. S. 191 f.

Gottes Eigenschaften und Dasein mitsamt den Mysterien dürfen also wenigstens beim denkenden Monotheisten und Christen keineswegs als Projektionen von Innenzuständen in die Außenwelt, vermittelt durch die Phantasie, dargestellt werden. Nur in dem einen Fall wäre es gestattet, daß unsere gesamte Einsicht auf die Erscheinungswelt allein beschränkt ist, daß es nicht einmal Kantische Vernunftpostulate gibt; denn auch letztere gehören noch ins Gebiet des Denkens und nicht der Phantasie, insofern sie eben Produkt unserer Denkorganisation sind. Aber eine derartige Annahme gleicht nach Früherem einem unbegründeten Machtspruch, mag es zum Bewußtsein kommen oder nicht.[1]

In Frage steht noch, ob nicht nach Ausweis der Religionsgeschichte die Phantasie wenigstens die ersten Götter ins Dasein rief und dann auch für die Existenz der „Entwicklungs"-Götter so lange verantwortlich ist, bis sich der Verstand auf Grund objektiver Verhältnisse einmengt. Feuerbach zweifelt natürlich nicht daran. „Die Natur (d. i. die nach Analogie des Menschen gefaßte Natur)", sagt er, „ist der erste Gegenstand der Religion."[2] „Ich komme . . . an den ersten Gegenstand der Religion. Hierüber habe ich wenig Worte zu verlieren, denn es ist jetzt fast allgemein anerkannt, daß die älteste oder erste Religion des Menschen die Naturreligion, daß selbst die späteren geistigen und politischen Götter der Völker, wie der Griechen und Germanen, zuerst, ursprünglich nur Naturwesen waren. So ist Odhin, obgleich er später hauptsächlich nur ein politisches Wesen, namentlich Kriegsgott ist, ursprünglich nichts anderes, gleich dem Zeus der Griechen, dem Jupiter der Römer, als der Himmel, daher die Sonne sein Auge heißt."[3] Indes von vornherein muß das Urteil als äußerst gewagt erscheinen. Die ältesten profangeschichtlichen Zeugnisse erzählen uns allerdings von Naturreligion und Naturverehrung, wenn auch nicht direkt, so doch in Angaben, die kaum ein Bedenken aufkommen lassen, aber sie sagen uns nichts oder können uns doch nichts sagen über die Anschauungen, die der ihnen erreichbaren Periode vorangingen. Was deshalb darüber geäußert wird, kommt vom profanwissenschaftlichen Standpunkt aus niemals über eine Hypothese hinaus. Hypothesen gelten aber bekanntlich nur so lange, als die Wahrheit der Gründe für sie spricht, als sie die nachfolgenden Tatsachen und Tatbestände am besten und am einleuchtendsten erklären. Gelingt es, eine Gedankenfolge aufzustellen, die mit den Tatsachen ebenso harmoniert und das Kommende ebensogut begreiflich macht, so muß diese mindestens als gleichberechtigt angesehen und angenommen werden. Und letzteres hat auch wirklich statt. Nichts steht im Wege, die Naturvergötterung als Abfall von einer reinen, logisch begründeten und bestimmten Gottesidee zu betrachten, als Abfall, der durch nachlassende Denkkraft und Denkarbeit nach den Gesetzen der Ideenassoziation zu erklären ist oder sich doch erklärt.[4] Infolgedessen können auch hier Feuerbachs Ausführungen nicht für beweisend angesehen werden. Sie verlieren sogar jeden Halt, wenn man die Bibel nach Erhärtung ihrer Glaubwürdigkeit sprechen läßt. Denn dann ist der „Abfall" die einzige Möglichkeit.

Feuerbachs Anschauung wirkt in religiöser Hinsicht destruktiv, aber sie ist noch golden im Verhältnis zu derjenigen Stirners. Diese trägt jedoch so

[1] Vgl. S. 3 f. [2] Wesen der Religion, S. 31. [3] a. a. O. S. 42.
[4] Mit Zustimmung der Redaktion werde ich darüber gelegentlich eingehender handeln.

sehr den Stempel der Übertreibung an sich und denjenigen des nackten Egoismus, daß sie unmöglich mehr ernst genommen werden kann. Unwillkürlich drängt sich einem über ihr Goethes Wort aus „Faust" auf:

„Den Göttern gleich' ich nicht! Zu tief ist es gefühlt;
Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt,
Den, wie er, sich im Staube nährend, lebt,
Des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt." (Faust I.)

IV.

Wie bei den vorhergehenden Theorien, so ist auch beim Animismus eines Herbert Spencer,[1] Caspari,[2] Frohschammer,[3] Tylor[4] und anderer die Phantasie Schöpferin des Götter- und Gottesglaubens. Die Seelen derjenigen Menschen, welche einem im Leben nahestanden, gehen beim Ableben des Leibes nicht zugrunde, sondern dauern fort. Zugleich dauert auch das Verhältnis fort, in dem man vor dem Tode zu ihnen stand. Doch nicht immer in gleichem Maße. Die Einbildungskraft hebt nämlich im Laufe der Zeit die Seelen immer höher und höher, bis sie endlich zu Göttern werden, zu Göttern mit Rangunterschieden, wie ehedem im Leben. Was Häuptling und König war, bleibt auch als Gott größer als andere. Wird dann einem unter dem Einfluß der gesellschaftlichen Entwicklung auf Erden die Oberherrschaft im Jenseits zuerkannt, so ist der Monotheismus gegeben.

Die Theorie ist nicht neu. Vor mehr denn 2000 Jahren hat sie, wenigstens der gewöhnlichen Annahme nach,[5] der griechische Philosoph Euhemerus vertreten. Aber wie damals, so hat sie auch heute noch keine stichhaltigen Gründe für sich. Es ist ja wahr, man hat Heroenkult getrieben; es ist ja wahr, man hat die römischen Kaiser feierlich in die Zahl der Götter aufgenommen; es ist ja wahr, der Ahnenkult wird wie im Altertum, so auch heute noch bei vielen Völkern sogar intensiv gepflegt: aber damit ist für die Ansicht nichts gewonnen. Sie müßte erst den Beweis liefern, daß die „Seelenpflege" und in der Folge der „Seelenkult" an den Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung zu versetzen sei, und das will und kann ihr nicht gelingen. Der Seelenkult von heute und von ehedem gibt nicht mit einem Jota zu verstehen, Gott und Götter hätten in ihm ihren Ursprung. Er charakterisiert sich allerdings als kulturellen Tiefstand, aber dieser Tiefstand muß nicht Anfangspunkt einer aufsteigenden Bewegung sein, sondern kann sich auch als Produkt religiöser Dekadence darstellen. Der heutige Buddhismus in Indien z. B. steht wesentlich tiefer als jener zur Zeit der Gründung, und doch ist er Entartung und nicht Anfang. Das Rom zur Kaiserzeit stand religiös und sittlich sehr tief und war dennoch nicht Quell einer besseren Zukunft, sondern schlammiger Rückstand von ehemals weniger trüben Gewässern. Der Tiefstand als solcher beweist demnach nichts für den Animismus, und nichts beweist auch für ihn die Geschichte. Wir finden nirgendwo einen

[1] Vgl. Prinzipien der Soziologie, übersetzt von L. Vetter, Stuttgart 1877, I. Bd.
[2] Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens, 2. Aufl., Leipzig 1877.
[3] Über Genesis der Menschheit usw., München 1883.
[4] Anfänge der Kultur. Übersetzt von J. W. Spengel u. Fr. Poske, Leipzig 1873.
[5] Nach einer anderen Annahme soll Euhemerus nur zum Spott seine These aufgestellt haben.

Anhaltspunkt für seine Behauptung, am Indus und Ganges nicht, nicht am Nil und am Kongo und auch nicht am Mississippi und am Amazonenstrom und ebensowenig an der Donau und am Rhein. Wo Seelenkult getrieben wird und Seelen göttliche Ehren empfangen, gibt es gleichzeitig überall andere Götter, die sich in keiner Form als durch die Phantasie gezogene Seelenparvenüs erweisen. Man denke bloß an die Naturgötter. Nur eine Phantasie, die größer ist als jene der „Wilden" und nach dem Grundsatz handelt: Bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt, kann in ihnen Seelen entdecken, die anfänglich bloß in Wind und Wellen, auf Mond und Sternen z. B. wohnten wie früher im Leibe, nur eine überstarke Phantasie kann in Neptun und Vulkan z. B. Geister sehen, die der Seele ursprünglich nachgebildet wurden.[1]

Die Religionsgeschichte bietet also dem Animismus und seiner Einschätzung der Phantasie keine Grundlage. Aber, ist es vielleicht angängig, die Tatsachen der Geschichte von prähistorischen, animistischen Gedankengängen abzuleiten, den Himmelvater z. B. mit einer Seele zusammenzuwerfen, die nach dem leiblichen Ableben im Himmelsgewölbe wohnte, im Laufe der Zeit immer größer und mächtiger wurde und zugleich immer mehr mit ihrem Wohnort zusammenwuchs, bis sie endlich Gott wurde und der Himmel gleichsam ihr Leib? Wenn nicht alles täuscht, sicherlich nicht. Die Seele auch eines mächtigen Häuptlings so emporheben, daß sie sich nicht allein über den ganzen Himmel hin geltend macht, sondern auch dort überall ist, und nicht nur überall ist, sondern auch den Himmel zu einem wesentlichen Teil ihr selbst macht, heißt dem Menschen ein Tun zuschreiben, das selbst vom Standpunkt der voraussetzungslosesten Entwicklungstheorie aus nicht mehr begreiflich erscheint. Sobald nämlich der Mensch einmal zum Begriff einer vom Leibe trennbaren und doch fortdauernden Seele gekommen ist, sobald er diese als die Hauptsache ansieht gegenüber der körperlichen Masse, so bald wird er auch bestrebt sein, sie festzuhalten, sie von der Natur immer mehr loszulösen, statt sie mit ihr zusammenzuschmieden. Gerade vom Entwicklungsstandpunkt aus ist anzunehmen, der Mensch erkenne sich immer mehr in seinem Wert gegenüber der Umgebung und trachte immer mehr nach der Herrschaft über sie, statt nach Vereinigung mit ihr.

Die Grundsätze der Entwicklung sprechen also allem Anschein nach gegen den Animismus. Und dagegen spricht auch noch eine andere Überlegung. Der Wilde soll eine Seele zum Herrn des Himmels, ja selber gleichsam zum Himmel machen: er soll also etwas tun, was seiner täglichen, unmittelbaren Erfahrung direkt ins Gesicht schlägt. Während er im Leben auch vom mächtigsten Häuptling nicht merkte, er könne den Himmel seiner Macht unterstellen, soll er auf Grund einiger zufälliger dunkler Vorgänge diese Erfahrung total vergessen und die Häuptlingsseele sogar noch mit dem Himmel als ihrem Leibe aufs innigste verbinden. Es scheint, so töricht ist auch der Wilde nicht, selbst wenn er seiner Phantasie den weitesten Spielraum läßt: es scheint, als wollte er sprechen: So etwas überlasse ich getrost der sprühenden Phantasie des Kulturmenschen.

Nur das wäre möglich, daß man allmählich den „Seelen"-Charakter eines im Himmel wohnenden Geistes vergessen und sich so einem Geist gegen-

[1] Vgl. Borchert, Der Animismus, S. 8 ff., Freiburg 1900.

über befunden hätte, der einerseits durch die Tätigkeit der Phantasie immer mächtiger wurde und anderseits immer mehr mit dem Himmel verschmolz, bis er schließlich in ihm einen anderen Leib fand. Aber dann ist der Gott nicht mehr auf animistischem Wege entstanden. Dann ist wohl eine anima, eine Seele, der Gegenstand, an dem die Phantasie ihr Können zeigt, aber sie ist nicht mehr der Grund, der sich wirksam bei der Götterbildung geltend macht.

V.

Noch eine Richtung ist zu erwähnen, welche der Phantasie bei der Götterschöpfung eine Hauptrolle zuteilt. Es ist jene, die in allen Religionen, wenigstens in allen historischen Volksreligionen, nichts anderes sieht als unvollkommene metaphysische Versuche oder populär dargestellte metaphysische Wahrheiten. Religion hat nach ihr die Aufgabe, zur Erkenntnis der reinen, philosophischen Wahrheit zu führen. Sobald diese erreicht ist, muß sie als überflüssig und unhaltbar zurücktreten; solange sie aber noch erstrebt wird, muß sie sich hüten, als Trägerin und Verkünderin der Wahrheit, der absoluten Wahrheit aufzutreten, denn sonst zeiht sie sich selbst der Lüge.

Der alte Hegel verficht diese Anschauung, wenn er in den gewöhnlichen Religionen die Idee des Absoluten in sinnlicher Einkleidung gegeben sieht,[1] desgleichen Arthur Drews[2] und desgleichen auch der bekannte Schopenhauer. Religion hat nach letzterem bloß Berechtigung als Volksmetaphysik, als in Allegorie gehüllte Philosophie, nötig, um das rohe Volk zu lenken und zur Wahrheit zu führen.[3] Mit Zunahme der Kultur verliert sie daher stets den Boden, bis sie schließlich kein Existenzrecht mehr hat. „Die Menschheit wächst die Religion aus wie Kinderschuhe, und da ist kein Halt: es platzt."[4] Ja schon heute besteht: „In früheren Jahrhunderten war die Religion ein Wald, hinter welchem sich Heere halten und decken konnten. Aber nach so vielen Fällungen ist sie nur noch ein Buschwerk, hinter welchem gelegentlich Gauner sich verstecken. Man hat sich dieserhalb vor denen zu hüten, die sie in alles hineinziehen möchten, und begegne ihnen mit dem spanischen Sprichwort: Hinter dem Kreuz steht der Teufel."[5] Es ist darum verkehrt, der Religion durch die Wissenschaft Hilfe bringen zu wollen. Denn ihr allegorisches Wesen kann durch Wissenschaft nicht gestützt werden, sondern steht im Gegensatz zu ihr. „Physik und Metaphysik sind ihre natürlichen Feinde. Von Friede und Übereinstimmung reden zu wollen, ist höchst lächerlich, es ist ein bellum ad internecionem. Religionen sind Kinder der Unwissenheit, die ihre Mutter nicht lange überleben. Omar hat es verstanden, als er die alexandrinische Bibliothek verbrannte. Sein Grund dazu, daß der Inhalt der Bücher entweder im Koran enthalten oder aber überflüssig wäre, gilt für albern, ist aber sehr gescheit, wenn nur cum grano salis verstanden, wo er alsdann besagt, daß die Wissenschaften, wenn sie über den Koran hinausgehen, Feinde der Religionen und daher nicht zu dulden seien."[6]

Daß sich hinter dem Wald der Religion heutzutage gelegentlich nur mehr Gauner halten und hinter dem Kreuz der Teufel steht, ist eine so offen-

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. neuen Philosophie, VII², 955 f.
[2] Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, S. 252, Freiburg 1899.
[3] opp. Stuttgart 1897, Bd. II S. 73, 43, 44.
[4] a. a. O. S. 76. [5] a. a. O. S. 77. [6] a. a. O. S. 75 f.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

kundige Verleumdung, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Beachtung verdient nur die Behauptung, Religion habe nur Durchgangs- und Erziehungswert, sei nur populäre, allegorische (phantastische) Einkleidung philosophischer Wahrheiten. Aber ohne Zweifel liegt auch hier ein schwerer Irrtum vor. Wahre Religion will nämlich nicht bloß zur Wahrheit führen, sondern Wahrheit bieten, so gut wie Naturwissenschaft und Philosophie. Deshalb kann sie auch in keinem prinzipiellen Gegensatz zu den profanen Disziplinen stehen.

Nur dann hätte Religion keine objektive Existenzberechtigung, wenn sie nicht Wahrheit bieten *wollte* oder *könnte*. Doch ersteres ist wohl bei keinem Bekenntnis vorhanden, und letzteres hält nicht stand vor einer richtigen Erkenntnistheorie, welche über die Welt hinaus zu einem Gott führt und dem Gott auch die Möglichkeit läßt, sich *nach* der Schöpfung noch zu betätigen und speziell zu offenbaren.

Religion, wahre Religion, braucht also die Wahrheit nicht zu fürchten, weil sie selber Wahrheit vorlegt; wahre Religion braucht vor der Philosophie nicht die Segel zu streichen, da sie gleich ihr auf die Wahrheit schwört. Wahre Religion darf deshalb auch nicht wesentlich mit dem freien Gestalten der Phantasie zusammengebracht werden, weil Wahrheit und Phantasterei unvereinbar sind.

VI.

Religion *muß* also nicht der Phantasie in die Schuhe geschoben werden; ihre Gottheit *muß* nicht der Einbildungskraft Dasein und Leben verdanken. Ja *wahre* Religion *kann* gar nicht in ihr wurzeln. Mag die Religionsgeschichte noch so viele Bekenntnisse aufweisen, in denen Phantasie die Hauptrolle spielt: es spricht nicht dagegen. Selbst wenn nicht *eine* religiöse Anschauung gefunden würde, welche auf anderem Fundament als der Einbildungskraft ruhte: es würde nichts bedeuten. Denn geschichtliche Tatsachen erhärten nicht ein absolutes Seinmüssen, rechtfertigen sich auch nicht *eo ipso* vor Einsicht und Sittlichkeit, sondern lassen stets die Möglichkeit des Anderswoher und des Andersseinsollens offen.

Ist es sonach verkehrt, die Phantasie in notwendige Verbindung mit Gottheit und Religion zu bringen, so geht es doch zu weit, sie völlig davon auszuschalten. Sie kann und soll ein Mittel sein, die religiöse Wahrheit lebendig vor Augen zu führen, das Herz zu erwärmen und zu begeistern. Sie soll sich in Kunst und Dichtung betätigen. Denn wer vermöchte mit guten Gründen deren erhebenden und erzieherischen Wert leugnen? Unter ihren Händen gewinnen die oft trockenen Wahrheiten gleichsam Leben, unter ihrem Schutz behalten historische Vorgänge die Lebenswärme, die ihnen unter der gedankenmäßigen Bearbeitung zu entschwinden droht. Die Religion *erzählt* mir von meinem Endziel, der gotische Dom mit seinem Drang nach den lichten Höhen, nach oben *zeigt* es mir. Die religiöse Geschichte *erzählt* vom Leiden des Erlösers, von den Schmerzen seiner hl. Mutter, von den Qualen und Peinen der Märtyrer, von erhabenen Taten seiner Heiligen und seiner anderen Diener: die Kunst gibt den Gestalten gleichsam Fleisch und Blut und wirkt so unmittelbarer auf unser Inneres. Guido Renis „Ecce homo", Michelangelos Pietà z. B. liefern dafür einen sprechenden Beweis.

Und einen sprechenden Beweis liefern auch die religiösen Dichtungen eines „Stabat mater", „Dies irae" ꝛc.

Man wende nicht ein, Kunst und Dichtung lenken von Gott ab: die tägliche Erfahrung überführt den Einwand der Voreingenommenheit und Unrichtigkeit. Man sage nicht, Kunst und Dichtung treten der Wahrheit nahe und damit dem Wesen der Religion:[1] denn da, wo sie nicht die strikte Wahrheit bieten, machen sie auch keinen Anspruch auf durchgängige objektive Wahrheit, sondern wollen nur eine Wahrheit in freier, aber angemessener Weise erläutern und zu Gemüte führen. Die Tätigkeit der Phantasie begünstigt also hier nicht eine fraus pia, noch viel weniger ist sie eine fraus pia,[2] denn zum Betrug und zur Täuschung gehört immer die Absicht, zu hintergehen. Aber diese fehlt.

[1] Vgl. Schopenhauer, opp. Bd. II S. 20 ff., 77.
[2] a. a. O. S. 25.

Kleine Beiträge

Der geschichtliche Charakter von Gen. 1—3.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

Infolge des am 30. Juni vor. J. ausgesprochenen Urteils der Päpstlichen Bibelkommission über die Auffassung der drei ersten Kapitel der Genesis (s. diese Zeitschrift 1909, 571) wird dieser Frage in den Kreisen unserer Geistlichkeit wieder ein besonderes Interesse entgegengebracht. Gerade recht kommen deshalb, gewissermassen als Kommentar jener Beurteilung, zwei Schriften eines deutschen Mitgliedes jener Kommission, des Breslauer Alttestamentlers Joh. Nikel (1. Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte [Münster, Aschendorff. 0,60 M]. II. Der geschichtliche Charakter von Gen. 1—3 [Wien, Selbstverlag. Buchdruckerei A. Opitz Nachf. Sep.-Abdr. aus den Weidenauer Studien. III. Bd.]. Vermutlich ist die zweite der zwei Broschüren im wesentlichen die deutsche Übersetzung des von N. der Römischen Kommission, bei der bekanntlich die eigentliche Entscheidung in den Händen der ihr angehörigen Kardinäle liegt, eingereichten Gutachtens. Ein längeres Referat wird deshalb manchem Leser dieser Zeitschrift nicht unwillkommen sein.

In Gen. 1—2, 4a und 2, 4b—25 sind zwei verschiedene Schöpfungsberichte nebeneinander gestellt. Diese können wegen ihrer Differenzen nicht auf Offenbarung beruhen, sind aber auch nicht Überarbeitung eines entlehnten außerisraelitischen Mythus. Sie müssen vielmehr als freie Konzeption zweier Autoren angesprochen werden. Ist dies der Fall, so können Gen. 1—2 aber auch nicht in ihren Einzelheiten als streng historisch angesehen werden, „vielmehr haben wir anzunehmen, daß die Autoren den von ihnen aus der prophetischen Predigt als sicher erkannten Satz, daß Gott alles erschaffen, und zwar gut erschaffen habe, in geschichtlicher Form gleichsam auseinandergefaltet, das heißt, daß sie durch historische Ausmalung und Ausgestaltung, bei welchen sie von den naturwissenschaftlichen Vorstellungen ihrer Zeit abhängig waren, die religiösen Grundgedanken anschaulich dargestellt haben. Es bleibt aber dabei die Möglichkeit bestehen, daß gewisse Einzelheiten in den beiden Schöpfungsberichten nicht reine Konzeption des Verfassers beziehungsweise der Verfasser sind, sondern auf der altorientalischen, zum Teil durch die Mythologie beeinflußten Vorstellungsweise beruhen. Sicherlich war die populäre und die dichterische Sprache in Palästina von der naiven Denk- und Vorstellungsweise sowie von dem Mythenschatze des alten Orients nicht unbeeinflußt (D. gesch. Char. S. 37—38). Dies aber nicht etwa so, daß der biblische Autor einen babylonischen Schöpfungsbericht frei bearbeitet hätte, sondern nur so, daß der Autor in den formalen Elementen seiner Darstellung an die Rede- und Vorstellungsweise seiner Volks- und Zeitgenossen sich angelehnt hat. Da Inspiration nicht identisch ist mit Offenbarung, widerspricht diese Auffassung keineswegs dem Inspirationscharakter des A. T. Ebensowenig schließen die sachlichen Differenzen der zwei Berichte hier oder in den anderen vorbehaltlos mit A. Schulz gegen G. Hoberg anerkannten Doppel-

berichten des Pentateuch oder anderer alttestamentlicher Bücher die Inspiration aus. Spannungen erklären sich unbeschadet der mit der Inspiration gegebenen Irrtumslosigkeit der Aussagen des inspirierten Autors auf dem Boden der stillschweigenden Zitierung in Verbindung mit der Berücksichtigung der literarischen Art befriedigend. Damit will N. aber keineswegs den rein natürlichen Charakter der biblischen Schöpfungserzählung behauptet haben. Diese ist vielmehr ihren ewig geltenden religiösen Grundgedanken nach mittelbar als „das Resultat des höchsten geistigen Ringens im Offenbarungsvolke" (D. gesch. Char. S. 12) ein Werk der übernatürlichen Offenbarung, insofern „die Entstehung und Entwicklung des israelitischen Gottesbegriffes auf die göttliche Offenbarung zurückzuführen" ist (S. 40), so daß der biblische Schöpfungsbericht sein Fundament im alttestamentlichen Gottesbegriff hat und mit der übernatürlichen Offenbarung in innerem Zusammenhange steht. Hier wurzelt die Superiorität der biblischen Schöpfungserzählung über alle anderen parallelen Literaturprodukte des Altertums. Anders sind die formalen Elemente der zwei Berichte zu beurteilen. Sie sind auf die natürlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kenntnisse der biblischen Schriftsteller zurückzuführen. Hierher gehören die Vorstellungen vom finsteren, flüssigen Chaos, die Unterscheidung von oberen und unteren Gewässern, die Vorstellung vom Firmament als einem festen Gewölbe, die drei Scheidungen, die Reihenfolge der Werke, die Verteilung der Werke auf sechs Tage, der geozentrische Charakter der Erzählung. Aus der Erzählung der Schöpfung des Menschen rechnet N. zu den materiellen, d. h. religiös mit der Offenbarung in mittelbarem Zusammenhange stehenden Zügen, „daß der Menschenleib aus dem Staube der Erde gebildet und vergänglich ist, daß die Seele ein vom Körper getrenntes, von Gott zum Leibe eigens hinzugeschaffenes Prinzip ist, daß der Mensch seinen geistigen Anlagen nach ein Ebenbild Gottes ist" (D. gesch. Char. S. 41). Alle übrigen Züge in der Erzählung von der Erschaffung Adams und Evas möchte er zu den formalen Elementen zählen, auch „die biblische Erzählung, wonach das Weib aus einer Rippe des Adam gebildet worden sei ... Wahrscheinlich beruht auch dieser Zug des biblischen Berichtes auf freier Konzeption des Verfassers, welcher damit die Wesensgleichheit und die Ebenbürtigkeit des Weibes andeuten und motivieren wollte. Ebenso wie die Bildung des Mannesleibes aus Lehm ein starker Anthropomorphismus und daher als eine freie Geistesschöpfung anzusehen ist, so wird man auch die Bildung des Weibes aus der Mannesrippe als eine Darstellungsform ansehen, durch welche ein ethischer Gedanke eingekleidet werden soll" (D. gesch. Char. S. 42). Demgegenüber ist allerdings unter N. III der Beurteilung der Bibelkommission unter den Punkten, deren „historischer Literalsinn nicht in Zweifel gezogen werden könne", auch aufgeführt „die Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Manne".

Die Untersuchung der Frage, aus welchen Quellen die biblische Erzählung vom Paradies und Sündenfall (Gen. 2, 4b—3, 24) geschöpft sei, führt N. zu dem Resultate, daß die von vornherein wahrscheinlichste Meinung, der biblische Schriftsteller habe eine vorhandene Überlieferung benutzt, gesichert wird durch einzelne Momente des Inhaltes, die direkt auf eine solche volkstümliche Überlieferung hinweisen (so der Name Eden, der Gottesgarten, das Auftreten der Schlange als gottfeindliche Macht und anderes), nicht minder durch die Tatsache, daß „im vorderen Orient Sagen über die glückliche Urzeit des Menschengeschlechts und die Folgen der ersten Sünden vorhanden waren, und zwar Sagen, welche der biblischen Erzählung in wichtigen Momenten außerordentlich nahestehen" (D. gesch. Char. S. 72). Mit der These, daß die biblische Paradieseserzählung auf einer volkstümlichen Überlieferung beruht, will N. aber keineswegs die mythische, sondern lediglich die folkloristische (Seb. Euringer) Auffassung vertreten. Daß die biblische Erzählung dem Kerne nach historisch sein muß, beweist N. aus der

Übereinstimmung der parallelen Sagen in sehr wichtigen Zügen, die sich am einfachsten von einer aus der Urzeit stammenden Überlieferung aus erklären lassen, deren Kern dann historisch gewesen sein muß. Besonders bürge aber für die Wahrheit des religiösen Gehaltes der Paradieseserzählung die Erwägung, daß es sich in dem Kerne dieser Erzählung um die historischen Grundlagen und Voraussetzungen unserer Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott handelt, die für die christliche Weltanschauung unentbehrlich sind, so daß wir zu der Annahme gedrängt werden, Gott habe es so veranstaltet, daß wir die unentbehrliche Auskunft über diese Grund- und Kernfragen am Anfange der Heiligen Schrift finden. Zur Erläuterung oder Einkleidung dieser religiösen Ideen konnte der biblische Schriftsteller sich aber gewisser formaler Elemente bedienen, die der Volksüberlieferung entstammten. „Die Traditionen aus der Urzeit mußten selbstverständlich allmählich die Spuren der geistigen Eigenart und der kindlichen Auffassung jener Geschlechter und Völker tragen, von denen sie überliefert wurden. Die Providenz hat aber dafür gesorgt, daß der wesentliche Gehalt dieser Traditionen durch diese menschlich unvollkommene Art der Überlieferung nicht geändert wurde und daß der alttestamentliche Schriftsteller befähigt war, die religiösen Grundgedanken und die Tatsachen dem Wesen nach richtig darzustellen" (D. gesch. Char. S. 74). Als zum religiösen Kern gehörig und darum als historisch haben zu gelten: „a) Die ersten Menschen lebten anfangs glücklich und wegen ihrer sittlichen Reinheit in beglückender geistiger Verbindung mit Gott; sie waren frei von körperlichen Beschwerden und waren dem Tode noch nicht unterworfen. b) Die gottwidrige Macht aber verführte sie zur Übertretung eines von Gott ihnen ausdrücklich gegebenen Gebotes. c) Die erste Folge der Sünde war das Eintreten des Schuldbewußtseins und der Verlust der göttlichen Huld und Gnade. d) Als Strafen wurden über die ersten Menschen die körperlichen Beschwerden und die Sterblichkeit verhängt. e) Das ganze Menschengeschlecht sollte nunmehr dem Ansturm der gottwidrigen Macht ausgesetzt sein, und zwar so lange, bis der Weibessame dem Schlangensamen den Kopf zertreten haben würde" (D. gesch. Char. S. 75).

Bruchstück einer Petrusapokalypse.

Von Joseph Schäfers, Merseburg.

Unter obigem Titel veröffentlicht Oskar v. Lemm in „Koptische Miszellen LI—LXI" (Bulletin de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg 1908, 1323 ff.) ein Fragment eines koptisch-sahidischen Textes, das Beachtung verdient. Wir lassen hier die Übersetzung des Herausgebers folgen. Was er ergänzt hat, setzen wir in eckige Klammern, unsere eigenen Noten geben wir als Anmerkungen.

Der koptische Text steht auf einem Blatt einer Pariser Handschrift, Vorder- und Rückseite tragen je zwei Kolumnen. Recto, linke Kol.: 4 Zeilen fehlen ganz, Z. 5—15: sind nur Worte und Wortteile erhalten, die einstweilen kaum ergänzt und ersetzt werden können. Z. 16 ff. „... in meiner [Herrlich]keit mit mir. Da sprach Petrus [zu ihm], nicht wissend, [daß] es Christus[1] sei, also: Du[2] bist von edlem Geschlechte (εὐγενής), denn (γάρ) [du offen]barst, [daß] du ein König bist nach (κατά) der Weise ... wie du bist"[3]. Zeile 25—32 fehlt. Rechte Kolumne: [Spricht][4] Jakobus zu ihm: Sage[5] uns die Wahrheit, damit wir sie kennen. Da begann Christus[6] sein Antlitz zu enthüllen, er lächelte und rief aus: Kommt zu eurem Lehrmeister Christus und eurem Vergelter in Wahrheit, welcher geben wird seinen Nachfolgern (διάδοχος) große[7] Ehren außer (χωρίς) Lohn, damit ich euch wissen lasse, o (ὦ) meine heiligen Apostel (ἀπόστολος), daß die Leiden, welche ihr erdulden[8] werdet in dieser[9] Welt (κόσμος), nicht wert

sind einer einzigen Stunde im Himmelreiche[10]. Und sogleich wurden offenbar alle Gerechten (δίκαιοι) auf dem Berge, jene welche gewesen waren von Adam an bis Christus. Sie standen da in Kleidern, welche leuchteten wie das Licht, so daß (ὥστε) Petrus und Jakobus kamen und ausriefen, indem sie sprachen: Du bist Verso, linke Kol.: unser König und Herr, du bist unser Vergelter in Wahrheit. Und der Herr stand ihnen bei,[11] indem er also sprach: „Steh auf o (ὦ) Petrus mit[12] Jakobus und vollende[13] den Dienst (διακονία), mit welchem man[14] dich betraut hat." Sogleich standen sie auf und sahen den Berg leuchten wie die Sonne, während Kränze auf dem Kopfe (!)[15] der Gerechten (δίκαιοι) waren und ein Engel (ἄγγελος) über einem jeden einzelnen der Gerechten (δίκαιοι) stand, welche[16] die Kränze über ihren Köpfen hielten. Spricht Petrus zu Jesus: Mein Herr, wer sind diese, welche alle mehr leuchten als die Sonne, oder (ἢ) wie viele Sonnen sind in den Himmeln? Spricht Jesus zu ihnen: es sind keine Sonnen[17] ... rechte Kol. Z. 1—4 fehlt, 5 und 6 enthalten zwei bezw. vier Buchstaben. 7 ff.: mehr als (παρά) [alle Leiden[18] die sie [erduldet] haben durch[18] die Menschen zu jener[18] Stunde, als man sie hinausbrachte aus [der Welt] in der Stunde [ihres Todes] v. 14 und 15,[19] bis auch ihre Freunde vollenden[18]. Diese habe ich auserwählt und sie kommen zu mir und[20] ich führe sie an einen [Ort] des Jubels in den Regionen[18] (τόπος) der Herrlichkeit,[21] dem kein anderer gleichkommt. Spricht ... Z. 25 ff. fehlt.

[1] l.: Jesus; so der koptische Text (k. T.).

[2] Hinter dem „du" ergänzt Lemm mit Recht ein zweites „du", das zur Verstärkung des ersten dient; etwa: „du fürwahr".

[3] Von dem κατά bietet k. T. nur κα. „Weise, wie du" ist Ergänzung von Lemm, nur noch „es" im Akkus. steht da.

[4] besser: „sprach"; so auch überall, wo im folgenden „spricht" steht.

[5] besser: „lehre", „zeige".

[6] k. T. (wie überhaupt im Kopt.): der Christus.

[7] „große" bietet k. T. nicht.

[8] wörtlich: „empfangen", „aufnehmen".

[9] k. T.: „der".

[10] wörtlich: „Königreich der Himmel".

[11] besser: „reichte ihnen die Hand" oder: „faßte sie bei der Hand".

[12] mit [13] genauer: „tu", „verrichte".

[14] wörtlich: „sie dich betraut haben"; das ist im Kopt. der gewöhnliche Ausdruck des Passivs; also hier: „womit du betraut worden bist".

[15] Lemms Rufzeichen soll anzeigen, daß der Singular im k. T. wirklich steht; im Kopt. wenigstens sollte man den Plural erwarten.

[16] sie!

[17] Der Lemmsche Text bietet: „Es sprach Jesus zu ihnen: Jesus zu ihnen:" Wohl Dittographie!

[18] Einzelne Buchstaben ergänzt, die Übersetzung dürfte den beabsichtigten Sinn wiedergeben oder auch gesichert sein.

[19] Lemm gibt einen zur Hälfte ergänzten koptischen Text dieser beiden Stichen, die er aber wohl aus Versehen) nicht übersetzt. Man müßte die Stichen wiedergeben: „Danach empfingen sie diese Ruhmeskränze".

[20] im k. T. der Konjunktiv; besser: „damit (sie zu mir kommen und ich sie führe)".

[21] vom Komma bis zum Satzpunkte mehrfach ergänzt. Den Sinn dürfte Lemm getroffen haben.

Die Bemerkungen zu der Übersetzung des Herausgebers mögen zum Teil kleinlich erscheinen, aber ich habe sie gegeben, damit auch der des Koptischen Unkundige ein philologisch möglichst genaues Bild des Textes hat. Es sei noch darauf hingewiesen, daß die eingeklammerten griechischen Worte im k. T. selber vorhanden sind.

„Die Frage, ob unser Bruchstück zu der griechischen Petrusapokalypse gehört, wage ich nicht zu entscheiden, doch wird sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesen beiden Werken kaum bestreiten lassen." So v. Lemm (a. a. O. 1324). Darüber ein

paar Worte! Zur griech. Petrusapokalypse (vgl. „Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus" von Adolf Harnack, 2. A., Leipzig 1893, u. Apocrypha I von Erich Klostermann, Bonn 1903) gehört unser Stück gewiß nicht. Um nur einiges anzuführen! In der griechischen Petrusapokalypse wird ausnahmslos in der ersten Person erzählt, z. B. „wir gingen, wir beteten, wir sahen; ich trat herzu und sprach ich sah usw." Im Lemmschen Bruchstück dagegen wird in der dritten Person erzählt, niemals in der ersten. Hier handelt es sich, soweit wir sehen können, um die zwei Jünger Petrus und Jakobus, dort aber um die zwölf: „Wir die zwölf Jünger aber gingen" oder um Petrus allein. Anderseits läßt sich eine gewisse Verwandtschaft beider Stücke nicht verkennen. Beide enthalten z. B. die Vision der Gerechten auf einem Berge, doch mit mehrfachem Unterschiede, wovon ich nur erwähne, daß im koptischen Bruchstücke alle Gerechten von Adams Tagen bis Christus in Verklärung sich den Augen der Jünger zeigen, wogegen in dem griechischen Fragment nur zwei erscheinen. Harnack (a. a. O. 83) glaubt, daß wahrscheinlich die griechische Apokalypse in die Zeit des irdischen Lebens Jesu fallen soll, und er macht auf die Analogie mit Matth. 17, 1 ff. und 2 Petr. 1, 16 ff. aufmerksam. Auch ich bin der Ansicht, daß die unter dem Namen Petri gehende apokalyptische Literatur auf Grund dieser Stellen in Schwang gekommen ist und Züge von dort entlehnt hat. Das koptische Bruchstück aber will nach Jesu Fortgang spielen, wenigstens nach seiner Auferstehung; denn Petrus erkennt Jesus nicht (cf. Luk. 24, 13 ff.; Joh. 21, 5 ff.). Ferner spricht Jesus von „seinen Nachfolgern" — wohlgemerkt *διάδοχος*, nicht *ἀκόλουθος*.

Dritter Internationaler Kongreß für häusliche Erziehung (Brüssel, 21.—25. August 1910).

Von Dr. Hermann Müller, Professor der Theologie, Paderborn.

Im Jahre 1905 fand zu Lüttich eine von deutscher Seite damals ziemlich wenig beachtete Weltausstellung statt. Sie bot für den Pädagogen mancherlei Interessantes.[1] Bei Gelegenheit dieser Weltausstellung wurde auch ein internationaler Erziehungskongreß — der erste seiner Art — abgehalten. Auf dem zehnten Caritastage in Dortmund referierte der Reichstagsabgeordnete Lehrer Sittart von Aachen darüber (4. Okt. 1905); sein Bericht ist s. Z. in der „Caritas" veröffentlicht worden.[2] Etwa 1200 Teilnehmer hatten sich zu diesem Erziehungskongreß zusammengefunden. 20 auswärtige Regierungen, darunter z. B. Japan, waren auf ihm vertreten. Aus Deutschland kamen verhältnismäßig sehr wenige Interessenten; am Eröffnungstage waren nur 20 Teilnehmer aus Deutschland angemeldet. Über 250 Fachgelehrte hatten zu diesem Kongreß Referate eingesandt; sie liegen in acht Bänden gesammelt vor. Es ist kein Zweifel, daß diese internationale Tagung sehr viele Anregungen gab. Und ebenso zweifellos ist es, daß die Vertreter der katholischen Weltanschauung allen Grund haben, bei derartigen Veranstaltungen nicht müßig zur Seite zu stehen, sondern wenn irgend möglich wirksam und entschieden mitzuarbeiten.

Ein zweiter internationaler Erziehungskongreß wurde 1906 in Mailand abgehalten. Wenn ich recht sehe, wurde er in Deutschland noch viel weniger beachtet als die Lütticher Tagung. Leider —.

[1] Vgl. den Artikel von Dr. Hans Schmidkunz „Lütticher Ausstellungspädagogik" in: Kathol. Zeitschrift für Erziehung und Unterricht (Düsseldorf), 1906, 15—25 und 59—70, und in: Pädagogisches Archiv (Braunschweig), 1906, 1—18.

[2] 1906, 157—64.

Nun soll anläßlich der Brüsseler Weltausstellung 1910 wiederum ein „Internationaler Kongreß für häusliche Erziehung" tagen, und zwar zu Brüssel in der Zeit vom 21.—25. August 1910. Diesmal müssen die deutschen Katholiken in stattlicher Anzahl dabei sein.[1]

Der Kongreß umfaßt fünf Sektionen: 1. Das Studium des Kindes (Eigenschaften, Fehler, Neigungen, Körpermessungen, Unterricht, sitzende Lebensweise, experimentelle Psychologie, Furcht beim Kinde, Kinderselbstmord, erbliche Fehler); 2. Erziehung in der Familie (Allgemeines über Notwendigkeit, richtigen Begriff, Kinderspiele, Sparsamkeit, Gesundheit, Kleidung, Wohnung; Erziehung vor dem schulpflichtigen Alter; während des schulpflichtigen Alters; nach der Schule); 3. Anormale Kinder (Klassifizierung, Erziehungsmethoden, Lehrpersonal); 4. Verwandte Bestrebungen zugunsten der Kindererziehung (Ferienkolonien, Tuberkulosebekämpfung, Antialkoholbestrebungen, Kinderschutz, Krippen, Säuglingsheime, Lebensversicherungen, Jugendgerichtshöfe); 5. Bibliographie (Schriften, Zeitschriften, Artikel; in je drei Exemplaren einzusenden nach Möglichkeit).

Das sind einige ganz kurze Andeutungen aus dem sehr reichhaltigen Programm des Kongresses. Schon aus diesem unvollständigen und gedrängten Überblick über die Kongreßarbeiten wird man seine Wichtigkeit ermessen. Eine Reihe von angesehenen Persönlichkeiten Deutschlands hat sich bereits zu einem „Deutschen Nationalkomitee für den 3. Internationalen Kongreß für häusliche Erziehung, Brüssel 1910" zusammengeschlossen (Protektorin: Prinzessin Ludwig Ferdinand von Bayern; Ehrenmitglied: Herzog Engelbert von Arenberg).

Es ist zunächst wünschenswert, daß baldmöglichst geeignete Referate (nicht über 5 Seiten oder 2000 Wörter) eingeliefert werden; jeder Bericht soll von einem kurzen Überblick (Maximum 20 Zeilen) begleitet sein.[2] Die Berichte sollen vor dem Kongreß gedruckt werden. Über die Aufnahme entscheidet das Büro des Kongresses.

Es liegt zudem im Interesse der Sache, daß von unseren Freunden eine recht große Zahl persönlich teilnimmt. Vielleicht wird aus diesem Anlasse gern der eine oder andere für seine Ferienreise Brüssel in Aussicht nehmen. In der Deutschen Mission zu Brüssel arbeiten die Oblatenpatres (Superior P. Leyendecker O. M. I., 19 rue Plétinckx) mit großem Eifer. Möge es ihnen vergönnt sein, zum Erziehungskongresse viele deutsche Landsleute begrüßen zu können.

[1] Beitrag für Teilnehmer 10 Francs (mit Berechtigung zum Empfang eines Exemplars der Reden und Berichte). Meldungen an M. Pien, 44 rue Rubens, Bruxelles, oder (für Deutschland) an Frl. Th. Felten, Cöln a. Rh., Dagobertstr. 12.

[2] Adresse wie in Anm. 1.

(30. 12. 09.)

Erlasse und Entscheidungen

I. Aus Heft 20 und 21 der Acta Apostolicae Sedis teile ich folgendes mit:

1. Acta Pii PP. X.

Päpstliche Schreiben ergingen u. a. an den Titular-Erzbischof von Cycicus J. F. Battaglia in Sachen der **schweizerischen Bischofskonferenz** (S. 787 f.[1]) und an Kardinal J. Katschthaler von Salzburg zur Förderung der Gründung einer **katholischen Universität** in Salzburg (S. 788 f.).

Ein vom 15. Dezember 1909 datiertes Motuproprio des Papstes (S. 801 f.) verfügt die Vereinigung (unio et incorporatio) des religiösen Institutes der „Filii sacrae Familiae" mit der Kongregation der Clerici regulares, die unter dem Namen **Theatiner** bekannt ist.

Durch Apostolisches Schreiben vom 22. November 1909 wird die **theologische Fakultät in Pisa** neu eingerichtet und dem Erzbischof von Pisa das Recht gegeben, die akademischen Grade einschließlich des Doktorates in der Theologie zu verleihen (S. 802—5).

Ein herzlich gehaltenes päpstliches **Dankschreiben** an Kaiser Wilhelm II. für die Glückwünsche anläßlich des 25jährigen Bischofs-jubiläum des Hl. Vaters wird S. 809 veröffentlicht; desgleichen z. B. ein ähnliches Schreiben an die Kardinäle Kopp und Fischer, die mit der Fuldaer Bischofskonferenz dem Papste ihre Glückwünsche ausgesprochen hatten (S. 809 f.).

In dieser Zeitschrift (1909, 741) war bereits Mitteilung gemacht von der neuen Benennung der sog. **Franziskaner** als Ordo Fratrum Minorum ab Unione Leoniana. Durch ein Schreiben vom 15. Dezember 1909 an den Kardinalpräfekten der s. Congregatio de religiosis bestimmt Pius X. drei Fälle, in denen die Kongregationen für die Franziskaner diese längere Bezeichnung anzuwenden haben, um Zweifel und Mißverständnisse auszuschließen. In anderen Fällen kann von den Kongregationen die einfache Benennung Fratres Minores usf. beibehalten werden (S. 813 f.).

2. S. Congregatio Consistorialis.

31. Oktober 1909 (S. 791 f.). Die Freunde der **Kirchenmusik** wird die Verfügung interessieren, durch die am genannten Tage das Chorknabeninstitut an der Metropolitankirche zu Vercelli erweitert und seinem Zwecke näher gebracht wird. Bei dieser Gelegenheit erwähnen wir ferner das S. 785 veröffentlichte päpstliche Schreiben an die Leiter der „Manécanterie des petits chanteurs à la croix de bois". Aus beiden Urkunden ergibt sich von neuem das große Interesse, das Papst Pius X. der Kirchenmusik und zumal der Verwendung von Knabenstimmen im Kirchengesang entgegenbringt.

H. Müller.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

II. Liturgisches.

1. Litterae Apostolicae.

17. August 1909 (S. 781). Die Kathedrale von Konstantinopel wurde zum Range einer **Basilica minor** erhoben.

28. August 1909 (S. 782). Die Mariä-Rosenkranz-Kirche in Buenos-Aires erhielt dieselbe Rangerhöhung.

7. Oktober 1909 (S. 784). **Ablaßerteilung** an die in der Diözese Gurk errichtete Sodalität sub titulo „Missionis iuvenum, puellarum et patrum matrumque familias".

2. S. Congregatio Rituum.

10. November 1909 (S. 793). Für die Feste Pretiosissimi Sanguinis D. N. I. Chr. (Dom. I. Iulii), Ss. Nominis B. M. V. (Dom. infra Octav. Nativit. B. M. V.) und Septem Dolorum B. M. V. (Dom. III. Sept.) wurde die Aufnahme je einer neuen 9. Lektion in das **Brevier** angeordnet, welche im Falle der Verlegung des Festes auf einen Wochentag zu beten ist. — Außerdem wurde die Aufnahme kleiner Zusätze verfügt zur 6. Lektion der Offizien des hl. Johannes Chrysostomus (27. Jan. — „Hunc vero praeclarissimum universae Ecclesiae Doctorem Pius decimus Pontifex maximus coelestem oratorum sacrorum patronum declaravit atque constituit") und des heil. Franziskus Xaverius (3. Dez. — „Pius autem decimus ipsum sodalitati et operi Propagandae Fidei coelestem patronum elegit atque constituit").

10. November 1909 (S. 795). Für das römische **Martyrologium** wurden Eintragungen vorgeschrieben für den 27. Januar (Joh. Chrysostomus), den 6. und 7. März (Perpetua und Felizitas), den 15. März (Klemens Hofbauer), den 23. März (Jos. Oriol) und den 3. Dezember (Franziskus Xav.).

12. November 1909 (S. 796). Zu dem Priorat Weltenburg der bayrischen Benediktiner-Kongregation gehört die nichtinkorporierte Pfarrei Weltenburg mit vier Filialen. Auf Anfrage, ob in einer dieser Filialen (Staubing), welche unter Vorbehalt aller pfarramtlichen Funktionen für den vom Orden gestellten Administrator der Pfarrei Weltenburg von einem Weltpriester der Diözese Regensburg verwaltet wird, für die Zelebration der hl. Messe das **Kalendarium** des Klosters Weltenburg oder das der Diözese Regensburg zu befolgen sei, wurde entschieden, daß erstgenanntes maßgebend sein soll.

12. November 1909 (S. 797). Auf Anfrage aus Port-au-Prince (Haïti) wurde entschieden, daß eine aus sog. coementum armatum (**Eisenbeton**) konstruierte Kirche nach dem Ritus des römischen Pontifikale konsekriert werden darf „dummodo duodecim crucium loca et postes ianuae principalis sint ex lapide".

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Besprechungen

Meyer, Dr. Hans, Privatdozent der Philosophie an der Universität München, **Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles.** Bonn 1909, Peter Hanstein. 154 S. ℳ 3,00.

Der Entwicklungsgedanke beherrscht wie wenige andere zurzeit alle Gebiete der Wissenschaft und wird bekanntlich vielfach als die modernste wissenschaftliche Errungenschaft gepriesen. Es war daher eine dankenswerte Aufgabe des Verfassers, den alten Fürsten der Philosophie auf diese Idee hin einer Untersuchung zu unterziehen. Echt methodisch und mit Würdigung der geschichtlichen Zusammenhänge erörtert M. zuerst nach einer kurzen Einleitung die voraristotelischen Philosophen und weist schon dort, wenigstens bei einigen Vorgängern des Stagiriten, die Verwendung des Entwicklungsgedankens nach, so bei den alten Joniern, deren letztes Erklärungsprinzip der Welt „das Leben" als solches schon den Begriff der Entwicklung involviert. Auch bei den Pythagoräern finden wir denselben Begriff schon, indem dort der Weltprozeß als eine „mathematische Entwicklung" erscheint, wobei die mathematischen Prinzipien zugleich als stoffliche Grundlage des Weltganzen betrachtet werden (S. 23). Die Eleaten dagegen sind prinzipiell Gegner des Entwicklungsgedankens, ebenso die jüngeren Naturphilosophen, deren „mechanische Entwicklung" den teleologischen und damit den eigentlichen Entwicklungsgedanken offenbar ausschließt (30). Bei Plato haben wir als Charakteristikum „das Emporstreben kraft eines inneren Triebes zum vorgesteckten Ziele hin" (41) und in diesem — in der platonischen Auffassung freilich noch immer nur analogen — Sinne das Entwicklungsprinzip. „Aristoteles ist der Erste gewesen, der bewußt den Entwicklungsbegriff im eigentlichen Sinne des Wortes in sein System eingeführt und zu einem Fundamentalbegriff seiner Weltbetrachtung gemacht hat" (51). Diesen Hauptsatz erläutert der Verf. nun, indem er den Entwicklungsgedanken in der gesamten aristotelischen Philosophie als dominierend nachweist, speziell in der Naturphilosophie und zwar in der organischen Natur, in dem aristotelischen Werdebegriff in seiner Anwendung auf das Naturganze und in seiner Bedeutung für die aristotelische teleologische Weltanschauung; dann weiter in der Erkenntnislehre und Ontologie, in der Psychologie und auf kulturellem Gebiete. Es ist nicht möglich, hier die lichtvollen Erörterungen und Nachweise des Verfassers im einzelnen anzuführen. Mit wachsendem Interesse folgt man dem kundigen Führer durch alle einzelnen Gebiete der aristotelischen Philosophie und bewundert die tiefe Einsicht des Stagiriten in ein Erklärungsprinzip, welches zwar als neuestes gepriesen wird, dessen Wesen und Wert jedoch schon von dem großen Altmeister der philosophischen Wissenschaft so völlig durchschaut wurde.

Das vorliegende Werk ist mit Freude zu begrüßen. Wie es ein neuer Beweis der philosophischen Größe des Aristoteles ist, so erweist es auch den gelehrten Verfasser als guten Kenner sowohl der aristotelischen Philosophie im allgemeinen, wie der einschlägigen Materie im besonderen.

B. Funke.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Seit mehreren Jahren stehen die Beziehungen Israels zu Babel einseitig im Vordergrunde. Aber auch die Beziehungen zu Ägypten harren der näheren Erforschung. Nicht nur die altägyptische Propheten- und Weisheitsliteratur hat neue Probleme gebracht, auch die geschichtlichen Bücher rufen den Forschern ihr „Her zu uns" zu. Für Genesis und Exodus hat Heyes-Bonn die biblischen Texte nach der ägyptologischen Seite am besten erklärt. Für Kön. und Chron. nebst den einschlägigen Stellen der Propheten hat A. Alt-Greifswald das, was wir heute nach der politischen Seite über Israel und Ägypten aus den biblischen, ägyptischen und assyrischen Quellen wissen können, verarbeitet in seiner wertvollen Monographie **Israel und Ägypten** (Leipzig 1909, Hinrichs, M 2,40. Beitr. z. Wiss. v. A. T., herausgeg. v. R. Kittel, H. 6). Das Resultat der unter den Stichworten Schoschonk und Salomo, Assyrer und Äthiopen, Necho und Nebukadnezar geführten Untersuchungen für die Geschichte des Gottesreiches faßt A. in dem Satze zusammen: „Gerade an dem Gegensatz gegen jene verblendete Neigung des israelitischen Volkes und seiner politischen Führer (sich immer wieder an Ägypten anzuschließen), kam in der Reihe der prophetischen Männer von Hosea bis zu Jeremia und Ezechiel die Gewißheit zu steigender Entfaltung, daß das Reich Gottes auf Erden sich nicht auf den schwankenden Fundamenten der Politik, sondern allein auf dem unerschütterten Grunde des Glaubens erbauen darf" (S. 102).

Einer der wichtigsten Kodizes des griechischen Sirachtextes ist cod. Vaticanus 346 (Holmes und Parsons 248) als hervorragendster Zeuge des dem kürzeren Texte der alten Majuskelkodizes gegenüberstehenden umfangreicheren Textes der mit der Komplutenser Polyglottenbibel gebenden Zeugengruppe, zu der auch die altlateinische und die syrohexaplarische Übersetzung gehören. Seither war man für diesen Kodex auf die Komplutenser Polyglottenbibel angewiesen, die ihm in der Regel, aber nicht immer folgt. Eine Separatausgabe der Handschrift war deshalb schon lange nötig und schon vor Jahren durch die Cambridge University Press angekündigt. Sie erscheint jetzt, besorgt durch J. A. A. Hart Ecclesiasticus. The Greek Text of codex 248. Edited with a textual commentary and Prolegomena. Cambridge, University Press. XVIII u. 228 S.), als Nachzüglerin in der reichen, durch die Wiederauffindung des größten Teiles des hebräischen Sirachtextes (1896—1900) gerufenen Sirachliteratur. Die Ausgabe ruht auf Photographien der Handschrift. Sie ist eine korrekte, wie vergleichende Proben mit in meinem Besitze befindlichen Photographien zeigen, die mir im vorigen Jahre Herr Professor Dr. Linneborn hierselbst besorgt hat. Außer dem Abdruck des Textes des Kodex enthält Harts Buch aber noch eine Kollation des cod. B. und der syrohexaplarischen Übersetzung (S. 75—88), einen textkritischen Kommentar (S. 89—228)

und umfangreiche Prolegomena (der Prolog S. 251—71, die pharisäische Rezension S. 272—320, die Zitate des Clemens Al. S. 321—45, der Konflikt der rivalisierenden griechischen Versionen S. 346—701). Diese Arbeiten veranlaßten die bedauerliche Verzögerung des Erscheinens des Buches von 1900—1909 zum Schaden der Sirachforschung. H. setzt die Entstehung des Buches und seiner Übersetzung wieder in das 2. Jahrhundert v. Chr. Der jüngere Sirach sei 247 v. Chr. nach Ägypten gekommen. Das Plus der Komplutensischen Zeugengruppe gehe auf pharisäische Bearbeitung, wahrscheinlich nicht eines einzelnen, sondern einer Schule zurück. Der Vorgänger der Unzialkodizes habe einen Teil eines solchen Werkes gebildet wie die Hexapla des Origines. Diese Hauptthesen des Verf. verdienen jedenfalls die gründliche Erwägung der Sirachforscher. Ref. gedenkt anderswo Stellung zu ihnen zu nehmen.

Sehr viel verspricht der Titel des Buches von A. Lémann-Lyon **Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël** (Lyon, Paris, E. Vitte, 467 S.). Der Zensor attestiert dem Verfasser, daß schon sein Name die beste Garantie dafür sei, daß das Buch eine untadelige Doktrin enthalte, und schreibt weiter: „Ich bin glücklich, hinzuzufügen, daß ich in diesem Bande dieselben Eigenschaften gefunden habe, die die anderen Schriften des verehrten Professors auszeichnen. Denselben Ton der Frömmigkeit, dieselbe Achtung vor der Heiligen Schrift, dieselbe Liebe zur Kirche, denselben apostolischen Eifer." Diese Elogen macht sich Erzbischof Kardinal Coullié zu eigen. Der Verf. will das Problem lösen, daß Israel, obwohl das Volk der Erwartung und im unaustilgbaren Besitze der Ideen des künftigen Messias, trotzdem den Messias nicht anerkannt hat. Er behandelt zu diesem Zwecke in vier Teilen die folgenden Punkte: 1. Entstehung und Entfaltung der messianischen Idee in Israel, 2. Alteration dieser Idee oder Invasion der Finsternis infolge der Tätigkeit Satans seit dem Exil, 3. Fortsetzung dieser Alteration in der Zeit Jesu Christi und dessen Verwerfung, 4. Bekehrung Israels in der Endzeit. Zahlreiche Zitate aus den Targumim, dem Talmud, Raymundus Martinus (so heißt er, nicht Martini), Schoettgen sind allerdings übernommen — von ihrer Nachprüfung sehe ich ab —, die neuere exegetische Literatur ist dagegen kaum herangezogen. Verf. läßt es an der nötigen Kritik fehlen. Er schreibt noch Jehova. Die Legende vom Wettstreit der drei Leibpagen des Darius über das Mächtigste (III. Esdr. c. 3—4) wird für geschichtlich gehalten, ebenso die Legende von der Errichtung des Kreuzes über der Asche Adams. Die Auffassung der Gottessohnschaft des Messias im Sinne der natürlichen Gottessohnschaft steht am Anfange der Geschichte der Messiasidee in Israel. Das gewöhnliche Volk hatte zwar nur eine konfuse Idee von derselben, weil seine Lehrer nur auf eine geheimnisvolle Weise und mit mehr oder minder verborgenen Bezeichnungen von ihr redeten. „Die Patriarchen, Propheten und in der Heiligkeit fortgeschrittenen Männer haben (aber) eine klare Kenntnis der heiligen Dreifaltigkeit und der Gottheit des Messias gehabt" (S. 284). Ebenso war den Hohenpriestern, Priestern und Gelehrten Israels eine, wenn auch minder vollkommene explizite Kenntnis der heiligen Dreifaltigkeit und der Gottheit des Messias eigen. Diese zwei Sätze werden a priori unter Berufung auf Thomas von Aquin festgelegt, der zweite dann auch exegetisch zu begründen versucht durch Besprechung von auf die Trinität bezüglichen Texten, worunter auch Gen. 1, 1 figuriert wegen der Konstruktion des Plurals אֱלֹהִים mit dem Singular בָּרָא, und von auf die Gottheit des Messias bezüglichen Schriftstellen. Die altorientalische Heilandserwartung findet nicht die so zeitgemäße Vergleichung mit der israelitischen. Ref. denkt sich eine „vollständige Geschichte der messianischen Idee bei dem Volke Israel", wie wir sie sehr notwendig brauchten, ein wenig anders.

In K. A. Leimbachs Biblischen Volksbüchern erschien als 6. H. **Die Psalmen, Zweiter Teil: 76–150** (Fulda 1909, Fuld. Akt.-Dr., ℳ 1,50). Auch dieses Heft wird als Volksbuch seine Dienste tun; vgl. 1909, S. 301 dieser Zeitschr.

Unseren Biblischen Zeitfragen Nikels und Rohrs stehen auf protestantischer Seite drei der Aufklärung über biblische Fragen gewidmete Unternehmungen gegenüber, die weit links stehenden Religionsgeschichtlichen Volksbücher Schieles, die konservativ gerichteten Biblischen Zeit- und Streitfragen Kropatschecks und die noch konservativere Sammlung des Pfarrers Rump (Bremen-Seehausen) Für Gottes Wort und Luthers Lehr! (Gütersloh, Bertelsmann). Aus der letztgenannten Sammlung liegen mir zwei Hefte vor, die beide der Palästinakunde gewidmet sind, beide einem längeren Aufenthalt ihrer Verfasser im Heiligen Lande ihre Entstehung verdanken. Das erste von Pfarrer J. Böhmer verfaßte führt den Titel **Heilige Stätten im Lande der Bibel** als Gottes Zeugen in Geschichte und Gegenwart gewürdigt (ℳ 1,20). Verf. behandelt Emmaus, die Wüste, Anathoth, Silo, Sichem, Samaria, Nazareth, der Tabor, der Genesareth-See, Cäsarea Philippi, der Jordan, Jericho. Die Darstellung geht vielfach in die literarische Art der Predigt über. — Die zweite Schrift, **Einst und Jetzt im Heiligen Lande** (ℳ 0,80), ist von Pastor O. Eberhard. Verf. bietet 35 lose Skizzen über den Schirokko, Ernten, Pflug, Tierquälerei, Hunde, Milch und Honig, Schafskleider, Putz, Aberglaube u. a.

A. Schulz-Braunsberg **Die heiligen Schriftsteller und ihre Quellen** (Bibl. Zeitschrift 1909, S. 225–34) legt die Schwierigkeiten der Abwälzung der Verantwortung für die Aussagen von den biblischen Schriftstellern auf ihre Quellen dar (citationes implicitae). Er schließt: „Diese Ausflucht ist im wesentlichen dasselbe wie die köstlichen Versuche, in Gn. 1 die Kant-Laplacesche Hypothese und die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaften hineinzwängen zu wollen."

Die posthume Abhandlung **Der Bibelkanon des Flavius Josephus** (ebendas. S. 235–44) von W. Fell behandelt die Stellung des Josephus zu den deutero-kanonischen Büchern. Flavius Josephus kennt die deuterokanonischen Bücher ihrem Inhalte nach, benutzte I. Makk., die Zusätze zu Esther und Daniel. Über die zwischen den palästinensischen und hellenistischen Juden bestehende Differenz bezüglich des Umfangs des biblischen Kanons äußert er sich auf diplomatisch vorsichtige Art.

In einer interessanten etymologischen Studie **Der Name Mirjam** (ebendas. S. 245–51), in der auch für eine Reihe anderer biblischer Eigennamen etwas abfällt, verwirft H. Grimme Freiburg (Schw.) die bei uns am meisten verbreitete Deutung als „wohlbeleibt" = schön im orientalischen Geschmack (O. Bardenhewer). G. erklärt Mirjam (= Maria) von den Namen der südarabischen Denkmäler aus als theophor. Das Wort sei zusammengesetzt aus rajam und chumi (Schwund von ח, Verkürzung des suffigalen i zu i) und bedeute „Mein (göttlicher) Verwandter ist der Hohe". N. Peters.

Neues Testament.

Aretas IV., König der Nabatäer. Eine historisch-exegetische Studie zu 2 Kor. 11, 32 f. von Prof. Dr. A. Steinmann-Braunsberg. Herder, 44 S. Die Schrift ist ein Sonderdruck aus der Bibl. Zeitschrift 1909, 2.–4. Heft. Über den ersten Teil „Die Nabatäer und Aretas" vgl. diese Ztschr. I (1909) 491. Im zweiten Teile bespricht St. das Verhältnis von Damaskus zu Aretas. Zunächst wird „der Ethnarch des A." (2 Kor. 11, 32) als nabatäischer Stammesfürst, Scheich, durch den A. seine Hoheitsrechte über Damaskus ausübte, bestimmt; dann folgt der Nachweis, daß A. nicht Eigentümer der Stadt gewesen, ebensowenig hat er sich derselben zu irgend einer Zeit be-

mächtigt (Annexionshypothese), sondern sie ist ihm von Kaiser Kaligula geschenkt worden. Im dritten Teile bespricht St. die Motive, die den Ethnarchen zur Verfolgung Pauli bewogen haben, und die Bedeutung der Untersuchung für die Chronologie des Lebens Pauli. Die gründliche Studie dürfte weite Kreise des Klerus interessieren (Brecier).

Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums, von Prof. Dr. Rohr-Straßburg. Heft 2 der „Bibl. Zeitfragen" (Rohr u. Nikel, Aschendorff, M 0,50. Im ersten Teile behandelt Verf. Charakter und Bezeugung des Ev. (3—16) und widerlegt dann im zweiten Teile „das Markusevangelium und die Kritik" (16—75) die Einwürfe der bedeutendsten Gegner gegen die Glaubwürdigkeit des Ev. in eingehender und überzeugender Weise.

Der Antichrist, von Lic. Dr. H. Reuß. Bibl. Zeit- u. Streitfragen, herausg. von Kropatscheck. Berlin, Runge, M 0,50. — Einer Untersuchung über den Antichrist bei Jesus folgt als Hauptteil der Arbeit: „Der Antichrist in der Offenbarung des Johannes". Das Heer der Auslegungsmethoden teilt er in sechs Gruppen, bespricht dann die Traditionsvoraussetzungen des A., den zeitgeschichtlichen Hintergrund in der Offenbarung des Joh. und gibt eine selbständige Exegese der Kap. 11, 12, 13, 17 der Apk. Nachdem er die fünf verschiedenen Vorstellungsformen des A. in der Apokalypse zu einem harmonischen Gesamtbilde vereinigt, behandelt Verf. noch kurz den A. in den Johannesbriefen, in der alten Kirche, in der späteren Entwicklung. Seine Methode ist eine Kombination der traditionsgeschichtlichen und der zeitgeschichtlichen Deutung. Der reiche Inhalt ist in knapper, aber lesbarer Form dargestellt.

Les antécédents juifs de la sainte Eucharistie von E. Mangenot, in Revue du Clergé français 1909, S. 385—412. — Während man im allgemeinen das letzte Abendmahl Christi als ein Paschamahl ansieht, erblicken verschiedene Kritiker (Drews, Spitta, Box) darin das gewöhnliche jüdische sabbatliche „Kiddüsch". Die Eucharistie sei wie dieses ein Mahl von geweihtem Brot und Wein gewesen, das Christus jede Woche mit seinen Jüngern zu essen pflegte. Das habe die Kirche nachgeahmt, vergeistigt und auf den Sonntag verlegt. Demgegenüber stellt M. auf Grund der rabbinistischen Schriften fest, daß die Kidduschzeremonie mit einem Mahle nichts zu tun hat. Diese bestand einzig und allein in der Leerung eines Bechers, nach voraufgegangener Weihe des Weines und des Tages, am Anfange des Sabbats und der Festtage, um diese zu heiligen. Man hat unrichtig das letzte Mahl Christi mit dem Kiddusch identifiziert, indem man aus zwei ganz verschiedenen, getrennten Zeremonien, dem Kiddusch am Anfange des Festtages und der Segnung des Brotes am Anfange eines jeden gewöhnlichen Mahles ein Familienmahl aus Brot und Wein komponierte, das dann der Vorläufer der Eucharistie gewesen sein soll. — Zum Schlusse wendet sich Verf. gegen Battifol, der, wenn auch aus anderen Gründen als obige, kein Paschamahl annimmt.

Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders, von J. Kreyenbühl-Zürich. In Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1909, S. 265—76. — K. untersucht Quelle und Urform der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus. Nach ihm hat das Evangelium der Urgemeinde überhaupt keine Totenerweckung gekannt. (Jüngling von Naim bei Lukas ist Nachbildung des Eliawunders.) Die Priorität bei der Jairuserzählung gebührt Markus, dem Matthäus und Lukas nachgeschrieben. Der Vorgang, aus dem sich seine Erzählung herausgebildet hat, findet sich Apg. 9, 36—43: Erweckung der Tabitha — Dorkas. Dieser Bericht ist aber eine Umformung der Predigt, die Petrus in Lydda und Joppe der Gemeinde über die Erweckung der Gläubigen durch den von den Toten auferstandenen Jesus gehalten hat, in eine Wundergeschichte. Die Gemeinde ist die auferweckte Tochter. Die Umformung dieses Urkerns hat die Apg. (Tabitha), Markus die durch einen „Unbekannten" angefertigte, ins Leben Jesu übertragene Um-

bildung dieser Tabitha-Geschichte (Jairus). Jesus sollte dem Totenerwecker Petrus nicht nachstehen. — Weiter kann die Kühnheit der Phantasie wohl kaum gehen.

Das sog. Aposteldekret. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks „Apostelgeschichte" von H. Diehl-Frankfurt a. M., in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 277—97. D. wendet sich gegen Harnack, der in der Form des Codex D die Geschichtlichkeit des Dekrets glaubt behaupten zu können. Danach wären die Verbote sittlicher Art, die nachher in Alexandria in kultische umgebildet seien. D. will nachweisen, daß der kultisch-rituelle Charakter das Primäre ist, der moralische (Cd. D) eine Umbildung. Nach D. ist aber ein Erlaß des Dekrets auf dem Konzil in jeder Form unhistorisch.

Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse, von A. Marmorstein, in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 297—300. Die Petrusapokalypse schildert besonders eingehend die Strafe der Schuldigen im Jenseits. Der Verf. will die innige Zusammengehörigkeit dieser Apk. mit den einschlägigen Darstellungen der jüdischen Mystik nachweisen.

Jüdische Gleichnisse der neutestamentlichen Zeit, von Lic. Fiebig, in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 301—6. — Er gibt einen Überblick über die hauptsächlichsten Rabbinen der neutestamentlichen Zeit, von denen wir Gleichnisse haben, und illustriert an einigen Proben das Verhältnis dieser Gleichnisse zu denen Jesu. Jesus zeigt sich in seinen Gleichnissen als geborener Jude.

Der Zensus des Quirinius nach Josephus, von W. Weber-Pittsburg, Pa. in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 307—19. — Auf Grund einer Untersuchung der einschlägigen Texte bei Josephus kommt W. (wie auch Spitta) zu dem Resultate, daß nur ein Zensus durch Quirinius nach dem Tode des Herodes, auf Befehl des Augustus abgehalten sei, um die Einkünfte der Territorien, die Herodes seinen Söhnen testamentarisch vermacht hatte, festzustellen, zwecks Fixierung des an den Kaiser zu zahlenden Tributs. Er fand statt im Jahre 4 v. Chr. — Joseph nahm Maria mit nach Bethlehem wegen des in Galiläa ausgebrochenen Aufstandes.

Ev. Joh. 10, 25—29, von Rob. Schütz-Berlin, in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 324—26. — Spitta hat 10, 26—29 als eine Hinzufügung des (allegorisierenden) Interpolators bezeichnet. Während Schütz die Interpolation von 26—28 anerkennt, hat sich nach seiner Ansicht die Tätigkeit des Interpolators nicht auf v. 29 erstreckt.

Zwei neue Wörter für das Lexikon des griech. N. T.? von D. Völter-Amsterdam, in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 327—9. — 1. I Kor. 4, 6. Nach Besprechung und Verwerfung verschiedener Erklärungs- und Emendationsversuche dieser crux interpretum schlägt V. folgende Textemendation vor: Nach ihm stand im Text ursprünglich: ὑπεραγ . . . oder ὑπεραγ . . . αι. Diese Lücke ist auszufüllen: ὑπεράγασθαι oder ὑπεραγάσασθαι = nicht zu überschätzen. — 2. Jak. 3, 1 will er das unpassende πολλοὶ διδάσκαλοι ändern in ἐθελοδιδάσκαλοι = sich gerne als Lehrer aufspielen, was hier einen guten Sinn gibt. Das Wort findet sich Past. Herm. Sim. IX, 22, 2 in derselben Bedeutung.

Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons unter dogmengeschichtlichem Gesichtspunkte, von Joh. Kunze, Prof. in Greifswald, in Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 1909, 41. Heft, 1273—88. — Der Verf. sucht nachzuweisen, daß die übliche literar-historische Methode bei der Untersuchung der Frage über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons dem Gegenstande nicht entspreche, auch wenn man sie später durch dogmengeschichtliche Gesichtspunkte unterbaut. Die Entstehung des Kanons ist im wesentlichen ein dogmengeschichtliches Problem. K. legt die dogmengeschichtlichen Grundsätze dar, nach denen die Frage gelöst werden könne und solle.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Denifle war nur vergönnt, den ersten Band seines Werkes **Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung** zu schreiben. Den zweiten und abschließenden Band bietet sein Ordensgenosse P. A. M. Weiß O. P. (Freiburg, Schweiz). Ungünstige Umstände haben bewirkt, daß vorliegendes Buch erst jetzt zur Anzeige gelangt. Nachdem Denifle Luther in seiner ersten Entwicklung geschildert hatte, schildert Weiß das Luthertum in seiner ersten Entwicklung. Jedoch hat Weiß dem zweiten Bande eine andere Richtung gegeben, als Denifle beabsichtigt hatte. Nach den von Denifle hinterlassenen Sammlungen zu schließen, plante er den Nachweis, daß die Reformation der große Abzugskanal, die „Cloaca maxima", für alle damals in der Kirche befindlichen schlechten Elemente gewesen sei. Darum konnte Weiß von den Sammlungen seines Ordensbruders keinen Gebrauch machen. Dagegen hat er die von Otto Klopp hinterlassenen umfassenden Sammlungen verwertet. Neues Material hat er nicht aufgesucht. Das vorhandene Material schien ihm reichhaltig genug, um seinen Zweck, die Sichtung und Durchdringung all der geschichtlichen Vorgänge und Zustände, aus denen die Reformation hervorgegangen ist, zu erreichen. Doch kann P. Weiß — das sei gleich vorweg gesagt — den Apologeten, der er ja von Haus aus ist, nicht verleugnen. Der Historiker erwartet eine andere Darstellung, eine in ruhiger Form gehaltene, allseitige, gleichmäßige Betrachtung der einschlägigen Materien. Gegenüber der Schärfe des Ausdrucks, die Denifle im ersten Bande anzuwenden beliebt, berührt die Mäßigung, die Weiß sich auferlegt, wohltuend, doch ist auch seine Ausdrucksweise manchmal kräftiger als nötig. Von den Ursachen der Reformation hebt er zu einseitig die theologischen hervor. Und doch werden wir nach wie vor in erster Linie die tiefen Schäden innerhalb der damaligen Kirche verantwortlich machen müssen. Dazu kommt ein zweiter, bedeutsamer Faktor, den der Verfasser nur kurz berührt, die sozialen Übel der Zeit. Auch einen dritten Faktor schlägt er nicht hoch genug an, den Humanismus. Ferner mußte, was die Lektüre erschwert, logischerweise die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte eine andere sein. Der fünfte Abschnitt, welcher von den Quellen des Luthertums handelt, war an die zweite, der vierte Abschnitt, der sich über den Geist des Luthertums verbreitet, an die dritte Stelle zu setzen. Was den Band wertvoll macht — und auch die ohne Voreingenommenheit urteilenden Protestanten werden es anerkennen —, das ist die große Fülle bisher unbekannter, bedeutsamer Aufschlüsse über die Vorbedingungen und das Wesen des Luthertums. Besonders zeigt P. Weiß den Einfluß auf, den die Theologie des ausgehenden Mittelalters auf Luther und seine Lehre geübt hat. Doch übertreibt er den Einfluß, den der Gallikanismus, der Nominalismus und zugleich der diesem entgegengesetzte Realismus geübt haben sollen. Wer künftighin von Luther und seinem Werke handelt, wird diese Resultate der Forschung des P. Weiß wohl beachten müssen. Das Buch zerfällt in sechs Abschnitte: 1. Die Vorbereitungen auf die Reformation, 2. die Lehren des Luthertums in seiner ersten Entwicklung, 3. die Rückbildung des ursprünglichen Luthertums bis zur Ausbildung des Protestantismus, 4. der Geist des Luthertums, 5. die Quellen des Luthertums, 6. die Wirkungen des Luthertums.

P. Albers S. I. ist damit beschäftigt, die zweite Auflage seines in holländischer Sprache geschriebenen **Handbuchs der Kirchengeschichte** ins Lateinische zu übertragen und so weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Der erste Band, welcher bis 692 reicht, liegt jetzt vor (Nymwegen, Malmberg). Daß das Buch in Holland einem Bedürfnisse entsprach, geht daraus hervor, daß es nach Verlauf von weniger als drei Jahren in zweiter Auflage erschien. Die lateinische Übersetzung wird von den Katholiken all der Zungen mit Freuden begrüßt werden, welche noch keine ähnlichen Lehrbücher in ihrer Sprache

besitzen. Man muß sagen: das Buch ist eine wackere Leistung. Im äußeren ist es übersichtlich, indem die Stichworte durch Fettdruck und die Eigennamen durch kräftigeren Druck hervorgehoben sind. Auch wer ein gutes Lehrbuch in seiner eigenen Sprache zur Hand hat, kann dem Buche von P. Albers manche interessante Einzelheiten entnehmen. Überflüssig erscheint es, daß auf S. 95 f. und S. 235—41 alle Päpste erwähnt werden, obwohl von einigen nur die Namen, von anderen nur wenige Daten angeführt werden können und im Anhange eine chronologische Folge der Päpste gegeben ist. Überflüssig dürfte auch die Tabelle der wichtigsten Fakta sein. Die Inhaltsübersicht stände besser am Anfange des Buches.

Im 7. Hefte der reformationsgeschichtlichen Studien und Texte, herausgegeben von J. Greving, gibt J. Schlecht **Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien** heraus (Münster 1909, XXXVI u. 155 S.). Es sind 51 Briefe, von denen allerdings 15 schon gedruckt waren, jedoch an schwer zugänglichen Stellen. Unter ihnen sind Briefe Leibs, der 1471 zu Ochsenfurt geboren war und 1553 als Prior des Augustiner-Chorherrenstiftes Rebdorf bei Eichstätt starb, an Jakob Wimpfeling, Willibald Pirkheimer und Johann Cochläus und Briefe Willibald Pirkheimers, Johann Cochläus', Johann Reuchlins und Johann Ecks an Leib. Einige sind zeitgeschichtliche Dokumente von hohem Werte. Die Tagebücher Leibs reichen von 1503—47. In ihnen zeigt sich der wahrheitsliebende, objektiv berichtende Historiker; sie sind für die Zeitgeschichte, auch für die Kulturgeschichte, von nicht geringem Werte. Im Anhange gibt Schlecht den fehlenden Schlußteil der von v. Aretin und Döllinger herausgegebenen Annales maiores Leibs und neugefundene Bruchstücke seiner von Schlecht selbst herausgegebenen Annales minores.

Im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft (1909, S. 743—61) weist K. Lübeck die Ansicht Neuerer (Radermacher, Jaisle u. a.) zurück, welche in dem **hl. Phokas von Sinope** einen christlichen Ersatz für einen heidnischen Dämon sowie eine Nach-, bezw. Umbildung eines alten Heros sehen, und begründet seine Aufstellung, daß der Name Phokas (φώκη = phoca = Robbe) Ursache gewesen ist, daß der Heilige zum Schutzgeiste der See und der Seeleute wurde.

Ebenfalls im Histor. Jahrbuch (1909, S. 762—98) veröffentlicht Kl. Löffler einen Aufsatz **Heinrich von Ahaus und die Brüder vom gemeinsamen Leben in Deutschland.** Dem Westfalen Heinrich von Ahaus gebührt das Verdienst, die ersten Bruder- und Schwesterhäuser in Deutschland gegründet zu haben. Er war 1371 als unehelicher Sohn Ludolfs, des Dynasten der Herrschaft Ahaus, und einer gewissen Hedwig in Schöppingen geboren, trat 1396 in den geistlichen Stand und erhielt die Stelle eines ständigen Vikars an der Domkirche in Münster. Nach einem halb- bis einjährigen Aufenthalte in Deventer gründete er ein Fraterhaus in Münster (wahrscheinlich 1401). Auch in Köln und Wesel gründete er in der Folge Bruderhäuser. Schwesterhäuser gründete er nach der Chronik von Frenswegen in Borken, Koesfeld und Lippstadt. Schon früh trug er für eine Verbindung der Häuser untereinander Sorge. Heinrich starb am 14. Febr. 1429. Als Anhang sind zwei Urkunden abgedruckt, unter ihnen eine Urkunde über die Gründung des Fraterhauses in Münster vom 26. Okt. 1401.

In derselben Zeitschrift (1909, S. 799—806) bespricht J. A. Endres die Frage nach der Echtheit **der neunten Homilie des hl. Anselmus.** Die Homilie, welche bei Migne PL. 158 unter den Werken des hl. Anselm von Canterbury abgedruckt ist und über den Evangelientext des Festes Mariä Himmelfahrt (Luk. 10, 38 ff.) handelt, ist mit Oudin und den Jesuiten Thurston und Slater dem hl. Anselm abzusprechen. Sie stammt aber auch nicht von Honorius Augustodunensis. Als ihr Verfasser ist vielmehr mit Lefèvre vielleicht Anselm von Laon anzusehen.

Am 11. Aug. 1492 wurde der Kardinal Rodrigo de Borja im vierten Skrutinium als Alexander VI. zum Papste gewählt. Die Liste dieses entscheidenden Skrutiniums ist nicht mehr vorhanden. Die Listen der drei ersten Skrutinien veröffentlicht zum erstenmal Vinzenz Schweitzer im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft (1909, S. 109—14: **Zur Wahl Alexanders VI.**). In den drei ersten Wahlgängen waren die Aussichten Borjas nicht sehr günstig. Im ersten Wahlgange erhielt er bei Anwesenheit von 21 Kardinälen nur sieben Stimmen, im zweiten und dritten (letzterer am 10. Aug.) je acht. Borja erhielt also im Verlaufe des 10. Aug. einen Zuwachs von mindestens sieben Stimmen. Es wird, bemerkt Schweitzer, einer nochmaligen Untersuchung bedürfen, um einzelnen nachzuweisen, wer sich in dieser kurzen Frist von Borja gewinnen ließ.

G. Kentenich sieht gemäß dem Berichte Balderichs, des Propstes von St. Simeon zu Trier, in dem Trierer Burggrafen Ludwig, dem Gegner des Erzbischofs Albero (1131—52), einen **deutschen Parteigänger Arnolds von Brescia** (Historische Vierteljahrschrift 1909, S. 536 f.). F. Tenckhoff.

Patrologie.

Rahmani, Ignatius Ephrem II, Patriarcha Antiochenus Syrorum, **Documenta de antiquis haeresibus.** (Studia syriaca fasciculus IV. Typis patriarchalibus in seminario Scharfensi de monte Libano. (L u. 88 S. lat. u. 104 S. syr. Text, Lex. 8°.) Über Erwarten schnell ist auf den fasc. III der Studia syriaca (vgl. Theol. u. Gl. Jahrg. I, 579) des gelehrten Patriarchen Rahmani der vorliegende fasc. IV gefolgt, der wiederum bisher ungedruckte Dokumente und zwar über die ältesten Häresien in syrischem Originaltext nebst lateinischer Übersetzung und ausführlichen Prolegomenen bringt. Bei seinem mehrmonatigen Aufenthalte zu Rom im vorigjährigen Winter entdeckte der hohe Herausgeber in der an wertvollen syrischen Manuskripten reichen vatikanischen Bibliothek neuerdings eine Menge bisher unbekannter Dokumente exegetischen, patristischen und historischen, liturgischen und hagiologischen Inhalts, die er zum Zweck der Publikation für seine Stud. syriaca teils eigenhändig kopierte, teils photographieren ließ. Die über die ältesten Ketzereien enthält der neueste Faszikel, der an erster Stelle ein kurzes Fragment aus der Schrift eines Anonymus über die vorchristlichen Sonderlehren und die Astrologie der Chaldäer, sowie über das Religionssystem Zoroasters, dann über die Häresien des Simon Magus und des Gnostikers Marzion bietet. — Darauf folgen zwei ausführliche und treffliche Homilien des monophysitischen Patriarchen Severus v. Antiochien († 539), des bekannten Hauptes der Partei der Severianer, der als gelehrter Theologe, ausgezeichneter Redner und äußerst fruchtbarer Schriftsteller unter den Monophysiten seiner Zeit hervorragte, von dessen Werken in griechischer Originalsprache indes nur Bruchstücke vorliegen, während ein beträchtlicher Teil in syrischer Übersetzung erhalten ist, so insbesondere seine 125 Homilien, die er als Patriarch von Antiochien (512—18) gehalten hat (vgl. A. Baumstark, Röm. Quartalschr. 1897 XI, 32 ff.). Die erste, Homilie XIX (S. 5—37), handelt über das Wunder bei der Hochzeit zu Kana und enthält zunächst eine Lobrede auf die Jungfräulichkeit, zugleich aber auch eine Verteidigung der Heiligkeit des Ehestandes, worauf dann eine scharfe und gründliche Widerlegung eines gewissen Häretikers Romanus folgt, der in seiner anscheinend in Antiochia weitverbreiteten Schrift „Die Leiter" extrem manichäische Lehren vortrug und unter Verdrehung des evangelischen Berichtes gegen den Heiland und seine Mutter lästerliche Angriffe richtete. Eine Menge Stellen aus der uns sonst unbekannten „Leiter" werden wörtlich herangezogen. — Interessanter noch ist die Homilie CXXIII (S. 38—69), die, weil sie an die Katechumenen gerichtet ist, auch 6. Katechese heißt. Sie bringt im ersten Teile eine präzise und

durchaus korrekte Darlegung des Trinitäts- und Inkarnationsdogmas, insbesondere auch der Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes gegen Arianer und Mazedonianer, im zweiten Teile aber eine Widerlegung der Irrlehre des Manes. Zu dem Ende werden viele bisher unbekannte Stellen aus den verlorenen mystischen Schriften des Irrlehrers, namentlich aus dem Buche der „Mysterien" wörtlich angeführt, die hin und wieder neue Aufschlüsse über die Lehre des Manes geben. Diese Homilie ist ein Beweis dafür, daß die Arianer und Manichäer in der syrischen Kirche damals am meisten verbreitet und eine Hauptgefahr für die Rechtgläubigen waren. Auch ersehen wir daraus, daß der noch heute geltende Gebrauch der orientalischen Kirchen, den Täufling bei der Abschwörung Satans sich nach Norden, bei dem Glaubensbekenntnis aber sich nach Sonnenaufgang wenden zu lassen, den uns der hl. Cyrill von Jerusalem schon für seine Kirche und seine Zeit bezeugt, zur Zeit des Severus auch in der syrischen Kirche bekannt war. Es mag nochmals hervorgehoben werden, daß die monophysitischen Ansichten des Severus in beiden Homilien nirgends zutage treten. Wir wollen noch auf die vielen Schriftzitate und die aus den Vätern, besonders Chrysostomus, Gregor dem Theologen und Cyrill v. Alexandrien wörtlich entlehnten Stellen hinweisen, die für die Textkritik von Bedeutung sein dürften, da sie, wie Rahmani andeutet, nicht selten die genauere Lesart darzubieten scheinen. — Das vierte Dokument ist ein Exzerpt aus der Schrift des Bischofs Philoxenus v. Mabbug, eines ebenfalls hervorragenden Vorkämpfers des Monophysitismus und fruchtbaren syrischen Schriftstellers († 523?), aus seiner Schrift über Adelphius, den Urheber der Messalianer, sowie über den vorephremitischen Hymnendichter Aßuana und sein unglückliches Ende. Von letzterem wird (als 5. Dokument dieses Faszikels) ein noch jetzt in der syrischen Kirche beim Totenoffizium gesungener Hymnus mitgeteilt. — An letzter Stelle steht ein kurzer „Traktat über die Häresien" aus der Vorrede zur alten syrischen Übersetzung des ersten Konzils zu Nicäa nach einem altsyrischen Kodex in Alkosh. Als Appendix folgen noch ein seltenes Fragment aus der Schrift des Dositheus, des Zeitgenossen des Montanus und der Priszilla, und endlich ein Fragment aus einem Brief des Patriarchen Severus über die Messalianer, beide syrischen Manuskripten der Vaticana entnommen. — Ohne Widerrede verdient diese jüngste Publikation des hohen Kirchenfürsten alle Anerkennung und volle Beachtung. Möge das mühsame und kostspielige Unternehmen der Studia syriaca durch weiteste Verbreitung der bisher erschienenen und der folgenden Bändchen gesichert bleiben. Für Deutschland sind diese von Otto Harrassowitz in Leipzig zu beziehen.

Ambrosiaster-Studien füllen den ganzen jüngst erschienenen 8. Band der genugsam bekannten und hochgeschätzten „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen" von Dr. Max Sdralek an (X u. 188 S., Aderholz, ℳ 5,—). Es sind vier längere Untersuchungen von vier verschiedenen Verfassern, die alle die allgemein ersehnte Lösung einer seit Jahrhunderten ventilierten Frage, des Ambrosiaster-Problems, auf verschiedenen, zum Teil neuen Wegen, aber jeder gesondert in seiner Art, anstreben und deren Arbeiten hier unter dem angegebenen gemeinsamen Titel zusammengestellt sind, nämlich:

1. Dr. Jos. Wittig, **Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster** (S. 1—56); 2. Willibald Schwierholz, **Hilarii in epistola ad Romanos librum I** (Katalog der Bibl. von Bobbio, Nr. 94, S. 59—96); 3. Hans Feuschner, **Studien zur Fides Isaatis** (S. 99—109); 4. Otto Scholz, **Die Hegisippus-Ambrosius-Frage** (S. 151—195). Die Veröffentlichung ist, wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, durch den Wunsch motiviert, diese Studien noch vor Vollendung der neuen durch Brewer in Aussicht gestellten Ausgabe des Ambrosiaster und des Pseudohegisippus durch Ussani dem Urteile dieser beiden Gelehrten zu unterbreiten.

1. Zunächst will Wittig, längst bekannt durch seine gründliche Forschung und die oft kühnen, jedoch keineswegs unfruchtbaren, sondern in der Tat anregenden Kombinationen, in der vorliegenden Abhandlung auf neuen Wegen der Lösung des Problems in der von ihm früher vermuteten Richtung nahe zu kommen suchen. Aus dem gemeinsamen Wortgut (Einzelworte und Wortverbindungen), Sprachgut und Gedankengut des Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster versucht er die sehr nahe Verwandtschaft dieser drei Autoren nachzuweisen, um dadurch die Vermutung nahezulegen, daß der Breszianer Bischof Gaudentius mit dem Verfasser des Ambrosiaster identisch d. h. nach der von Wittig und eine Zeitlang auch von Morin vertretenen sog. Isaak-Hypothese niemand anders als der konvertierte Jude Isaak selbst sei. W. wagt nun allerdings nicht, diese Hypothese direkt herauszustellen, er will nur ihre Möglichkeit andeuten und uns nahelegen, ohne aber gleichzeitig sich selbst und dem Leser die großen Schwierigkeiten zu verhehlen, die sich dieser sich sozusagen unwillkürlich aufdrängenden Lösung des Problems sofort in den Weg stellen. Bleibt somit W.s Untersuchung scheinbar ohne Resultat, so ist sie gleichwohl nicht bloß hochinteressant, sondern auch verdienstlich, indem sie die Richtung für weitergehende Forschung andeutet und die Wege dazu ebnet.

2. Schwierholz geht in seiner Studie von der Isaak-Hypothese aus und sucht sie fester zu begründen. Resultat seiner Untersuchung: Der zuerst als Sonderausgabe erschienene Ambrosiasterkommentar zum Römerbrief ist nach vier unwiderleglichen Zeugnissen aus alter Zeit das Werk eines gewissen Hilarius. Dieser ist also mit dem Verfasser des ganzen Ambrosiasterkommentars, also dem konvert. Juden Isaak identisch und wiederum ein und derselbe mit dem Bischof Gaudentius von Breszia. Der Name Gaudentius ist vermutlich der Taufname, und Hilarius der Schriftstellername Isaaks, — Gaudentius und Hilarius sind sinngemäße Übersetzung des hebräischen Isaak.

3. H. Zeuschners Beitrag zur Ambrosiasterfrage beschäftigt sich mit der **Fides Isaatis** (bei Migne p. gr. XXXIII, 1539: liber fidei de s. trinitate et de incarnatione Domini), von der die neueste Lösung des Problems ausgeht, und da diese Schrift bisher in einem ungenießbaren und vielfach ganz unverständlichen Text vorliegt, so versucht Z. unter Zugrundelegung der Pariser Handschrift (Cod. 1564) einen verbesserten Text herzustellen, dem er als sehr willkommene Beigabe eine kommentierte deutsche Übersetzung folgen läßt, um den Inhalt der Schrift zu untersuchen und zu zeigen, daß dieselbe nicht, wie bisher angenommen wurde, ein einheitliches Ganzes, sondern eine Sammlung von mehreren, wenigstens zwei Traktaten eines einzigen Autors, nämlich des konvertierten Juden Isaak, und endlich, daß sie nicht, wie Wittig (Kirchengesch. Abhandlungen IV, 26 f) annahm, im antiarianischen, sondern, wie Künstle (Antipriscilliana 97 f.) zeigt, im antipriszillianischen Sinne geschrieben ist.

4. O. Scholz endlich untersucht eine andere Seite des Ambrosiasterproblems: **Die Hegisippus-Ambrosius-Frage.** Auch bezüglich des sog. Hegisippus d. h. der aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammenden lateinischen Übersetzung bezw. Bearbeitung der Geschichte des jüdischen Krieges des Josephus Flavius hat Wittig die Hypothese aufgestellt, daß sie ein Werk des Ambrosiaster, nach ihm also des konvertierten Juden Isaak sei, während wohl die Mehrzahl der Forscher bis in die neueste Zeit (Rönsch, Landgraf, Weyman, Schanz, Ussani und Kihn) sie als Jugendarbeit des hl. Ambrosius ansieht. Scholz zeigt, daß die durch philologische und quellenkritische Untersuchungen gewonnenen Beweismomente für die Autorschaft des Bischofs von Mailand nicht durchschlagend sind, und stellt als Resultat seiner Untersuchung die Tatsache fest, daß man zur Zeit kein Recht habe, durch die Annahme der Ambrosianität des Pseudohegisippus die Autorfrage desselben als gelöst anzusehen.

So dankbar die hier kurz besprochenen ebenso gründlichen als interessanten Untersuchungen zu begrüßen sind, so ist doch auch der Herausgeber Professor Sdralek selbst davon überzeugt, daß dadurch noch nicht alle Fragen und Probleme dieses Gegenstandes erschöpft und erledigt sind, und stellt eine neue Folge von Ambrosiaster-Studien für einen späteren Band seiner „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen" in Aussicht.

A. Ign. Kleffner.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses. Von Dr. Jakob Bilz, Direktor d. Erzbischöfl. Theologenkonvikts in Freiburg i. B. VIII u. 190 S. Erscheint als 3. H. des IX. Bds. in den „Forschungen" von Ehrhard und Kirsch. Schöningh, ℳ 5,00. Da der Damaszener die griechische Entwicklung abschließt, so fällt durch die Behandlung seiner Theologie auch reiches Licht auf die Vorgänger. Dadurch wird die Schrift sehr instruktiv. Zuerst gibt Verf. die spezielle Auffassung seines Autors über die philosophischen Vorbegriffe der Trinitätslehre an (ens, substantia, accidens, hypostasis, persona, ἐνυπόστατον). Dann handelt er von der Erkennbarkeit und dem Beweise der Trinität nach Johannes. Einen genaueren Unterschied zwischen Beweisen aus der Vernunft und dem Glauben macht der Damaszener nicht; die Termini „natürliche" und „übernatürliche Offenbarung" sind noch nicht vorhanden. Doch bekennt er, daß Gott ein Geheimnis ist; wir kennen sein Dasein, nicht sein Wesen, letzteres nur soweit es uns in der Schrift enthüllt wird. Aber „es findet sich nirgends ein eigentlicher, eingehender Schriftbeweis für die Trinität." (S. 39) Johannes ist eben der „Scholastiker" unter den Vätern; daher operiert er meist mit „Kongruenzgründen". Selbst seine Vorgänger zitiert er nicht wörtlich, noch weniger kirchliche Lehrentscheidungen. Der Verf. handelt dann vom Wesen der Trinität (Dreiheit in der Einheit; Einheit in der Dreiheit) und endlich von den einzelnen Personen, wie Johannes in seinem Werke de fide orthodoxa, dem Hauptstücke seines weitangelegten Werkes von der „Quelle der Erkenntnis" (πηγὴ γνώσεως), dieses dargestellt hat. Es wird nützlich sein, den Unterschied der lateinischen und griechischen Auffassung des Kernes der Trinitätslehre hier kurz festzustellen. Johannes gebraucht mit Vorliebe zur Illustration der griechischen Auffassung das Bild von Sonne, Licht und Glanz. Die Sonne ist die einzige Quelle (αἰτία, Urgrund) für beide. „Wie nämlich aus der Sonne der Strahl und der Glanz ist, und durch den Strahl uns der Glanz überbracht wird und dieser es ist, welcher uns erleuchtet und von uns empfangen wird, so ist es auch hier" (S. 159). „Wie der Glanz nicht aus dem Strahle, sondern durch den Strahl aus der Sonne hervorgeht, so ist der Hl. Geist nicht aus dem Sohne, aber auch nicht unmittelbar aus dem Vater, sondern durch den Sohn aus dem Vater." (S. 160). Der Griechen große Sorge war, die Einheit Gottes zu retten. In der Gottheit darf nur ein Prinzip sein. Daher auch die bekannte Formel: der Hl. Geist ist aus dem Vater (ἐκ), durch den Sohn (διά). Ist das bloß ein Durchgang des Geistes durch den Sohn, oder bedeutet διά auch ein Prinzipiiertsein, eine Verursachung? Bilz behauptet das letztere (S. 164) und konformiert so die griechische Auffassung der lateinischen, welche in dem Filioque ihren vollen Ausdruck gefunden hat. Nach der griechischen Erklärung gehen Sohn und Hl. Geist organisch aus der Person des Vaters hervor. Erst ist der Vater für sich allein zu denken, dann der aus ihm gezeugte Sohn, endlich der durch diesen aus dem Vater ausgehende Geist. So ist die Ordnung des Ursprungs gewahrt. Die Lateiner gehen dagegen nicht von der konkreten Person (des Vaters) aus, sondern von der abstrakt gedachten Wesenheit, welche sich vermöge

ihrer inneren geistigen Kraft (natura principium quo agendi) in die drei Personen entfaltet. Hier ist also das Personsein das Ende, dort der Anfang. Wegen der Einheit der Natur lautet die lateinische Formel auch konsequent: ex Patre Filioque tamquam ab uno principio. Noch ist zu bemerken, daß die Griechen die augustinische Analogie der geistigen Tätigkeit (Denken und Wollen, intelligere, amare) zur Aufhellung der Ausgänge nicht kennen. Sie lieben die materiellen Bilder: Sonne, Strahl, Glanz; Wurzel, Stamm, Blüte; Pflanze, Blüte, Duft; Quelle, Bach, Mündung. Diese aus der Natur entnommenen Beispiele vermögen freilich das trinitarische Wesen und Wirken nicht so zu veranschaulichen wie das stehende geistige Bild Augustins: Geist, Intellekt, Wille, memoria, intellectus, voluntas. Deshalb kommt es auch zu keiner festgeschlossenen Spekulation über die Trinität. Wir brechen ab mit der Empfehlung der anregenden und nicht schwer gehaltenen Schrift.

Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschluß an Bonaventura. Von Dr. K. Ziesché-Breslau. Schöningh, VI u. 151 S. ℳ 3,60. „Es handelt sich in der vorliegenden Schrift nicht um das gesamte theologische Glaubensproblem, nicht um die Frage der wissenschaftlichen Konstruktion seines übernatürlichen Charakters, auch gar nicht um die Frage, wie der Glaubensakt vernünftig und doch frei sein könne. Nur davon ist hier die Rede, in welcher Weise sich beim Glaubensakte Verstand und Wille als seine natürlichen Faktoren tatsächlich beteiligen. . . . Das genannte Problem wird im wesentlichen im Rahmen der Scholastik behandelt. Als Ausgangspunkt und Faden für die Darstellung wurde die so arg vernachlässigte Lehre des hl. Bonaventura benutzt." (Vorwort.) Nach einer allgemeinen Einleitung über Bonaventura und die historische Entwicklung des Problems bis auf ihn erörtert Z. zuerst den Begriff des Glaubens (S. 32—45), dann die philosophischen Grundlagen des spekulativen Glaubensproblems (S. 45—75), weiter die Analyse des Glaubensaktes (S. 76—114) und gibt endlich eine Lösung des Problems (S. 115—148). Der Kern des ganzen Problems wird von der Frage getroffen, ob der Glaube ein Akt des Intellekts oder des Willens oder beider Seelenkräfte ist, und wenn letzteres, welche den Vorrang in diesem Akte hat. Purer Erkenntnisakt kann er natürlich nicht sein, das zu behaupten wäre Rationalismus. Reiner Willensakt kann er nicht sein, denn sein Objekt ist die Wahrheit, wenn auch unter dem Gesichtspunkte eines Gutes. Als purer Akt des Willensaffektes oder Gemütes (Werturteil) erscheint der Glaube im Protestantismus. Vielmehr ist nach Bonaventura wie nach Thomas der Glaube ein Akt der Erkenntnis, wobei aber der Wille einen wesentlichen Anteil hat, da er durch seine freie Zustimmung den Mangel der inneren Evidenz, wodurch sonst die Erkenntnis zustande kommt, ersetzen muß. Darin liegt die Freiheit und Moralität des Glaubens. Und zwar bleibt der Wille dem Glaubensakte nicht äußerlich, indem er bloß den Intellekt zur Annahme der Offenbarung befiehlt, sondern geht innerlich in diesen Akt ein, hilft, von der Gnade unterstützt, mit seiner ganzen Kraft die Wahrheit ergreifen und festhalten. Das ist die von Bonaventura gelehrte „Komplexität des Glaubensaktes, die gleichwesentliche und gleichzeitige Beteiligung von Verstand und Willen daran" (S. 125). Die klassischen Jesuitentheologen, de Lugo, Suarez, suchen den Glaubensakt wesentlich als Erkenntnisakt zu verstehen, bei welchem der Wille nur ein äußeres Imperium ausübt, das nicht formaliter sondern nur denominative zum Glauben gehört. Weil der Glaube ein gebotener Erkenntnisakt ist, ist er als solcher unvollkommen (dunkel) und wird im Zustande der Vollendung durch das vollkommene Schauen abgelöst. Er ist freilich ein Licht, heller als das der Vernunft, aber er bereichert diese doch nur materiell, nicht aber formell als Erkennen. Zuletzt gibt Verf. eine kurze Vergleichung zwischen der

Auffassung des Thomas und Bonaventura, von der wir folgendes notieren: In der Erklärung des Glaubens-aktes stimmen sie fast überein: fides actus intellectus a voluntate imperatus. In der Auffassung vom Glaubens-habitus urteilen sie verschieden. Thomas beschränkt ihn auf den Intellekt, da der Willenshabitus von der Charitas gebildet wird. Bonaventura läßt den habitus fidei auch bei der fides informis auf beide, Intellekt und Willen, sich erstrecken. Verf. hat das schwierige und teilweise subtile Problem in leichtverständlicher Sprache behandelt und somit allen Freunden ernster Lektüre einen wichtigen Dienst geleistet. Von dem Glauben kann zumal heutzutage nicht zu viel die Rede sein.

Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von Carl Jentsch. E. Haberland, Leipzig. V u. 736 S. ℳ 10,00. Jentsch gilt auch bei vielen Katholiken als objektiver Schriftsteller. Daß er es auch in vorliegender Schrift durchgängig geblieben ist, dürfte sehr zu verneinen sein. Er ist vor ca. 30 Jahren als Priester aus der Kirche ausgetreten, anfangs Altkatholik und später wie so manche andere „Einspänner" geworden. Als Schriftsteller hat er sich in seinen Kreisen einen geachteten Namen erworben. Es würde nicht schwer fallen, eine ganze Reihe nicht nur äußerst vernünftiger, sondern auch wohlwollender Urteile über die katholische Kirche und manche ihrer Einrichtungen zusammenzustellen. So sagt er einmal geradezu, daß er „die katholische Kirche liebt und sie als Kulturmacht (!) erhalten sehen möchte" (S. 580). Deshalb dringe er auf Reformen an ihr. Aber was ist das noch für eine Kirche, welche die Jentsche Reformation an sich vollzieht oder geschehen läßt? Keine Spur und kein Schatten mehr von der katholischen. Abgeschafft oder wenigstens freigestellt werden alle Dogmen, als da sind die von der Trinität, von der Gottheit Christi, von dem Sündenfalle und der Erbsünde, von der heiligmachenden Gnade und den Sakramenten (Opfer und Sakrament nennt er ein „theurgisches Tun", also Zauberei!) von der Kirche, besonders das vom unfehlbaren Papste, von der Auferstehung, von der Hölle. Halte man einmal diese Forderungen zusammen mit dem Apostolikum, es ist alles fort-„reformiert". Dazu kommt natürlich Verwerfung des Heiligenkultes, der Reliquien, des Zölibats, der Orden, sofern sie nicht der Heidenmission dienen, und anderer mehr an der Peripherie liegenden Einrichtungen. Während J. für das soziale und politische Wirken der Kirche noch vielfach ein anerkennendes Urteil hat, stürzt er die festen Pfeiler der menschlichen Gesellschaft durch seine Grundsätze über die Ehe: „Der Mann ist polygyn angelegt" (S. 681), d. h. seiner Natur nach bedarf er mehrerer Weiber. Wer ihm Schranken auflegen will, ist „unvernünftig" und handelt „unnatürlich" (S. 680). Was er hierüber weiter ausgeführt hat, macht den peinlichsten Eindruck und kann nur als völlige Verirrung angesehen werden. J. rühmt sich viele Bücher gelesen zu haben. Niemand kann ihm das bestreiten. Aber er hat zu seinem eigenen Nachteil zuviel von Harnack in bezug auf Dogma und Schriftkritik und zuviel von der Moderne über dogmenlose Moral angenommen. Für katholische Leser kann das Buch keinen Nutzen stiften; die gesunden Urteile über Schattenseiten in der Kirche (Inquisition, Hexenverfolgung, Renaissancepäpste u. a.) kann man auch bei Janssen und Pastor lesen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Über **Sittlichkeit und sittliche Verirrung in der Mystik** handelt ein Aufsatz in den Hist.-pol. Blättern (1909 II 752—66, 828—41). Muller-Backnang untersucht darin die drei Vorwürfe, die man gegen die Mystik erhebt: 1. Züchtung von Sinnestäuschungen und ekstatischen Zuständen durch asketische Übungen wie Exerzitien, Fasten, Schlafbrechen; 2. Sinnlichkeit; 3. geistige Zuchtlosigkeit, Mangel an Pflichtgefühl gegen-

über der Gesellschaft, wie man es bei Hysterischen zu finden pflegt. „Die Mystiker und Asketen weisen zum Teil körperliche Krankheitssymptome auf, wie sie bei Nerven- und Geisteskranken beobachtet werden; sie unterscheiden sich aber in geistig-sittlicher Hinsicht so sehr und so ganz zu ihrem Vorteil von diesen, daß nur eine oberflächliche oder voreingenommene Betrachtung sie mit den Geisteskranken identifizieren kann." Allerdings gibt es auch eine sich gern in aufsehenerregenden Äußerlichkeiten bewegende, mit Irrsinn oder wenigstens geistiger Zuchtlosigkeit verwandte Pseudomystik, die ernst abzuweisen ist.

Eine kleine ethische Studie **Von den sieben Hauptsünden** veröffentlicht P. Cezelin Haluša O. Cist. soeben in den trefflichen Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden (1909, 363–72). Darin bespricht er besonders die Motive der vorchristlichen und christlichen Moral in bezug auf die diesen Sünden entgegengesetzten Tugendübungen. Wer die neueren Arbeiten über diesen Gegenstand etwa von Zielinski oder Marie Gothein kennt, wird sich gern unserem Wunsche anschließen, es möchte ein junger katholischer Gelehrter diesen Stoff einmal auch im Lichte der Religionswissenschaft und der Geschichte monographisch behandeln.

Unter dem Titel **Index Romanus** (4. sehr vermehrte Auflage, Osnabrück, Pillmeyer, 1909, ℳ 1,50) hat Sleumer ein Verzeichnis aller auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, sowie aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750 zusammengestellt. Die Einleitung bietet prinzipielle und geschichtliche Eröterungen zum kirchlichen Bücherverbot samt den Allgemeinen Regeln Leos XIII. (in deutscher Übersetzung). Ein Nachtrag gibt das Verzeichnis aller seit dem Erscheinen der letzten römischen Indexausgabe vom Herbst 1907 bis zum 1. November 1909 verurteilten Bücher. Sleumers Zusammenstellung ist zweifellos brauchbar und praktisch. Der Seelsorgsgeistliche, der so oft in die Lage kommt, über die auf das Bücherverbot sich beziehenden Fragen Auskunft geben zu müssen, findet darin einen wohl erfahrenen Berater. Kann für Kistemaker nicht vielleicht das Gewohnheitsrecht in Betracht kommen, ähnlich wie z. B. nach Göpfert (Moraltheologie I[6] 342) in Deutschland auch der Bischof des Verfassers gewohnheitsgemäß die Druckerlaubnis geben kann?

Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz; so lautet der Titel einer jüngst von Steinmüller bei Manz (Regensburg, ℳ 2,80) erschienenen historisch-ethischen Abhandlung. Die Schrift bietet eine hübsche Parallele zu den ähnlichen Arbeiten von Waldmann und Randlinger. Der Verfasser bespricht zunächst die Feindesliebe nach dem natürlichen Sittengesetz (ihre naturrechtliche und psychologische Begründung und ihre Geschichte in der antiken Volksmoral wie in der griechisch-römischen Philosophie). Der zweite Teil der Schrift untersucht die Feindesliebe nach dem positiven Sittengesetz, nämlich im Alten Bund (Moses, Psalmen, Propheten, Weisheitsbücher), im Neuen Bund (vollkommene Geduld, vollkommene Liebe, weiterer Ausbau der Feindesliebe durch Christus und die Apostel), in der patristischen und in der scholastischen Literatur.

Herr Dr. Piszter O. Cist. (Budapest) hatte die Güte, über ein in ungarischer Sprache abgefaßtes moraltheologisches Werk von Dr. A. István Hanauer uns folgendes Referat zur Verfügung zu stellen:

„Unter dem Titel **„A Kölcsönös Igazságosság"** (Die ausgleichende Gerechtigkeit, iustitia commutativa) hat der in Ungarn wegen seiner wissenschaftlichen und pastoralen Arbeiten hochgeschätzte Spiritual des Zentral-Seminars von Budapest, Dr. Hanauer, eine moraltheologische Monographie (Budapest, Stephaneum Nyomda, VIII u. 372 S.) geschrieben. Wenn überhaupt — auch in der allgemeinen Literatur — derartige Arbeiten über die ausgleichende Gerechtigkeit heutzutage zu den Seltenheiten gehören, so wird man es in Ungarn noch in höherem Grade würdigen müssen, weil hier die Theologie wissenschaftlich leider zu sparsam behandelt wird, und weil außerdem

die allererste Bedingung zu Arbeiten über die iustitia commutativa fehlt: ein Codex civilis. Der Codex Austriacus wurde außer Geltung gesetzt, und ein neuer den ungarischen Verhältnissen entsprechender Kodex ist seit Jahrzehnten noch immer nur „in fieri". Nichtsdestoweniger müssen wir das Werk, zumal von der moraltheologischen Seite, als vollendet bezeichnen. Was die juridische Seite betrifft, so ist es wohl auch eine gründliche und tüchtige Arbeit. Daß der Verfasser für einzelne Fragen nicht die entscheidende Lösung vom Standpunkte des positiven Rechtes hat geben können, daran trägt nicht er die Schuld, sondern eben der Umstand, daß die einschlägigen Paragraphen eines positiven ungarischen Rechtes nicht vorhanden sind. Desto mehr wird berücksichtigt das Naturrecht, das positive Recht, — wie das römische so auch das moderne der Kulturvölker, — endlich der höchste ungarische Gerichtshof („Curia"), der in seinen Edikten die Normen für die Entwicklung eines ungarischen Civil-Rechtes gibt. Der ausgesprochene Zweck (Vorw. S. V) des Verfassers war ohnehin der, ein theologisches Werk für die Theologen und nicht ein rechtswissenschaftliches Werk für die Juristen zu schreiben. Das ganze Werk ist in drei Teile geteilt. Im ersten und größten kommen neben den allgemeinen Grundbegriffen die Fragen über das Eigentumsrecht zur Erörterung; hier behandelt Hanauer auch den Kontrakt als eine Art des rechtlichen Erwerbs und bricht so mit der theolog. Tradition, die die Lehre von den Verträgen immer einem besonderen Traktat zuweist. Im zweiten Teile kommt die Rechtsverletzung zur Behandlung, im dritten die Wiederherstellung. Die schwierigen, unter den Moralisten so viel bestrittenen Einzelfragen werden sämtlich untersucht. Dabei schließt sich der Verfasser mit Takt und Geistesschärfe derjenigen Meinung an, die ihm als die best begründete erscheint, ohne daß er der anderen Meinung gegenüber zu sehr exklusiv wäre. Es ist gewiß, daß die Kandidaten der Theologie in diesem Werke ein sehr gutes Handbuch erhalten haben; auch die in der Praxis wirkenden Geistlichen wie die Moraltheologen von Fach werden mit größtem Nutzen das Werk studieren. Für die letzteren ist es zugleich ein Muster und ein Antrieb, die einzelnen Partien der Moral gründlicher, ausführlicher und wissenschaftlicher in Monographien zu bearbeiten."

Das Verhältnis von Kunst und Sittlichkeit erörtert P. Hoche, an Schillersche Gedanken anknüpfend, in der Zeitschrift Die christliche Frau (VIII, 1909/10, 59—63). Wir können „es wohl verstehen, wenn in der Gegenwart immer wieder der Weckruf ertönt: Mehr Kunst in das Leben! Aber ebenso fest wollen wir an dem Grundsatz halten, daß mit der künstlerischen Bildung immer die Willenszucht, die moralische Bildung gleichen Schritt halten muß."

Ausführlicher beschäftigt sich mit ähnlichen Fragen A. Wurm in seinem Buche **Moral und bildende Kunst.** („Glaube und Wissen." H. 23, Münchener Volksschriftenverlag. ℳ 0,50.) Seinen Stoff behandelt er in drei Kapiteln: I. Die grundlegenden Fragen; II. Die in sich bedenklichen Werke der Kunst; III. Das praktische Verhalten. Das sind Erörterungen, die jeden interessieren, dem die Erhaltung und Mehrung der sittlichen, geistigen und kulturellen Werte der Nation wie der Menschheit am Herzen liegt. In flüssiger und gewandter Darstellung, mit hohem sittlichen Ernst, aber ohne Prüderie behandelt der Verfasser seinen Gegenstand. Das Buch bietet eine gute und empfehlenswerte Handreichung auf diesem schwierigen und ernsten Gebiete.

J. Pietsch O. M. I. schreibt in den Hist.-pol. Blättern 1909 II 767—79 über **Die deutschen Katholiken und die Heidenmission.** „Es ist kein Zweifel, daß hier die Katholiken rückständig sind, daß es in Zukunft einer viel größeren Anspannung aller Kräfte bedarf, damit wir nicht noch mehr ins Hintertreffen gelangen und damit wir den steigenden Anforderungen genügen, welche namentlich die Eröffnung höherer und niederer Schulen und die Ausbildung eines einheimischen Klerus in den Missionen an

uns stellen werden." Der Kindheit-Jesu-Verein und der Verein für Verbreitung des Glaubens „bilden das Rückgrat unserer Missionsfinanzen". Diese Vereine müssen in Deutschland festen Fuß fassen. Zumal auch in denjenigen deutschen Diözesen, die „im Schuldbuche der Missionsvereine" stehen.

Der Aufsatz von Anton Huonder S. I. über **Die Missionspflicht der deutschen Katholiken** (Separatabzug aus den „Kath. Missionen", Herder, Jg. 37, Nr. 1) befaßt sich mit demselben Gegenstande. „Es ist . . . dringend zu wünschen, daß der Glaubensverein . . . auch bei uns wieder zur Geltung kommt. Er müßte sich zu einer wirklichen, kirchlich beglaubigten Zentrale entwickeln, die so notwendig wäre, um in unser heimatliches Missionswesen größere Einheit und Kraft hineinzutragen." Die jüngst durch das von A. Bringmann S. I. herausgegebene schöne Buch **„P. Florian Baucke** (1719—1768). Bilder aus der alten Indianermission von Paraguay. Nach den Aufzeichnungen Banckes neu bearbeitet." ℳ 1,60) so vortrefflich eingeführte Herdersche „Missions-Bibliothek" bietet als zweiten Band das Werk von Anton Huonder S. I. **Der einheimische Klerus in den Heidenländern** (ℳ 4,20). Dieses Buch erörtert die Wichtigkeit eines einheimischen Klerus und seine geschichtliche Entwicklung in beiden Amerika, auf den Philippinen, in Vorderindien, in Japan, China, Korea, Afrika u. s. f.; sodann einheimische Bischöfe, die Missionsseminarien, um endlich „Schwierigkeiten" (Zölibat, finanzielle Frage) sowie die viel übertriebenen „Fehler des Systems" und „Mißgriffe der Missionäre" zu untersuchen. Huonder schreibt mit tüchtigster Sachkenntnis. Sein Werk wird zweifellos das Verständnis und Interesse für das Missionswesen in ersprießlicher Weise fördern. H. Müller.

Katechetik.

Aus dem zweibändigen Werke Jungmanns „Theorie der geistl. Beredsamkeit" gab Gatterer die Partien, die sich auf die Predigt beziehen, gesondert heraus (vgl. I. Jhrg. dieser Ztschr. S. 589); den Abschnitt über die Katechese beabsichtigte G. gleichfalls mit einigen Ergänzungen in einem Bande neu herauszugeben. Indes mußte eine so vollständige Umänderung der Ausführungen Jungmanns über die Katechese vorgenommen werden, daß das Buch nunmehr Jungmanns Namen nicht mehr tragen konnte. So erschien denn das neue Werk unter dem Titel **Katechetik und Methodik** von Dr. Michael Gatterer S. I., Prof. der Theol. an d. Universität Innsbruck. Herausgegeben von Dr. Franz Krus S. I., Privatdozent an der theol. Fakultät Innsbruck. (Innsbruck 1909, Rauch, gr. 8° VI u. 386 S. ℳ 3,30.) Der Geist Jungmanns durchweht trotz der vollständigen Umarbeitung noch ganz das Werk. Wie J. mit besonderem Nachdruck stets das übernatürliche Moment in der geistl. Beredsamkeit betonte, so gibt auch G. überall seine Unterweisungen unter diesem Gesichtspunkte; für unsere Zeit ist dies auch von besonderer Wichtigkeit. Nach einer Einleitung (Begriff u. Aufgabe, Wichtigkeit u. Pflicht der Katechese, Einteilung der Katechetik) gibt G. im I. Teile (S. 12—53) einen Überblick über d. Geschichte der Katechese u. der Katechetik; im II. Teile (S. 54—203) behandelt er den katech. Unterricht; was in diesem T. über das Ziel der Katechese gesagt wird, spricht besonders an. Der III. Teil (S. 204—328) handelt von der katech. Erziehung; sehr eingehend handelt der Verf. über die Keuschheit; nicht weniger als drei gute Skizzen gibt er für die Aufklärung der Kinder je nach den verschiedenen Altersstufen. Der IV. Teil (S. 329—368) enthält die spezielle Methodik; ich würde dieser eine andere Stelle zugewiesen haben. G. verbindet in seinen Anweisungen das gute Alte mit dem Neuen, sofern es gleichfalls gut ist. Möge der Verf. bald gezwungen sein, eine neue Aufl. erscheinen zu lassen; die vorliegende ist nur für einen engen Kreis bestimmt u. kann nur

druckt vom Verlag bezogen werden. Paul Bauschke, Pfarrer in Blumenau, ließ erscheinen: **Die Methodik des katholischen Religionsunterrichts, zunächst für die Volksschule.** (Breslau 1909, Aderholz, gr. 8 VIII u. 162 S. M 1.80.) Der Verf. gibt, was er verspricht, nämlich eine kurze, praktische und moderne Anleitung zur Erteilung des Religionsunterrichts. Wer sich in die einzelnen Fragen nicht weiter vertiefen will, sondern nur eine praktische Anleitung sucht, dem kann des Verfassers Buch bestens empfohlen werden. Dasselbe gilt von der in 2. Auflage erschienenen Schrift: **Der Religionsunterricht in der Volksschule,** seine Methodik u. geschichtliche Entwicklung. Für angehende Volksschullehrer u. Katecheten verfaßt von Dr. theol. W. von der Fuhr, Direktor des Kgl. Lehrerseminars in Cornelymünster. (Cöln a. Rh. 1909, Bachem, 8 96 S. M 1.80.) Der Verf. behandelt aber nur den Unterricht, nicht die Erziehung. Unter dem Titel: **Der Religionsunterricht in der Preußischen Volksschule** ließ der Anonymus Franz X. Schulfreund eine Broschüre (Paderborn 1909, Schöningh, 60 S. M 0,50) erscheinen, um zu bewirken, daß überall, wie es fast durchweg in der Diözese Paderborn geschieht, den Lehrern der ganze sog. schulplanmäßige Religionsunterricht einschließlich Katechismusunterricht übertragen werde, der Geistliche hingegen den durch Ministerialerlaß gestatteten sog. kirchlichen Religionsunterricht, um den der Staat sich weiter nicht kümmert, erteile. Die fast überall bemerkbare Abnahme des religiös-kirchl. Sinnes hält der Verf. für eine Folge davon, daß der Religionsunterricht fast überall zwischen dem Lehrer und dem Geistlichen geteilt werde. Der Verf. wird für seine Ansicht wohl kaum viel Zustimmung finden; der Ursachen des Niederganges sind doch zu viele, als daß man die vom Verf. gerügte Art der Erteilung des Religionsunterrichtes auch nur als die Hauptursache ansehen könnte. Wie sich Geistliche und Lehrer in den Religionsunterricht zu teilen haben, läßt sich allgemein gar nicht angeben, sondern muß nach den konkreten Verhältnissen beurteilt werden. Der Verf. ist ein großer Optimist; er würde sonst S. 26 wohl nicht in Sperrdruck schreiben: „Wir besitzen in der Preußischen Volksschule eine Einrichtung, welche den billigen Anforderungen des Staates und der Kirche gerecht wird, sofern die bestehenden Bestimmungen von allen Beteiligten beachtet werden." Vielleicht denkt der Verf., der zu den abgesetzten Ortsschulinspektoren gehört, jetzt anders. Wenn der Verf. in der Beobachtung des Minist.-Erlasses v. 22. März 1827, wonach bei der Lehrerprüfung stets ein Kommissar der Bischöflichen Behörde zuzuziehen ist, von welchem auch die Prüfungs- und Wahlfähigkeitszeugnisse zugleich mit den Kommissaren der Königl. Behörde vollzogen werden müssen, „eine hinreichende Sicherheit sieht, daß die Lehrer diesen Unterricht in pädagogischer u. didaktischer Hinsicht richtig und wirkungsvoll zu erteilen imstande sind" (S. 9), so ist er sehr genügsam. Daß die Kirche bei der tatsächlichen Anstellung und Versetzung eines Lehrers gar nichts zu sagen hat, daß der Staat sich gar nicht einmal darum kümmert, ob der betr. Lehrer die missio canonica hat, daß die Kirche große Schwierigkeiten haben würde, wenn sie einem Lehrer die missio canonica entziehen würde, daß der Pfarrer, falls er selbst den schulplanmäßigen Unterricht erteilte, dies gesetzlich nur als Staatsbeamter tun würde, daß er seinen Unterricht sogar von einem protestantischen Ortsschulinspektor, event. sogar von dem evangelischen Rektor eines Schulsystems revidieren lassen müßte, daß die Leitung des Religionsunterrichtes ein sehr vager Begriff ist und der Kirche zudem nicht einmal rechtlich zusteht, alles dies scheint dem Verf. wenig Bedenken zu machen. Der Verf. faßt die ganze Frage überhaupt nicht vom prinzipiellen Standpunkte aus auf, sondern nur unter Berücksichtigung der zufällig noch recht günstigen Verhältnisse eines kleinen Landesteiles der preußischen Monarchie. Den Wert der Broschüre finden wir nur in der Zusammenstellung der gesetzlichen Bestimmungen. — Gegen die früher (I. Jhrg. dieser Zeitschr. S. 503) von mir erwähnten Broschüren Knechts und Hartls, betr. den

Katechismusentwurf von Linden, verteidigt sich P. Linden in dem Schriftchen: **Erwiderung auf zwei Katechismus-Kritiken** (Regensburg [illegible], Pustet, [illegible] S. ℳ [illegible]); wenn auch nicht alle, so hat L. doch viele Bedenken seiner Gegner entkräftet.

Die Biblische Geschichte auf der Mittelstufe der kath. Volksschule von Gottesleben u. Schultknecht erschien in 5., verbesserter Aufl. Paderborn 1909, Schöningh, 8° X u. 376 S. ℳ 3,20, **Die Biblische Geschichte auf der Oberstufe der kath. Volksschule** nebst Ergänzungsstoffen für Lehrerbildungsanstalten von denselben Verfasser in 6., erweiteter u. verbesserter Auflage. Paderborn 1909, Schöningh, 8° XII u. 740 S. ℳ 5,60. Die Verbesserungen in der neuen Aufl. bestehen hauptsächlich in der größeren Berücksichtigung der psychologischen Vertiefung auf der Stufe der Auslegung. Die beiden Kommentare gehören zu den besten Hilfsmitteln bei Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts. Für die Katecheten Österreichs verfaßte Johann Seidl, Pfarrer in Oberzeiring: **Praktisches Hilfsbuch zu Panholzers Große Biblische Geschichte.** Erster Teil: Das Alte Testament. (Graz 1909, Mosers Buchhandlung, 8° VIII u. 326 S. ℳ 3.00.) Die Erklärungen sind kurz, leicht verständlich, in der Auslegung und das rechte Maß gehalten, die Anwendungen sind bestimmt und praktisch.

Die Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion, Praktisches Hilfsbuch für Katecheten und alle, die bei der Vorbereitung der Erstkommunikanten beteiligt sind, von Julius Pott, erscheint nach zwei Jahren schon in zweiter, verbesserter und vermehrter Auflage (Paderborn 1909, Schöningh, 8° X u. 176 S. ℳ 2.20), ein Beweis, welch liebevolle Aufnahme das Buch gefunden hat. Verschiedene, der 2. Aufl. vorgedruckte Preßäußerungen begrüßen das Werk mit Freuden. P. sucht in seinem Unterricht Aszese und Unterricht stets miteinander zu verbinden und der ganzen Vorbereitung die einheitliche Idee des Opfers zugrunde zu legen. Die einzelnen Lektionen an sich betrachtet sind gut behandelt. Der Verf. versteht in herzl. Weise mit den Kindern zu verkehren; die von ihm befolgte Methode ist im allgemeinen die Münchener Methode. Ich kann das Buch nur jedem Katecheten empfehlen. Den Versuch des Verfassers, dem Unterricht die Idee des Opfers unterzulegen, müssen wir jedoch als mißlungen bezeichnen. Wenn die Idee des Opfers dem Unterrichte wirklich zugrunde liegen soll, dann muß dieser Gesichtspunkt sowohl die Reihenfolge als den Aufbau der Lektionen beeinflussen, der ganze Unterricht müßte organisch aus der Idee des Opfers herauswachsen, wie die Pflanze aus der Wurzel. Das ist in Potts Buche keineswegs der Fall, vielmehr ist die Idee des Opfers den einzelnen Lektionen, ich möchte sagen, nur äußerlich aufgeprägt. Das Gesuchte und Gemachte in dem Buche verraten sofort die Überschriften der Lektionen; sie sind einfach ein Spiel mit dem Worte „Opfer", weiter nichts. Eine ganze Reihe von Überschriften könnte man einfach miteinander vertauschen. Der Raum gestattet mir leider nicht, im einzelnen meine Behauptungen zu beweisen. Die ganze Vorbereitung einheitlich zu gestalten, ist gewiß eine sehr vernünftige Forderung. Aber ich glaube, das Leben dessen, den die Kinder zum ersten Male empfangen sollen, bietet die beste anschauliche Einheit; mit Hilfe dieser Anschauung kann man die Kinder per viam purgativam, illuminativam und unitivam auf der Tugendbahn weiter führen; in dieser Anschauung liegen zugleich für das Kind die kräftigsten Motive zum Handeln. Christus tritt dabei auch von Anfang an gleich in den Vordergrund der ganzen Vorbereitung, während er bei Pott viel zu viel im Hintergrunde steht. Dabei hat man auch Gelegenheit genug, den Opfercharakter des Lebens Jesu und des Lebens des Christen zu betonen. Der **Kommunionunterricht** in vollständigen Katechesen zunächst für Erstkommunikanten von Jakob Kaufmann, Pfarrer in Barbian (Bozen 1909, Alois Auer, kl. 8° VIII u. 110 S. ℳ 1.50) ist namentlich nach der aszetischen Seite hin viel zu dürftig. Jakob Bernbeck suchte schon seit längerer Zeit in Vorträgen und Aufsätzen zu zeigen, wie

man auch in einfachen Landschulen die Münchener Methode mit einer gewissen Freiheit im Gebrauch derselben anwenden könne. Er hat jetzt **Katechetische Skizzen** zunächst für die ungeteilte und zweiteilige Landschule herausgegeben (Kempten 1909, Kösel, kl. 8° XVI u. 150 S. ℳ 3,00); sie enthalten zunächst Skizzen für den Unterricht der Vorbereitungsklasse, dann für das 2. und 3. Schuljahr, ferner für das 4. und 5. Schuljahr, endlich solche für das 6. und 7. Schuljahr und zum Schluß 10 Zeichnungen für die Vorbereitungsklasse. Die Skizzen können für die Vorbereitung gute Dienste leisten; sie sind kurz, übersichtlich, praktisch. **Beilage zum Katechismus** oder Kirchengeschichte, Kirchenjahr, Meßopfer, Messianische Weissagungen, Vorbilder u. Hauptgebete, zusammengestellt von Eduard Harbold, Pfarrer. (8. Aufl. Herder, kl. 8° IV u. 76 S. ℳ 0,60.) Der Titel gibt den Inhalt des brauchbaren Büchleins an. Bezüglich des Meßopfers möchte ich wünschen, daß man bei Erklärung desselben doch mehr die Geschichte befrage, anstatt alle Handlungen stets symbolisch zu erklären; die Geschichte führt zu einem viel tieferen Verständnisse. Ich glaube, die Katecheten auch hinweisen zu dürfen auf **Stundenbilder der philosophischen Propädeutik.** Von Peter Vogt S. I. Erster Bd.: Psychologie. (Vgl. unten S. 73.) Wenn das Buch auch nicht eigens für Unterrichtszwecke geschrieben ist, so kann man doch durch es viel für den Unterricht gewinnen.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Religionsunterricht an höheren Schulen.

Baldus[1] war der erste, welcher mit seinen **Kirchengeschichtlichen Charakterbildern** den Geschichtsunterricht auf der Obertertia unterstützen wollte. Sein Werk ist ihm gelungen, wenn er auch durch das Bestreben, die Verbindung zwischen den einzelnen Bildern herzustellen, diese selbst mit manchen Zugaben belasten mußte. Sein neues **Lehrbuch der Kirchengeschichte** für die oberen Klassen höherer Lehranstalten und zum Selbstunterrichte[2] stellt eine Erweiterung der Charakterbilder dar. Darin ist die Gruppierung des Stoffes gut gelungen; mit vollem Rechte ist hie und da zur Vollendung der Skizze die ganze Entwicklung einer historischen Erscheinung z. B. des Islam und der griechischen Kirche gegeben. Die Art der Darstellung und die Maßhaltung in der Mitteilung des Stoffes empfehlen das Buch für den Unterricht; für die Selbstbelehrung hätte es wohl weitläufiger angelegt werden müssen. — Da es tatsächlich schwer ist, den ganzen kirchengeschichtlichen Stoff in den Rahmen abgerundeter Bilder zu zwängen, wollte Jakob Hoffmann „die jede Zeit bewegenden und charakterisierenden Ideen und Tatsachen" betont wissen. Seine flott geschriebene **Katholische Kirchengeschichte**[3] und **Kleine katholische Kirchengeschichte**[4] sollten dieser Forderung Rechnung tragen. Obschon die Betonung der „charakterisierenden Ideen" wesentlich zu den „Charakterbildern" hinführt, gibt H. von seinem Standpunkte aus namentlich eine gute Darstellung von der Verfassung, der Liturgie und dem kirchlichen Leben. — Für die „mittleren Klassen der Gymnasien und Realschulen" bestimmt ist das kleine **Handbuch für den katholischen Religionsunterricht** von Arthur König.[5] Bei der jüngst veröffentlichten 15. Auflage ist das Büchlein eng an den Katechismus, dessen Einteilung es beibehält, angeschlossen und in seinem Gesamtinhalte bedeutend gekürzt; ein besonderes 2. Hauptstück enthält Lebens- und Charakterbilder aus der Kirchengeschichte. Das für

[1] Köln, Bachem. 5. Aufl. 1908.
[2] Ebenda. 1909.
[3] Münster, R. Oldenbourg. 2. u. 3. Aufl. 1908. ℳ 1,10.
[4] Ebenda. 1908. ℳ 0,40.
[5] Freiburg, Herder. 15. Aufl. 1909. ℳ 2,50.

die Tertien bestimmte Buch könnte noch manchen Stoff entbehren. Im deutschen Westen pflegt man auch für die Tertien noch Katechismus und Biblische Geschichte dem Unterrichte, und zwar mit vollem Rechte, zugrunde zu legen. Da aber doch zur Erläuterung den Gymnasiasten manche Einzelheiten geboten werden müssen, hat Jakob Schumacher ein Hilfsbüchlein in 3 Teilen herausgegeben. 1. **Anhang zur Biblischen Geschichte.** 2. **Kirchengeschichte in Zeit- und Lebensbildern.**[1] 3. **Der kirchliche Gottesdienst.** Der erste Teil ist mit Nutzen auf der Untertertia zu verwerten; der dritte enthält eine brauchbare und für die Gymnasien hinreichende Liturgik; die kleine Kirchengeschichte ziehe ich allen anderen Büchlein dieser Art vor wegen ihrer klaren Darstellung und des beigegebenen Illustrationsschmuckes. In Österreich haben verschiedene Autoren sich in die Ausarbeitung der Lehrbücher für Gymnasien und Realanstalten geteilt. Die Grundsätze bei der Abfassung waren wesentlich die früher diese Ztschr. I 1909, 850, für die westdeutschen Anstalten gekennzeichneten. An Stelle unserer Biblischen Geschichte, die den Wortlaut der Hl. Schrift soweit es irgend möglich ist, beibehält, ist dort ein freier gehaltenes Biblisches Lehr- und Lesebuch getreten. Diese österreichischen Bücher stellen überhaupt größere Anforderungen an die Schüler, bringen jedoch viel und gut ausgewähltes Anschauungsmaterial und in den Anhängen ausgezeichneten Lesestoff, der bei uns in ähnlicher Weise durch besondere Schriften dargeboten wird. — Vergleichen wir rückblickend die Lehrbücher miteinander, so fällt sofort ihre große Ähnlichkeit in die Augen; die Neuerscheinungen sind mit einem gewissen Raffinement derselben äußeren Technik hergestellt. Leider entbehren sie fast ausnahmslos der so anregenden Illustrationen! Hie und da wagt sich die Eigenart der Verfasser im Tone hervor, ohne doch wirklich Hervorstechendes zu bringen. Fragen wir nach dem Grunde, so ist er in einer wohl allzu ehrfürchtigen Rücksicht auf die Vorschriften der Lehrpläne zu suchen, welche neben der Stundenzahl des Religionsunterrichts auch dessen Stoff und Methode bis ins einzelnste festlegen. Unsere Lehrbücher sind eben Schulbücher!

In der wichtigsten Aufgabe des Religionslehrers, seiner erzieherischen Tätigkeit, lassen sie ihn fast völlig im Stiche. Soll der Religionsunterricht fruchtbar werden, muß er auch den Willen festigen im Guten und das Herz erwärmen für die Wahrheiten des Glaubens und das echt christliche Leben. Da muß einmal die ganze Persönlichkeit des Religionslehrers mit dem Lehrbuche souverän schalten; dann muß noch andere Hilfe gesucht werden. Sie wird geboten durch gute und gut geschriebene Bücher für die Hand der Schüler. Viele Tausende sind schon durch Doß' **Gedanken und Ratschläge**[5] auf guten Wegen erhalten worden; weil immer wieder hilfsbedürftige Scharen auf den Kampfplatz treten, mag erneut auf das schöne Buch hinweggewiesen werden. Ganz in dem Geiste dieses Jugendfreundes geschrieben, poesievoll, aber nicht weniger überzeugend

[1] Freiburg. Herder. 2. u. 3. Aufl. 1907. ℳ 0,60.
[2] Ebenda. 4. u. 5. Aufl. 1909. ℳ 0,75.
[3] Ebenda. 2. u. 3. Aufl. 1908. ℳ 0,70.
[4] Wien. A. Pichlers Witwe u. Sohn. — Eduard Krauß, Lehr- und Lesebuch für den katholischen Religionsunterricht in den oberen Klassen des Gymnasiums und verwandter Lehranstalten. 1. Allgemeine Glaubenslehre. 1905. 2 K 50 h. 2. Besondere Glaubenslehre. 1906. 2 K 50 h. 3. Sittenlehre. 1907. 2 K 50 h. — Engelbert Hora, Illustriertes Lehr- und Lesebuch der Kirchengeschichte für Gymnasien und verwandte Lehranstalten. 1907. 3 K 20 h. — Adolf Kühnl, Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Klassen der Realschulen und für Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten. 1. Glaubenslehre. 1908. 2 K 50 h. 2. Sittenlehre. 1906. 2 K 50 h. — Theodor Deimel. Biblisches Lehr- und Lesebuch. 1. Altes Testament. 1908. 1 K 90 h. 2. Neues Testament. 2 K 40 h. 3. Illustriertes Liturgisches Lehr- und Lesebuch. 3 Aufl. 1908. 1 K 60 h.
[5] Freiburg. Herder. 17. Aufl. ℳ 3,60.

als überredend sind die Schriften von Konstantin Holl. **Sturm und Steuer**[1] belehrt den unerfahrenen Jüngling, wie er mitten durch die Stürme jugendlicher Leidenschaft seine Kindesunschuld in den Hafen des Seelenfriedens rettet, **Wahn und Wahrheit**[2], wie er Sieger wird gegen die Feinde seines Glaubens. Herbert Lucas S. I. hielt vor einigen Jahren an die studierenden Zöglinge seines Kollegs eine Reihe von herzlichen, erhebenden, praktischen und fruchtbringenden Vorträgen, **Am Morgen des Lebens**[3] betitelt, die den deutschen Religionslehrern durch die gute Übersetzung K. Hofmanns leicht zugänglich gemacht sind und ihnen einmal ein wirklich brauchbares Hilfsmittel zu ihren Ansprachen bieten. Auch periodisch erscheinende Blätter können dem Religionslehrer bei den Schülern erfolgreiche Helfer werden. Wo von seiten der Schule Verbote bestehen gegen das Halten von Zeitschriften, kann der Lehrer leicht eine Aufhebung erwirken zugunsten eines Gegengewichtes gegen den literarischen Schund, der vielfach bei den Gymnasiasten Abnehmer findet. Der Redaktion dsr. Ztschr. geht zu der **Leuchturm**, illustrierte Halbmonatschrift für die studierende Jugend (Paulinus-Druckerei, Trier. Jährlich ℳ 2,—). Die Artikel sind vielseitig, interessant und geistig hochstehend.

Je weniger ein mageres Lehrbuch allein imstande ist, wahre Religiösität den Schülern zu begründen, um so mehr muß auch der Religionslehrer, welcher Befähigung und Liebe zu seinem Amte mitbringt, seinem pädagogischen und wissenschaftlichen Können und erzieherischen Wollen neue Nahrung zuführen. Försters Schriften (s. diese Ztschr. I 1909, 7 f., 360 ff., 583, 673) empfehlen freilich Mittel zur Charakterbildung und Willensstärkung der Jugend, welche immer von der katholischen Pädagogik und Aszetik gefordert sind. Aber die Neuheit des Gewandes und die Anpassung an die modernen Verhältnisse erfordern ihre besondere Beachtung. — Die Versammlungen der Religionslehrer, wie sie z. B. diesen Herbst für Hessen am 2. Juni zu Darmstadt, für Bayern 16. u. 17. Juli 1909 in Bamberg abgehalten wurden, und der vom Konveniat der Religionslehrer Westdeutschlands angeregte und in Münster vom 7.—10. Sept. abgehaltene „Theologische Ferienkurs", der „Katechetische Kurs in München" (30. Aug. bis 3. Sept. 1909) orientieren über moderne wissenschaftliche Probleme oder geben fachwissenschaftliche Anregungen. Ausführliche Berichte über diese Arbeiten und rein wissenschaftliche wie methodische Fachartikel bringen fortlaufend die **Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten,**[4] die sich zu dem mit Recht hochgeschätzten Zentralorgane der Religionslehrer an den deutschen höheren Schulen entwickelt haben. Aus den Artikeln der letzten Zeit seien besonders hervorgehoben 4 Aufsätze: **Die Behandlung des sechsten Gebotes in der Prima höherer Lehranstalten.**[5] Es sind Konkurrenzarbeiten um Preise, die von der sog. Clemens-Haan-Stiftung ausgesetzt waren. Wie die Preisrichter richtig hervorgehoben haben, ragt keine über die anderen so hervor, daß ihr der erste Preis hätte zuerkannt werden müssen, alle vier zeigen jedoch einen gangbaren Weg, wie die Frage in der Praxis angefaßt werden muß; freilich erscheint mir die Form bei dem einen zu überspannt feierlich, bei dem anderen zu wenig zart und feinsinnig. Hätte das Preisausschreiben nicht den Umfang zu sehr eingeengt, dann wären vielleicht Arbeiten eingelaufen, welche die Bedeutung der Ehe und den Segen der Keuschheit tiefer aufgefaßt hätten. Die **Randglossen zu Gottesbeweisen** des scharf-

[1] Ebenda. 2. Aufl. 1909. ℳ 1,80.
[2] Ebenda. ℳ 2,20.
[3] Ebenda. ℳ 2,—.
[4] Köln, Bachem. Halbjährlich ℳ 4,—.
[5] Heft Juni Juli 1909, auch separat.

sinnigen und streitbaren A. Beck (Heft Oktober 1909, S. 321 ff.) werden zunächst zwar etwas verblüffend, aber schließlich durch die Erörterung und den Widerspruch, den sie finden, anregend und klärend wirken.

Paderborn. Prof. Dr. Johannes Linneborn.

Philosophie.

P. Vogt S. I. publizierte bei Herder in Freiburg **Stundenbilder der philosophischen Propädeutik.** I. Bd. Psychologie. gr. 8°. XVIII u. 476 S. 1909. ℳ 7,—. Nachträglich ist auch die Logik (Bd. II, 281 S.) erschienen. Das Werk will nicht, wie man aus dem Titel vermuten könnte, als Muster von Lehrstunden gelten, sondern vielmehr nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers in geordneter Weise eine ausgiebige Stoffsammlung zu den einschlägigen Fragen der philosophischen Propädeutik bieten, um es dem Lehrer zu erleichtern, die Ausführungen seines Handbuches nach Gelegenheit und Bedarf zu erweitern und zu vertiefen. Zugleich soll es auch dem Privatstudium ein bequemes Mittel zur Orientierung über die für jeden Gebildeten belangreichen Fragen aus der Psychologie und Logik an die Hand geben. Dieser Zweck ist unseres Erachtens auch tatsächlich erreicht. Jede Lehrstunde bietet eine irgendwie abgeschlossene und abgerundete Materie. Die Anordnung und Verteilung des Stoffes ist übersichtlich, die begriffliche Darlegung klar, die Sprache leicht verständlich, die Doktrin zuverlässig und gründlich. Die Scholastik mit ihren Prinzipien und die modernen Wissenschaften mit ihren Resultaten, Spekulation und Geschichte kommen zu dem ihnen gebührenden Rechte, und eine verständnisvolle Akkommodation, die sich in der objektiven Würdigung der verschiedensten Hypothesen und Theorien offenbart, vereinigt sich mit der notwendigen Selbständigkeit und Fixierung der eigenen bestimmten Auffassung. Das vorzügliche Buch verdient warme Empfehlung und regt den Wunsch an, der Verf. möge doch auch die übrigen Einzeldisziplinen der Philosophie oder doch wenigstens noch die Ontologie in ähnlicher Weise bearbeiten; er darf des Dankes vieler sicher sein.

Naturphilosophie von Dr. Leonhard Schmöller. Regensburg 1910, Verlagsanstalt. VII u. 235 S. ℳ 3,00. Verf. versteht unter der Naturphilosophie jene Wissenschaft, welche aus den Resultaten der Naturwissenschaft Anhaltspunkte herauszustellen hat, die zur Orientierung über Fragen von allgemeinem Interesse, über die ewigen Fragen nach dem Sinne des Daseins geeignet sein möchten S. 12. Als solche ist die Naturphilosophie durch den Zweck deutlich von der Naturwissenschaft getrennt und stellt sich dar als ein Stück Metaphysik. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als ob die vom Verf. behandelten Punkte willkürlich aus dem Gesamtgebiete der Metaphysik genommen seien, indessen ist die Wahl der Materie doch eine durchaus planmäßige, indem jene Kapitel der Metaphysik zur Erörterung kommen, welche speziell mit der Naturwissenschaft in der engsten Beziehung stehen. Nach einer kurzen Einleitung behandelt S. im ersten Buche Sein und Werden — Substanzbegriff, im zweiten Wirken und Leiden — Kausalitätsbegriff, im dritten Zeit und Raum, im vierten den Zweckbegriff und im fünften Buche die Wesensform der organischen Körper. Der philosophische Standpunkt ist im wesentlichen derjenige der sog. philosophia perennis, die Methode ist historisch-kritisch, die Orientierung sowohl nach der geschichtlichen, wie nach der systematischen naturwissenschaftlichen und spekulativen Seite hin zuverlässig.

In der bekannten „Philosophischen Bibliothek" des Dürrschen Verlages erschien Band 111, Shaftesbury **Ein Brief über den Enthusiasmus** und **Die Moralisten.** XXXI u. 212 S., ℳ 3,—. Das Bändchen enthält unter den genannten Titeln die bedeutendsten Werke des englischen Philosophen, der seine charakteristischen Gedanken,

seine philosophischen Ideen, speziell seine Naturauffassung in dieser Publikation niedergelegt hat und in dessen Gedankengänge der Übersetzer und Herausgeber Dr. Max Frischeisen-Köhler in einer kurzen Einleitung orientierend einführt. — Band 48 bringt in zweiter Auflage unter dem Titel **Immanuel Kants kleinere Schriften zur Naturphilosophie** die beiden naturwissenschaftlichen Hauptwerke des Königsberger Denkers, „Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" und „Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", XLII u. 338 S., ℳ 4,—. Die übrigen kleineren naturwissenschaftlichen Abhandlungen und Nebenschriften sind dem folgenden Bändchen vorbehalten. Die Ausgabe, welche der Herausgeber Dr. Otto Buek mit einer Einleitung zu jeder der beiden Schriften Kants versehen hat, erhält einen erhöhten Wert durch die Beigabe eines guten Verzeichnisses der einschlägigen Literatur, der Texte und der Varianten und durch die Anhängung eines eingehenden Personen- und Sachregisters.

In Commers Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Band 24, veröffentlichte O. Nußbaumer eine Untersuchung über **Die Satzkopula im Indogermanischen,** über ihren logischen Gehalt und mit besonderer Rücksicht auf das Griechische und Lateinische, die jetzt auch als Separatabdruck erschienen ist (Schöningh, 1909, 74 S., ℳ 1,20). Die Untersuchung ist gründlich und eindringend angestellt und hat sowohl philosophischen wie auch praktisch-philologischen Wert. Sie beweist, daß die Sprachenbildung und -vervollkommnung keineswegs des logischen Einflusses entbehrt. Da der Fortschritt der philologischen Wissenschaft nicht zum wenigsten gerade in der Sammlung der Vielheit der Formen und Regeln durch die Einheit des allgemeineren und tieferen Prinzips besteht, so ist, wie hier im vorliegenden Falle, mit der Aufstellung dieses tieferen logischen, die Einzelheiten verknüpfenden Prinzips sowohl theoretisch wie praktisch ein Schritt nach vorwärts auf dem Gebiete der Philologie vollzogen.

P. Chr. Pesch S. I., der in den letzten Jahren ebenso erfolgreich wie unermüdlich für die Aufhellung und Beantwortung der den Glaubensakt betreffenden Fragen literarisch gearbeitet hat, kommt in einem kurzen Artikel: **Unser hl. katholischer Glaube** in den „Stimmen aus Maria-Laach" 1909, II, S. 473—90 auch auf die philosophische Seite seines Themas zu sprechen und berücksichtigt dabei A. Messers Einführung in die Erkenntnistheorie (Leipzig 1909, 157 ff.). Indem er die dortselbst erhobenen Einwände klar und allgemein verständlich zurückweist, trifft er damit zugleich die modernsten Angriffe auf den katholischen Glauben überhaupt. — S. 425—33 und S. 560—64 gibt P. Wasmann S. I. eine ebenso zutreffende und instruktive wie kurze Beurteilung der neueren bedeutenderen Publikationen über die **Entwicklungslehre:** Kohlbrugge, Die morphologische Abstammung der Menschen, Bumüller, Die Entwicklungstheorie und der Mensch, Günther, Vom Urtier zum Menschen, Handlirsch, Die fossilen Insekten und die Phylogenie der rezenten Formen, Steinmann, Die geologischen Grundlagen der Abstammungslehre, Schmitt, Das Zeugnis der Versteinerungen gegen den Darwinismus, Waagen, Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Paläontologie, Meyer, Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre, Baum, Darwinismus und Entwicklungstheorie, Guibert, Les croyances religieuses et les sciences de la nature, Lodge, Leben und Materie — und — Der Darwinismus und sein Einfluß auf das moderne Geistesleben.

Dr. Karl Sentroul, aus der Schule Merciers,[1] beantwortete in einer kleinen Broschüre die Frage: **Was ist neuscholastische Philosophie?** durch die Beantwortung

[1] Vgl. oben Seite 14—28.

der drei Unterfragen: 1. Was ist Philosophie nach ihrem rein idealen Begriffe? 2. Welches ist unter allen Philosophie-Systemen, die sich uns darbieten, die wahre Philosophie? 3. Welche Beziehungen hat das Studium dieser wahren Philosophie zur Pflege der modernen Wissenschaften, zur Widerlegung der entgegenstehenden philosophischen Systeme, zum Studium der Geschichte der Philosophie und endlich zum Bekenntnis des katholischen Glaubens? Dr. Heinrichs hat sich das Verdienst erworben, dieses gute Schriftchen durch eine wohlgelungene Übersetzung auch dem deutschen Publikum zugänglich gemacht zu haben (Theissing, Münster, 33 S., 1909) und stellt ebenso dankenswert in Aussicht eine in der Vorbereitung begriffene weitere Übersetzung des von der deutschen Kantgesellschaft preisgekrönten Werkes desselben Verfassers über „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles".

In dem Philosophischen Jahrbuch, XXII, untersucht G. Hahn S. 445—66 **Die Gründe des Stillstandes der Naturerkenntnis bei den Alten und des Fortschrittes in der Neuzeit** und kommt zu dem Resultat, daß „die klare Erkenntnis der Verschiedenheit der Grenzen und Ziele jener beiden Wissensgebiete, welche jahrhundertelang verdunkelt, endlich infolge äußerer und innerer Kulturentwicklung sich Bahn brach, der Hauptgrund des Fortschrittes, sowie sein Fehlen die Ursache des Zurückbleibens in der Naturerkenntnis zu sein scheine". — Beda Adlhoch O. S. B. stellt sich S. 467 die Frage: **War Wilhelm von Champeaux Ultra-Realist?**, untersucht dieselbe in der Form eines Prozesses und schließt S. 481 mit der Sentenz: Ein monistischer Universalien-Realismus des Wilhelm ist bisher in keiner Weise als Tatsache erwiesen. — Endlich erörtert Franz Muszynski **Die Temperamente und Charaktere nach der Auffassung Fouillées und Paulhans'**, an der er eine berechtigte Kritik übt. — Unter den Rezensionen sind die des P. Froebes S. I. über Wreschners Reproduktion und Assoziation von Vorstellungen und des Dr. C. Gutberlet über Verweyens Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, S. 498—512, für die behandelten Themen selbst recht ergiebig.

B. Funke.

Umschau in Welt und Kirche

Frankreich.

Ehe Clemenceau zur Macht gelangte, war er mehr als 30 Jahre hindurch Journalist der Opposition gewesen. Von seinem ehemaligen Berufe hatte er die Dreistigkeit und die beißende Beredsamkeit beibehalten, die seine Lieblingswaffen bis in die parlamentarischen Debatten hinein blieben. Aber das waren gefährliche Waffen. Eines Tages — es war im letzten Juli — vermochte er in einer launigen Stunde der Versuchung nicht zu widerstehen, diese Waffen gegen Delcassé, einen früheren Nebenbuhler, zu gebrauchen, und so gewaltig tat er's, daß er in ihm unseren Nationalstolz traf. Er mußte abdanken. Aber man versteht, daß diese zufällige Abdankung nichts an der politischen Richtung der Mehrheit änderte. A. Briand, der Urheber und Hauptvollstrecker des Trennungsgesetzes war es, der mit großer ironischer Genugtuung die Erbschaft seines Kollegen antrat. Aus den äußersten Reihen der revolutionären und internationalen Linken kommend hat unser neue Premier-Minister in weniger als 10 Jahren eine ungewöhnlich rasche Karriere gemacht, die er nur der wunderbaren Anpassungsfähigkeit seines Geistes verdankt. Der „homme des réalisations", wie er sich selbst mit Vorliebe genannt hat, verbindet Kühnheit mit Klugheit bei der Verfolgung seiner Pläne und hat durchaus nicht den fanatischen und starren Dogmatismus seines Vorgängers. Daher waren seine ersten Worte an Kammer und Nation[1] Worte voll „apaisement" und „détente", die aller Ohren angenehm berührt hätten, wenn man ihnen hätte Vertrauen schenken können. Aber sein nachheriges Verhalten zwingt uns, das Vertrauen einzuschränken. Gegen seinen Willen vielleicht bleibt der Ministerpräsident der Gefangene der Parteien, die ihn ernannt haben. Er scheint kaum imstande zu sein, ihnen Achtung vor der Freiheit einzuflößen, auf die in einer Demokratie doch alle ein Recht haben. Und er scheint auch nicht geneigt zu sein, es auf eigene Kosten zu versuchen.

Die Lage der Katholiken bleibt also unter Briand ungefähr dieselbe wie unter Clemenceau; und wenn man überhaupt eine Verbesserung unserer Gesetze hoffen könnte, dürfte man sie nicht von dem neuen Kabinett erwarten.

Im Mai 1910 werden die Wähler die Mandate für die Deputiertenkammer zu erneuern haben. Die Wahlen von 1906 waren nichts weniger als glänzend für die Katholiken. Da diese Wahlen unmittelbar nach der Aufzeichnung des Inventars kamen, meinten einige, sie hätten die Entrüstung des Landes gegen diese ersten Maßregeln bei der Durchführung des Trennungsgesetzes und gegen das Gesetz selbst zum Ausdrucke bringen müssen. Es wurde nichts daraus: die Katholiken, Monarchisten oder Republikaner, verloren 50 Sitze, die der regierenden Mehrheit zufielen; damit konnten sie nur mehr ⅓ der Kammer repräsentieren, die uns bislang regiert hat. Eine solche Minorität mußte machtlos sein. Es mag darin wenigstens eine Entschuldigung liegen, die ihr

[1] Rede zu Perigueux am 1. Sonntag im Oktober.

vor den Wählern gestatten wird, sich von den anderen Parteien zu trennen und auf sie die schwere Verantwortlichkeit einer vollständig fruchtlosen Gesetzgebungsperiode abzuwälzen. Nichts, rein gar nichts Wichtiges ist während dieser 4 Jahre zustande gekommen — man kann doch kaum die Aufbesserung der parlamentarischen Entschädigung dahin zählen. Die Vorlagen für die Arbeiterversicherung, die gleichmäßige Vertretung aller Stände in den Kammern, die Einkommensteuer sind bislang immer aufgeschoben, die letzte „sine die". Tatsächlich hat die Exekutivgewalt über die Durchführung des Trennungsgesetzes gewacht, und man muß anerkennen, daß sie es mittels einiger karger Bewilligungen, deren wichtigste die Überlassung des Nießbrauches der Kirchen war, tun konnte, ohne das Land oder wenigstens doch der Wähler der Mehrheit unzufrieden zu machen.

Und was werden uns nun die nächsten Wahlen bringen? Es wäre vermessen, prophezeien zu wollen. Wenigstens kann man aber mal versuchen, die Feldzugspläne zu charakterisieren, die unter den Katholiken entworfen werden. Die nächsten Wahlen beschäftigen schon seit mehreren Monaten die Katholiken Frankreichs und die römische Kurie. Bei Gelegenheit der Feierlichkeiten zu Ehren der Jungfrau von Orleans im April sprach man viel über die Organisation der französischen Katholiken unter den in Rom versammelten Bischöfen und in ihren Privataudienzen beim Heil. Vater. Von dieser Zeit an machte sich eine neue Richtung in der religiösen Politik bemerkbar, die der Vatikan von den französischen Katholiken befolgt zu sehen wünschte.

Pius X. empfahl vor allem und fast ausschließlich den Zusammenschluß der Katholiken um ihre Bischöfe. Er wiederholte gern: „Wenn ein Franzose uns sagt: Ich bin Royalist, so antworte ich ihm: Ich respektiere Ihre Meinung. Ein anderer Franzose sagt mir: Ich bin Bonapartist, ich antworte: Ich respektiere Ihre Meinung. Ein dritter sagt mir: Ich bin Republikaner, ich antworte: Ich respektiere Ihre Meinung, wir haben gute Beziehungen mit mehreren republikanischen Regierungen. Aber was ich von allen verlange, ist dieses, daß man sich zusammenschließt zur Verteidigung der Religion, der Gesellschaft und des Landes."[1] Das faßte ein Bischof in ein Programm zusammen, das er dem Papste in den Mund legte: Verteidigung der katholischen Interessen, außerhalb und über allen politischen Parteien, indem wir sie alle annehmen, falls sie legitim sind, aber indem wir uns keiner unterordnen.[2]

Die Worte des Heil. Vaters, wenigstens wie man sie wiedergab, ließen verschiedene Interpretationen zu; diese kamen auch tatsächlich. Die einen sahen darin den Rat, in Frankreich unter Leitung der Bischöfe eine konfessionelle katholische Partei ins Leben zu rufen; sie sollte ihre Tätigkeit ausschließlich auf religiöses Gebiet zur Verteidigung der Religion beschränken. Man versicherte: Wenn die Katholiken nach den Worten Pius' X. auf religiösem Gebiete sich um ihre Oberhirten scharten, dann wäre es aus mit den unheilvollen und lähmenden Parteiungen. Der „parti de Dieu" müßte unter dem einen Banner Gottes[3] alle Katholiken vereinigen, die guten Willens sind und die sich sonst entweder weiter vereinzeln oder gegenseitig bekämpfen würden.

Dieser Gedanke von der Gründung einer katholischen Partei war schon seit dem 11. Mai 1909 in seiner ganzen Tragweite in einer begeisterten Ansprache laut geworden. Sie wurde gehalten von Oberst Keller auf der Generalversammlung der Gesellschaft für Erziehung in Paris. Schon war diese Idee gutgeheißen durch die hohe Autorität von Mgr. Amette, dem Erzbischof von Paris, als gegen Ende Juni ein Brief des

[1] Zitiert von Msgr. Turinaz in der Broschüre „L'Union des catholiques." S. 9.
[2] Erzbischof Dubillard von Chambéry in einem Hirtenbrief vom März an seine Diözesanen.
[3] Ausdrücke von Bischof Marty von Montauban in einer Rede, die er am 6. Mai in seiner Kathedrale hielt.

Kardinals Merry del Val ihr eine besondere Bedeutung verlieh. Er gratulierte dem Herrn Keller wegen seiner jüngst gehaltenen Rede wie folgt: „Ihre Worte entsprachen vollständig den Gedanken und Wünschen des Heil. Vaters, der sich freut, ihnen in allem volle Approbation zu geben. Nichts scheint ihm praktischer und zeitgemäßer zu sein, als daß alle gutgesinnten Leute sich auf rein katholischem und religiösem Gebiete vereinigen." (19. Juni).

Artikel unserer vorzüglichsten katholischen Zeitungen wie „La Croix",[1] „L'Univers"[2] versuchten bald Programm und Organisation festzustellen.

Die Parteien der konstitutionellen Opposition, die Royalisten und Bonapartisten aller Schattierungen sahen in den Worten des Papstes einen Tadel, den er der „Action libérale populaire" ausgesprochen habe, und zugleich eine Billigung und Gutheißung, ihrer eigenen entschiedenen Haltung der Republik gegenüber. Und sie zeigten eine um so größere Freude, als sie glauben durften, daß die neue Richtung der Ausgang eines Kampfes sei, den sie mit Hartnäckigkeit schon seit einem Jahre führten. Tatsächlich waren bis dahin viele monarchisch gesinnte Katholiken, die ihre Hoffnungen aufrecht erhalten hatten, unter dem Druck der Ratschläge Leos XIII. dazu gekommen, sie schließlich nicht mehr auszusprechen; und obschon antikonstitutionell waren sie sogar so weit gegangen, in eine politischen Liga, die „Action libérale populaire" einzutreten, welche die Konstitution als annehmbar erklärte. Nach dem Tode Leos XIII. wurden diese furchtsamen Royalisten von einer beständig widerspenstigen Minorität bearbeitet, die sich um die Neo-Monarchisten der „Action française" gruppiert hatte. Sie hatte in den neuen antikatholischen Gesetzen der Republik eine mächtige Hilfe gefunden, daher hatten schließlich die furchtsamen Royalisten ihre entschwundenen Träume wiedergefunden. Sie trennten sich lärmend von der „Action libérale populaire". Sahen sie nun diese Unabhängigkeit, die sie sich selber genommen hatten, offiziell von Rom anerkannt? Die Einigkeit in religiösen Dingen ließ die Freiheit in rein politischen bestehen: sie meinten, diese Kriegsführung sei bewährt. Und als sie sahen, wie die Worte eines ihrer Freunde, des Obersten Keller, so feierlich approbiert wurden, zweifelten sie nicht mehr daran, daß die Lage sich zu ihren Gunsten geändert habe. Freilich wurde eine offiziöse Depesche aus Rom vom 15. Juni gleichzeitig von „La Croix" und „L'Univers" veröffentlicht. Sie wollte die „Action libérale populaire" verteidigen und forderte, daß man nichts von den jüngsten Direktiven gegen diese oder jene Assoziation anwende. Aber es war klar, daß die republikanische Liga nicht mehr die Partei war, die ausschließlich von den Bischöfen protegiert und empfohlen wurde.

Einige von ihnen glaubten sogar, es sei an der Zeit, eine Initiative zu ergreifen, die im letzten Jahre kläglich gescheitert war. Sie wollten zu ihrem Nutzen eine gewisse Verbrüderung der politischen Gruppen bilden, die trotz der Verschiedenheit ihrer Ansichten über Verfassung darin einig waren, durch gemeinsames Vorgehen Religion, Familie und Eigentum zu verteidigen. Als Programm stellte man auf: Rechte für die Kirche, Unterrichts- und Vereinsfreiheit. Diese Verbrüderung gab sich aus als „Entente catholique"; man verfaßte ein Flugblatt und schickte es an alle französische Bischöfe (16. August), um ihnen das glückliche Zustandekommen mitzuteilen.

Es war wirklich ein wenig sonderbar zu sehen, wie Laien eine Vereinigung ins Leben riefen, deren Verwirklichung der Heil. Vater den Bischöfen anvertrauen wollte. Wenn man bedenkt, daß das oben genannte Flugblatt von einem Dutzend Namen unterzeichnet war, von denen die Mehrzahl bedeutende Royalisten oder Bonapartisten

[1] 6. und 12. Juli.
[2] 2., 5. und 6. August.

bezeichnete, versteht man leicht, daß wenige Bischöfe die neue Federation haben in Schutz nehmen wollen. Trotzdem erhielt Graf von Cathelineau, der Generaldelegierte des Komitees der „Entente catholique", die Gutheißung von wenigstens 5 Bischöfen (von Auch, Chalons-sur-Marne, Grenoble, Pamiers und Troyes).

In Wirklichkeit war die einzige Verständigung, die bei diesem Versuch zustande kam, die einiger Royalisten und Bonapartisten, nicht einmal die der antikonstitutionellen Parteien, noch weniger die der Katholiken.

Die meisten royalistischen Zeitungen hießen zu dieser Zeit das Programm der katholischen Partei gut, das Oberst Keller aufgestellt und der Univers und La Croix wieder aufgenommen hatten: da man ihnen ihr Recht, Royalist zu sein, zuerkannte, hatten sie nichts dabei zu verlieren; sie hofften noch obendrein, aus dieser Gutheißung hie und da Vorteil zu ziehen.[2] (Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Paris. Georg Archambault.

Schweiz.

Aargau. In vielen Kantonen der Schweiz ist die Volksschule dem Einflusse der Kirche völlig entzogen und der durch die Geistlichen erteilte Religionsunterricht von der Schule ausgeschlossen; damit nicht zufrieden geht der politische und religiöse Liberalismus darauf aus, an Stelle des Religionsunterrichts der einzelnen Konfessionen einen sogenannten interkonfessionellen von den Lehrern erteilten Religionsunterricht einzuführen. Diese Einrichtung besteht z. B. in Basel-Stadt und im Kanton Aargau. Bei der in letzterem Kanton an die Hand genommenen Revision des Schulgesetzes wurde von der Katholischen Fraktion des Großen Rats der Antrag gestellt, der Unterricht in der Religions- und Sittenlehre sei den Geistlichen zu überlassen oder solchen Lehrern, welche sich zu dessen Erteilung bereit erklären.

Die Veranlassung zu diesem Antrag war, daß der interkonfessionelle Unterricht tatsächlich auf dem Boden der modernen protestantischen Theologie steht; in ihren Grundsätzen werden die Lehrer in den staatlichen Seminarien erzogen und ihre Ideen sollen auch der katholischen Jugend eingeimpft werden. Allerdings können nach den Bestimmungen der schweizerischen Bundesverfassung die Eltern nicht angehalten werden, ihre Kinder in den Religionsunterricht zu schicken; in der Praxis macht aber das Wegbleiben der Kinder große Schwierigkeiten; darum rechtfertigte sich gerade vom Standpunkte der Gewissenfreiheit aus das Begehren der Katholiken vollkommen; trotzdem wurde es von der liberalen Partei bekämpft. Der interkonfessionelle Religionsunterricht wurde von freisinniger Seite charakterisiert „als ein allgemein christlicher unter Ausschluß jeglicher Dogmenlehre; Katholiken und Protestanten haben doch eine Bibel und einen Religions-

[1] S. die Artikel des „Nouvelliste de Lyon" (23. Juni), der „Volonté nationale" (bonapartistisch — 26. Juni), der „Correspondance nationale" (Organ der Herzogs von Orleans, Ende Juni und Mitte Juli) usw.

[2] Man kann dafür ein ziemlich frappantes, lokales Beispiel anführen: Am 23. September sagte der römische Korrespondent des „Corriere della Sera" in einer öffiziösen Note, die von einer großen Anzahl französischer Zeitungen wiedergegeben wurde, daß der Heil. Stuhl mit Wohlgefallen auf eine Versammlung zurücksahe, die in Pradelles (Haute-Savoie) stattgefunden habe und die sich nur auf religiösem Gebiet betätigt habe. Er fügte bei, daß man mehr derartige Versammlungen in Frankreich zu sehen wünsche. Aber der Korrespondent des Corriere war gewiß schlecht unterrichtet. Abgesehen davon, daß Pradelles nicht in der Haute-Savoie, sondern in der Haute-Loire liegt, handelte es sich in dieser Versammlung darum, einen liberalen Republikaner (im französischen Sinne) durch einen monarchistischen Kandidaten zu ersetzen. Augenscheinlich hat man den Zusammenschluß nicht in diesem Sinne in Rom verstanden.

stifter; wenn man sich auf den Grund stelle, welchen der Religionsstifter gelegt, so gebe es weder Protestanten noch Katholiken; gerade durch den interkonfessionellen Unterricht bereite die Schule die Grundlage für den konfessionellen; jener bilde gewissermaßen den Rohbau des Hauses, welchem nachher in der konfessionellen Auffassung die besondere Ausschmückung zuteil werde; gegenüber dem Trennenden der Konfessionen solle in der Schule das Einigende der Religion hervorgehoben werden." „Wer behauptet", so sagte ein anderer liberaler Redner, „es gebe keine andere Religion als die Konfession, ist durch die Verhältnisse der modernen Zeit längst widerlegt; denn es gibt heute Millionen denkender Menschen, die für Vaterland und große und wahre Ideen begeistert sind, ohne einer Konfession anzugehören. Will man deshalb sagen, sie hätten keine Religion?"

Nach solchen und ähnlichen Ausführungen war es dem Sprecher der Katholiken nicht schwer, die Unmöglichkeit eines interkonfessionellen Unterrichts zu beweisen; wenn man nicht einmal in dem Begriff dessen, was Religion ist, übereinstimmt, wenn man von dem Wesen Gottes die allerverschiedensten Auffassungen hat, wenn man über die Person Christi abweichenden Anschauungen huldigt, so bleibt nichts mehr übrig, was den verschiedenen Konfessionen gemeinsam wäre. Der Unterricht wird also inhaltslos sein, oder der Lehrer wird ihm einen Inhalt geben, welcher seinen persönlichen Überzeugungen entspricht, aber im direkten Gegensatz stehen kann zu der Religion, in welcher die Kinder geboren sind und in welcher sie erzogen werden sollen; die Jugend direkt oder indirekt zu zwingen, einem solchem Unterrichte beizuwohnen, ist aber einem Eingriff in die Glaubens- und Gewissensfreiheit gleich zu achten. Trotzdem oder vielleicht gerade deswegen, d. h. weil man von einem derartigen Unterricht eine Abschwächung des katholischen Glaubens erhofft, wurde der Antrag der Katholiken von dem in seiner Mehrheit aus Protestanten bestehenden Großen Rat abgelehnt.

Ob das Volk, welchem der letzte Entscheid über das Schulgesetz zusteht, mit dieser Lösung einverstanden ist, wird die Abstimmung zeigen.

Genf. Die Erinnerung an die Geburt Calvins im Jahre 1509 ist in Genf, „der Stadt Calvins", festlich begangen worden. Vom 2.—6. Juli feierte man sein 400 jähriges Jubiläum, vom 7.—10. Juli das 350 jährige Jubiläum des von dem Reformator gegründeten Gymnasiums (Collège) und der aus ihm hervorgegangenen Akademie, welche im Jahre 1873 zur Universität ausgebaut wurde. Das erste Jubiläum trug einen rein religiösen Charakter; zu ihm fanden sich ein die Abgeordneten der calvinischen Kirchen der verschiedenen Länder. Österreich, Ungarn, Deutschland, Skandinavien, Holland, Frankreich, England, Schottland und Amerika stellten ihre Vertreter, und auch aus Belgien und Italien waren Abgeordnete der dort zerstreuten Protestanten erschienen; ebenso nahmen die Kirchen der Union an den Feierlichkeiten teil, und sogar einzelne lutherische Kirchenverbände hatten ihre Deputationen gesandt. — Die Feste gipfelten in der Grundsteinlegung des mit den Beiträgen der ganzen protestantischen Welt zu errichtenden Reformationsdenkmals (monument de la réformation.) Zu ihr sandte der Deutsche Kaiser, welcher sich an der Calvinfeier hatte offiziell vertreten lassen, ein längeres Telegramm; er äußert darin seine Freude, daß die Bilder seiner Ahnen Coligny, Wilhelm von Oranien und Friedrich Wilhelm von Brandenburg an dem Monument angebracht werden sollen, und spricht die Hoffnung aus, daß diese Feste eine Ermutigung seien, die kostbaren Wohltaten der Reformation zu erhalten und zu vermehren.[1]

An die Calvinsfeste schloß sich die Universitätsfeier unmittelbar an. Aus Rücksicht auf die Katholiken, welche mehr als die Hälfte der Genfer Bevölkerung aus-

[1] Semaine religieuse de Geneve. Nr. 28, 1909.

machen, hatte die Regierung Gewicht darauf gelegt, die beiden Feste zu trennen und dem Universitätsjubiläum einen möglichst konfessionslosen Charakter zu geben. Diese Absicht war gut gemeint, aber sie war unausführbar. Die vorangehenden Tage mußten notwendigerweise auch der Universitätsfeier den calvinistischen Stempel aufdrücken und auch sie zu einer Verherrlichung Calvins und seines Werkes gestalten.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Genfer Feste großartig verlaufen sind und eine glänzende internationale Vertretung des Protestantismus zusammengeführt haben. Daß sie wahre Volksfeste gewesen seien, wird wohl niemand behaupten; sie waren eine Veranstaltung der höheren Gesellschaftsklassen und haben von neuem bestätigt, was Brunetière seiner Zeit über den aristokratischen Charakter des Calvinismus gesagt hat. Ein Hauptziel der Leiter der Feste bestand darin, der Welt zu zeigen, daß, trotzdem Calvins Kirche letztes Jahr in Genf ist zu Grabe getragen worden, der Calvinismus als solcher dennoch seine Lebenskraft bewahrt hat. Durch die Verfassung, welche sich die protestantische Nationalkirche Genfs nach Einführung der Trennung von Kirche und Staat gegeben hat, sind wir belehrt worden,[1] daß das Wesen des heutzutage noch lebenden Calvinismus nichts anderes ist als religiöser Subjektivismus; die am Calvinsfeste gehaltenen Reden sind ein neuer Beweis dafür. Wenn man auch die Versammlungen in pomphaften Worten mit einem ökumenischen Konzil verglichen hat[2] und von zahlreichen Rednern mit Nachdruck die Einheit der protestantischen Welt betont wurde, so ist diese sogenannte Einheit doch nichts anderes als der allen gemeinsame Subjektivismus und Individualismus, also gerade die Negation jeder Einheit. Dieser Grundton, welcher sich in allen Reden bemerkbar machte, tritt besonders deutlich hervor in dem Vortrag des Sekretärs des Vereins für französische Reformationsgeschichte N. Weiß „sur la réforme et la pensée moderne". Weiß zählt diejenigen Punkte der calvinistischen Lehre auf, welche für das moderne Denken nicht mehr annehmbar seien. Vor allem ist für den modern Denkenden die Heilige Schrift nicht mehr das von Gott inspirierte einheitliche Buch, sondern eine Sammlung von Urkunden, deren religiöser Wert sehr verschieden ist; ferner erlaubt der Fortschritt der modernen Wissenschaften nicht mehr, über der Natur ein Reich des Übernatürlichen anzunehmen; und endlich ist die strenge Kirchenzucht Calvins mit ihren harten Strafen gegen Andersgläubige eine überwundene, wenn auch notwendige[3] Entwicklungsstufe der Religionsgeschichte. Das Grundprinzip der calvinistischen Lehre sei aber auch heute noch in Geltung; es ist nichts anderes als die Pflicht, dem kategorischen Imperativ des Gewissens zu gehorchen und das eigene Sonderinteresse dem Wohl der Gesamtheit unterzuordnen.

Man darf getrost behaupten, daß Calvin diese Reduktion seiner Lehre auf Kantianismus und Altruismus mit Entrüstung von sich gewiesen und niemals die Unterdrückung Andersgläubiger und die Prädestination als irrtümliche Bestandteile seines Systems preisgegeben hätte. Wie sehr aber diese Auffassung von Weiß der Geistesrichtung zahlreicher Festteilnehmer entsprach, geht schon daraus hervor, daß der Berichterstatter der auf dem rechten Flügel des Protestantismus stehenden Semaine religieuse den Vortrag von Weiß mit höchstem Lob auszeichnet und seinen Inhalt ohne jeglichen Vorbehalt wiedergibt.[4] Das hinderte nicht, daß auch die Rede eines Abgesandten aus

[1] Siehe diese Zeitschrift I, 327 ff.

[2] „Aucun concile oecuménique n'a été aussi oecuménique que notre jubilé calvinien. . . . Beau symbole de l'unité protestante, dans laquelle les langues sont diverses, mais vivantes, tandis que dans l'unité catholique la langue est unique, mais morte!" Doumergue im Journal de Genève, Nr. 191, 1909.

[3] Warum verurteilt man also die katholische Inquisition, wenn die protestantische für ihre Zeit notwendig war?

[4] Semaine religieuse de Genève. Nr. 29, 1909.

Amerika beifällig aufgenommen wurde, welcher am Universitätsjubiläum verkündete, an der durch ihn vertretenen Anstalt werde nichts gelehrt, was Calvins Lehre zuwider wäre.[1]

Wenn solche Widersprüche zutage treten, so wundert man sich nicht, daß ein begeisterter Lobredner der Feste, Pastor Doumergue, ein Koryphäe des französischen Protestantismus, schreiben konnte: „Der Punkt, in welchem sich alle zu treffen scheinen, ist auch der Punkt, an welchem alle Gefahr laufen, sich zu trennen."[2] Mit Bangen wirft er darum die Frage auf, wer wird das große Problem der Zukunft lösen, das darin besteht, das gleiche Ziel wie Calvin zu erreichen unter Anwendung ganz verschiedener Mittel, und wer soll über die Wahl dieser Mittel entscheiden? Diese Frage kann allerdings von einer religiösen Gesellschaft, welche prinzipiell jede Lehrautorität verwirft, kaum befriedigend beantwortet werden.

Außer der sogenannten Einheit des Protestantismus wurde vor allem auch die Toleranz gepriesen und als eine Errungenschaft der Reformation hingestellt. „Die Toleranz ist die Tochter der freien Forschung und diese ist ihrerseits aus der Reformation hervorgegangen", so der oben genannte Herr Weiß. Es gehört nicht wenig Kühnheit dazu, in Genf ein Loblied auf die calvinistische Toleranz anzustimmen, in demselben Genf, wo vor kaum dreißig Jahren die Katholiken zugunsten der Altkatholiken aus ihren Kirchen vertrieben wurden und wo jetzt noch die aus katholischen Geldern erbaute Notre Dame-Kirche in den Händen der Schismatiker gelassen wird. Wie es mit der Toleranz gegenüber den Katholiken während des letzten Jahrhunderts in Genf gehalten wurde, darüber belehrt uns in eingehender Weise das wenige Wochen nach den Jubiläumsfesten erschienene Buch des Protestanten William Martin „la situation du catholicisme a Geneve, 1815—1907".[3] Martins völlig unparteiische Darstellung zeigt uns, wie wenig Toleranz die im Jahre 1815 dem Kanton Genf einverleibten Katholiken seitens ihrer protestantischen Mitbürger erfahren haben und wie es das ununterbrochene Bestreben der letzteren war, die katholische Religion derjenigen Garantien zu berauben, welche ihr die internationalen Verträge von Wien und Turin feierlich zugesichert hatten. Der Kampf gegen die katholische Kirche dominiert die Geschichte Genfs im 19. Jahrhundert; er gipfelt in der Gesetzgebung der siebziger Jahre; das den Katholiken damals zugefügte Unrecht hat schließlich im Jahre 1907 die Trennung von Kirche und Staat herbeigeführt; sie bedeutet das Ende der Kirche Calvins, aber auch die Schwächung des religiösen Einflusses auf das Individuum und auf die Gesellschaft.

Uri. Die „moderne Weltanschauung" versucht auch in die Täler der katholischen Urschweiz einzudringen. Da es bei der Anhänglichkeit des Volkes an den katholischen Glauben aussichtslos wäre, einen Prinzipienkampf zu führen, so unternimmt es der Liberalismus, durch feinere Mittel den religiösen Ernst des Volkes zu erschüttern und durch Lockerung der Sitten den Glauben ins Wanken zu bringen. Einen solchen Vorstoß der freieren Lebensauffassung wagte man dieses Jahr im Kanton Uri gegen ein dortiges Landesgesetz, welches die Abhaltung von Tänzen an Sonn- und Feiertagen und am Samstagabend verbietet. Eine namentlich von den Wirten ausgehende Bewegung verlangte, es solle in Zukunft das Tanzen an allen Kirchweihsonntagen in den betreffenden Gemeinden abends von 4 Uhr an gestattet werden und außerdem solle es den Behörden freistehen, für die Bedürfnisse der „Fremdenindustrie" besondere Bewilligungen auszustellen. — Diese Begehren scheinen sehr maßvoll zu sein, und es gelang darum den Urhebern, für ihre Initiative 1096 Unterschriften zu gewinnen, deren Echtheit nicht

[1] Journal de Geneve. Nr. 185, 1909.

[2] „le point vers lequel tous paraissent converger est aussi le point duquel tous risquent de diverger". Journal de Geneve. Nr. 191, 1909.

[3] Paris, Felix Alcan, 1909, 383 S., Fr. 3,50.

näher geprüft wurde. Da der Kanton Uri eine rein demokratische Staatsform hat und alle Gesetze der alljährlich einmal zusammentretenden Versammlung der stimmfähigen Bürger, der sogenannten Landsgemeinde, zu unterbreiten sind, so kam das Begehren der Initianten an der Landsgemeinde vom 2. Mai 1909 zur Behandlung. Der Abstimmung war ein heftiger Kampf in den Zeitungen vorangegangen. Das Priesterkapitel von Uri hatte sich durch eine besondere Eingabe an die vorberatenden Behörden, an den Regierungsrat und den Landrat, gewandt und darin die Gefahren hervorgehoben, welche die Sonntagstänze dem Volkswohl bereiten; sie hatte den Erfolg, daß die Regierung und der Landrat der Landsgemeinde die Verwerfung des Begehrens empfahlen, „da das Staatswohl die Heiligung der Sonn- und Feiertage nicht nur vom religiösen, sondern auch vom sittlichen und allgemein menschlichen Standpunkt aus gebietet" und der Vorschlag der Initianten die Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung erheblich beeinträchtigen würde. Überdies wurde am Sonntag vor der Landsgemeinde von allen Kanzeln ein durch den Bischof genehmigter Aufruf der Geistlichkeit verlesen, in welchem sie das Volk zur Verwerfung der beantragten Neuerung aufforderte; ganz richtig hebt der Aufruf hervor, daß die Sonntagstänze die schon allzu große Genußsucht noch steigern, die häufigen Sonntagsentheiligungen vermehren, große Gefahren für die Sittlichkeit haben und das Wirtschaftsunwesen, welches am Marke des Volkes nagt, befördern. Treffend wurde die Initiative gekennzeichnet als ein Versuch unter der Maske der Volksfreundlichkeit, die katholische Gesinnung des Volkes, seine guten Sitten und auch sein materielles Wohl zu untergraben, um desto leichter den Sieg der Religionsfeinde herbeizuführen.

Dieser Aufruf übte nach zwei Seiten eine große Wirkung aus, er klärte das Volk über die prinzipielle Tragweite der scheinbar unbedeutenden Neuerung auf, brachte aber gleichzeitig die Freunde der Initiative in hohe Aufregung. Zahlreich fanden sich die Stimmberechtigten an der Landsgemeinde ein. In dem lebhaften Redekampfe, welcher unter zeitweiligem Schneegestöber der Abstimmung voranging, gaben sich die Initianten große Mühe, ihren Antrag als völlig harmlos hinzustellen; er bezwecke nichts anderes, als dem Volke ein unschuldiges Sonntagsvergnügen zu verschaffen und diene also in Wirklichkeit dem Volkswohle.

Trotzdem siegte der gesunde Sinn des Volkes und die sogenannte Tanz-Initiative wurde in der zweiten Abstimmung mit ca. 1600 gegen ca. 1400 Stimmen verworfen. Die Unterlegenen reichten sie jedoch als Motion wenige Monate nachher beim Landrat in gleichem Wortlaute wiederum ein. Gleichzeitig stellte ein Landratsmitglied den Antrag auf Freigabe des Samstagabends, an dem entgegen der bisherigen Gesetzesbestimmung der Tanz bis Mitternacht künftig gestattet sein solle. Vermutlich wird sich die Landsgemeinde vom Mai 1910 neuerdings mit einer Tanzinitiative zu befassen haben.

Wallis. Am 7. April starb Monseigneur Joseph Paccolat, Abt des Augustiner Chorherrnstifts von St. Maurice d'Agaune, nachdem er seit dem Jahre 1888 dem uralten Gotteshaus vorgestanden hatte. Mit Klugheit und Entschiedenheit hat er während seiner langjährigen Wirksamkeit das Kloster in jeder Beziehung musterhaft geleitet; das Stiftsgymnasium war der Gegenstand seiner besonderen Fürsorge und ist unter ihm zu hoher Blüte gelangt. Das Kapitel der Chorherrn erwählte zu Paccolats Nachfolger den bisherigen Prior des Klosters, Joseph Abbet. Durch Breve vom 5. Juli 1840 hatte Gregor XVI. bestimmt, daß der Abt von St. Maurice, welcher praelatus nullius ist und an einzelnen Orten quasiepiskopale Rechte ausübt, für alle Zeiten den Titel eines Bischofs von Bethlehem tragen solle. Durch die Wahl des Kapitels erlangt der Erwählte nicht nur das Recht auf die Abtswürde, sondern auch das Recht auf das

Titularbistum Bethlehem. Für beide Würden ist die Bestätigung des Heiligen Stuhles einzuholen.

Dieses Mal stieß das Begehren des Kapitels, es sei dem neuerwählten Abte zugleich mit der Bestätigung der Wahl auch das Titularbistum Bethlehem zu übertragen, in Rom auf eine unerwartete Schwierigkeit. Es hatte nämlich nach dem Tode Msgr. Paccolats der Bischof von Nevers eine Eingabe an den Heiligen Stuhl gerichtet, in welcher er den Titel eines Bischofs von Bethlehem für sich und seine Nachfolger in Anspruch nahm, gestützt auf folgende Gründe: Auf Begehren Balduins I. von Jerusalem wurde im Jahre 1110 in Bethlehem ein Bistum errichtet; im 13. Jahrhundert sei dessen Sitz nach Clamecy übertragen worden, wo das Bistum Bethlehem ein Hospital besaß. 49 Bischöfe hätten den dortigen Stuhl innegehabt bis zu einer Aufhebung durch das Konkordat von 1801. Im Jahre 1823 sei das durch das Konkordat aufgehobene Bistum Nevers wieder errichtet und seinem Gebiete die frühere Kathedrale des Bistums Bethlehem in Clamecy einverleibt worden. Dieser Umstand rechtfertige das Begehren, daß dieser Titel dem Bischof von Nevers zuzuerkennen und der Abt von St. Maurice auf eine andere Weise zu entschädigen sei.

Die Abtei macht dagegen geltend, daß diese sogenannte Kathedralkirche von Clamecy, welche in Wirklichkeit eine bescheidene von den Bischöfen von Bethlehem kaum benützte Kapelle war, als solche gar nie zum Gebiet des Bistums Nevers gehört hat, sondern im Bistum Auxerre lag; im Jahre 1801 wurde das Bistum Bethlehem von Pius VII. aufgehoben und weder bei der neuen Zirkumskription der französischen Diözesen im Jahre 1817 noch bei der Errichtung der Diözese Nevers im Jahre 1823 geschah seiner je wieder Erwähnung. Vor allem aber berief sich das Kapitel auf das erwähnte Breve Gregors XVI., in welchem das Titularbistum Bethlehem der Abtei perpetuum in modum zugewiesen wird; diese Verleihung jetzt zu widerrufen, dazu liege nicht der geringste Grund vor.

Die Abtei hatte die Genugtuung, daß ihre Ansprüche in Rom anerkannt wurden; am 11. Juni entschied Pius X. auf die Berichterstattung des Sekretärs der Congregatio Consistorialis hin, daß an den Bestimmungen Gregors XVI. nichts zu ändern sei; so konnte am 19. September die Konsekration des neuen Abtes zum Bischof von Bethlehem vollzogen werden.[1]

Freiburg (Schweiz), 1. Dezember 1909.

Dr. F. Speiser, Universitätsprofessor.

Palästina.

Am 30. November ist Herr Dr. Karge aus Breslau, der bekanntlich im Auftrage des Görresvereins sich hier mit dem Studium des vorchristlichen Altertums befaßt, von einer 25tägigen Studienreise nach Petra in Arabien zurückgekehrt. Obwohl man über das Ruinenfeld Petras bereits die sehr ausführlichen Arbeiten Musils, Brünnows und Dalmans besitzt, bleibt noch manches zu erforschen und aufzuklären. Dr. Karge war so glücklich, eine größere nabatäische Inschrift zu entdecken, die allen früheren Forschern entgangen war, und zwar auf einer Steinplatte, die mit anderen zur Aufstellung eines provisorischen Kochherdes gedient hatte. Sein besonderes Augenmerk war auf die verschiedenen Begräbnisweisen und Grabstätten der früheren Bewohner gerichtet. In Palästina selber hat Dr. Karge besondere topographische Studien über das biblisch so wichtige Gabaongebiet angestellt, wobei Emmaus Kubebe, die Besitzung des Deutschen

[1] Über den ganzen Streitfall berichtet ausführlich: Bourban, Defensio iuris Abbatiae episcopalis etc., St. Maurice 1909.

Vereins vom Heil. Lande, einen bequemen Ausgangspunkt bot. Über Emmaus-Kubebe ist bekanntlich eine sorgfältig ausgearbeitete Sonderkarte bei Justus Perthes in Gotha erschienen und in „Deutsche Erde" Heft 5, Jahrg. 1909 veröffentlicht worden.

Palästinensische Ausgrabungen betreffend sind gegenwärtig wohl die wichtigsten die der amerikanischen Haward-Universität in Sebastije, dem alten Samaria, wo durch 300 Arbeiter nicht nur großartige Bauwerke aus der Römerzeit freigelegt wurden, sondern auch viel ältere, die nicht ohne Grund als bis auf die Gründung Samarias zurückführend betrachtet worden. Die geheimnisvollen Ausgrabungen einer englischen Geldmänner und Aristokratengesellschaft am Ophel bei der Marienquelle sind zwar gegenwärtig eingestellt, sollen aber im Frühjahre wieder aufgenommen werden. Über Zweck wie über etwa bisher erreichte Erfolge herrscht noch völliges Dunkel; man glaubt sogar, es handle sich nicht um wissenschaftlichen, sondern nur um finanziellen Gewinn. In unmittelbarer Nähe auf dem Sionsabhange setzen die französischen Augustiner ihre Ausgrabungen fort. P. Germer Durand, der Leiter derselben, wird bald über interessante dort gemachte Funde Veröffentlichungen machen, die über die Sitten der Hebräer neues Licht werfen. Gespannt ist man auf die Wahl eines neuen Ausgrabungsgebietes, die der so glückliche Leiter der Ausgrabungen in Gezer in nächster Zeit treffen soll im Namen des englischen Palestine Exploration Fund. Dr. Macalister hat in diesem Punkte eine besonders glückliche Hand.

Daß auch Andersgläubige die archäologischen Arbeiten katholischer Forscher zu bewerten wissen, zeigt die Aufnahme des Augustinerpaters Germer Durand von hier und des Jesuitenpaters Ronzevalle der Universität von Beirut in den Generalvorstand der fast ausschließlich protestantischen Londoner Gesellschaft Palestine Exploration Fund. Zwei Dominikanerpatres aus Jerusalem gehören diesem Vorstand schon seit längerer Zeit an.

Auch in diesem Winter gibt die Dominikaner-Bibelschule öffentliche Vorlesungen über Fragen, die Palästina oder den Orient betreffen. Prior Lagrange eröffnete dieselben mit einem Vortrag über ägyptische Gebräuche und Volksleben, wie es uns entgegentritt in den zuletzt gefundenen Papyrusblättern. Augustinerpater G. Durand sprach über die im letzten Jahre am Sionsabhang ausgegrabenen Gefäße, die fast volle Klarheit bringen über die bei den Hebräern üblichen Hohlmaße. Andere Vorträge werden handeln über die am Westufer des Toten Meeres gelegene Festungsruine Masada und ihr tragisches Ende, über jüngere babylonische und nordwestarabische Entdeckungen. Herr Pfarrer Biever wird die Reihe der Vorträge beschließen und über das ihm so besonders gut bekannte Galiläische Meer sprechen. Alle diese Vorträge finden zahlreichen Zuspruch und werden in französischer Sprache abgehalten.

Die vom Deutschen Verein des Heil. Landes im St. Paulus-Hospiz unterhaltene Normalschule zur Ausbildung von Lehrern für die Schulen des lateinischen Patriarchats und der griechisch-katholischen Diözesen Galiläas hat am 1. Oktober ihren Unterrichtsplan wieder aufgenommen. Acht Schüler gehören dem lateinischen und vier dem griechischen Ritus an. Eine der ersten Forderungen selbst an einen Landschullehrer in Palästina ist die Kenntnis vieler Sprachen. So ist es nicht zu verwundern, daß bei steter Ausbildung in der arabischen Muttersprache zunächst Deutsch und mit diesem als Unterrichtssprache in den folgenden Jahren Englisch, Französisch und Türkisch gelehrt wird.

Das Jahr 1910 verspricht ein ganz besonders an Wallfahrten reiches zu werden. Besonders ist man gespannt auf die große deutsche Volkswallfahrt zur Einweihung der Sionskirche am 10. April, da man allein katholischerseits mit 800 Pilgern rechnet. Man spricht auch von einer protestantischen Pilgerfahrt, abgesehen von den Ehrengästen und

dem Gefolge Prinz Eitel Friedrichs. Die Glocken für den Turm der Viktoria-Augusta-Stiftung sind bereits auf den Ölberg geschafft. Die größte derselben, deren Aufschrift von den verschiedenen Hohenzollern berichtet, die seit dem frühesten Mittelalter in nähere Beziehung zum Heil. Lande getreten sind, verlangte zu ihrer Fortschaffung ein Gespann von nicht weniger als 16 Pferden und viele Wegearbeiten. Auch an anderen öffentlichen Wegen, die der kaiserliche Prinz berühren wird, läßt die türkische Regierung eifrig arbeiten. Während die Sionskirche jetzt schon im Äußeren fertig dasteht und allgemein bewundert wird, während die Viktoria Augusta-Stiftung wenigstens zur Einweihung am 9. April fertiggestellt sein wird, steht das St. Paulus Hospiz leider noch unvollendet da. Nur ein Drittel des herrlichen Bauplanes ist vollendet und seit August 1908 dem Gebrauch übergeben. Gewiß, schon dieses Drittel ist ein prächtiges Bauwerk; aber das Unfertige drängt sich sofort auf, während der Bau in der Vollendung nicht weniger zur Ehre des deutschen Namens beitragen würde als die Bauten auf dem Sion und Ölberg, ja vielleicht noch mehr, da das St. Paulus-Hospiz an einem der verkehrreichsten Punkte Jerusalems liegt. Darum abgesehen von der schreienden Bedürfnisfrage für Pilgerzüge und für die beginnende Normalschule sollte der baldige volle Ausbau Herzenssache jedes deutschen Katholiken sein.

An den allgemeinen deutschen Pilgerzug zur Einweihungsfeier wird sich noch ein besonderer bayrischer anschließen, und für die Sommerzeit, Ende August und Anfang September, rechnet man auf einen besonderen Pilgerzug aus dem Elsaß. Schon vor Ostern, vom 12.—17. März, werden einige hundert deutsche Touristen mit dem „Cincinnati" der Hamburg-Amerika-Linie erwartet. Wenn man hierzu noch vier österreichische Volkswallfahrten hinzurechnet, nämlich je eine aus Oberösterreich, Steiermark, Galizien und Ungarn, sowie die jährlichen zwei französischen sog. Bußpilgerzüge, so muß man gestehen, daß das Jahr 1910 in vorzüglicher Weise für das Heilige Land ein Pilgerjahr sein wird, selbst abgesehen von den niemals fehlenden russischen ärmeren Pilgern und den zahlreichen amerikanischen und englischen Touristen.

Sehr viel tragen die deutschen Templeransiedlungen in Palästina zur Hebung des deutschen Ansehens bei. Die materielle Entwicklung derselben, wenn auch nicht überaus glänzend, muß wenigstens sehr befriedigend genannt werden. Es bestehen bereits sechs dieser Ansiedlungen, nämlich (der Gründungszeit nach) Haifa am Fuße des Karmel, Jaffa bei der Hafenstadt gleichen Namens, Rephaim in der Nähe des Jerusalemer Bahnhofs, Sarona unweit Jaffa in der Ebene gleichen Namens, Wilhelma an der Jaffa-Jerusalemstraße unweit Lydda, und schließlich Betlachem an der Haifa-Nazarethstraße, unmittelbar anstoßend an die dortige protestantische deutsche Kolonie Um el Amed. Die Gesamtzahl der palästinensischen Templer ist gegen 2500; sie stammen fast ausschließlich aus Württemberg und haben als besonderes Organ die in Stuttgart erscheinende „Warte". Inwieweit sie noch als Christen betrachtet werden können, mag man daraufhin beurteilen, daß die größte Mehrzahl die Notwendigkeit der Taufe und die Gottheit Jesu Christi nicht annimmt.

Die Juden bilden in Palästina mehr als ¹/₄ der Gesamtbevölkerung und in drei Städten selbst die große Mehrheit, wie in Jerusalem selber, in Tiberias und Safad. Ihre Ansiedlungen sind überaus zahlreich im ganzen Lande, unterstützt durch mächtige auswärtige Gesellschaften; aber im allgemeinen ist ihr Zustand kein blühender, da sehr wenige Juden am Ackerbau Freude finden. Fast alle palästinensischen Juden, eingeborene wie eingewanderte, beobachten streng ihre religiösen Vorschriften. Eine aufrichtige Bekehrung zum Christentum ist eine große Seltenheit; doch kommen solche Fälle vor und bemühen sich in dieser Hinsicht besonders die von dem bekehrten ehrw. P. Ratisbonne gestifteten Sionsväter und Sionsschwestern. Eine protestantische englische Juden-

bekehrungsgesellschaft feiert dieses Jahr ihren 100jährigen Bestand. Seiner Zeit hatte sie wenigstens in England große Erfolge, selbst Staatsmänner wie Disraeli, Goschen usw. waren jüdischer Abstammung. Aber in Palästina ist der Erfolg ein äußerst geringer gewesen und hat man bis 1905 kaum 20 Bekehrungen aufweisen können, so daß ein malitiöser Statistiker der Gesellschaft nachrechnete, daß bei einer Gesamtausgabe von 48554 Pfund Sterling ihr jede Bekehrung nahezu 2000 Pfund Sterling gekostet habe und trotzdem Zweifel an der Aufrichtigkeit dieser Bekehrungen zu Recht beständen.

Jerusalem (St. Paulus-Hospiz), 6. Dez. 1909. Ernst Schmitz C. M.

Missionswesen.

In einer kleinen Schrift „Die katholische Kirche in Bosnien" (Köln bei Theissing) legt P. Puntigam S. I. die religiösen Verhältnisse und Bedürfnisse des neuen österreichisch-ungarischen Reichslandes dar. Von den 1800000 Bewohnern **Bosniens** sind 785... schismatische Serben, 602200 Mohammedaner, 400081 Katholiken, 11007 Israeliten, 6747 Protestanten. Die Zahl der Abgeordneten des neuen Landtags wird bestimmt nach der Stärke der Konfessionen, unter denen die Katholiken nur 22% ausmachen. Leider fehlt es sehr an einem katholischen Mittelstand und darum an gebildeten Laien, die dem armen, politisch ungeschulten Volke jetzt als Führer dienen könnten. Die Bildung eines katholischen Studienfonds erscheint daher unerläßlich. Die Arbeiter und Gewerbetreibenden sind in Gefahr, durch die Sozialdemokratie, die starken Rückhalt an Serbien findet, umgarnt zu werden. Darum muß die Arbeiterjugend in Arbeiterheimen gesammelt werden. Während die Konfessionsschulen der Mohammedaner und Schismatiker sich vermehrt haben, sind die der Katholiken seit der Okkupation (1878) von 54 auf 32 zurückgegangen. Diesem Übelstand könnte ein katholisches Lehrerseminar abhelfen. Bittere Not leiden manche Priester. Ein junger Pfarrer, der dem Tode verlassen entgegensah, hatte als Nahrung ein Stück hartes Brot. Ein anderer Pfarrer erkrankte aus Mangel an Nahrung. Allen diesen Notständen wird man erst abhelfen müssen, ehe an eine kräftige Missionstätigkeit unter den Schismatikern und Moslemin zu denken ist.

Ein merkwürdiges Gegenstück zu dem Vorstehenden bildet die Zuschrift eines Irländers aus Belgrad an die Ill. Catholic Missions (September 1909, 79). Es heißt darin: „In Belgrad wohnen wir dem Gottesdienst in der Kapelle der österreichisch-ungarischen Gesandtschaft bei, die viel zu klein ist. Der Errichtung einer unabhängigen katholischen Kirche stehen große Schwierigkeiten im Wege. Italienische und früher auch französische Gesandte unternahmen mehrfach Schritte in dieser Richtung, aber ihre Bemühungen scheiterten infolge des Einflusses Österreichs beim Vatikan. Es liegt im Interesse des All-Deutschtums, daß der Katholizismus auf dem Balkan unter dem ausschließlichen Protektorat Österreichs bleibt. Ein Versuch seitens des Königreichs Serbien, ein Konkordat zu schließen, wurde vor zehn Jahren durch den Vertreter Österreichs in Rom vereitelt. Man muß aufrichtig sagen, daß Österreich viel für Kirchen und Missionen in der Türkei und Dalmatien tut, aber auf Kosten der slawischen Nationalität. Österreich hat unglücklicherweise Glauben und Politik miteinander verquickt und ist augenblicklich am Werke, die Koalition von orthodoxen Serben und katholischen Kroaten im Königreich Kroatien ebenso wie in den neubesetzten Provinzen Bosnien und Herzegowina zu hintertreiben. . . . Sein großes Ziel ist, die Solidarität der serbischen Völkerschaften, die über die Verschiedenheit des Glaubens hinausgeht, zu vernichten. Sie sagen (in einem früheren Artikel), daß die serbische Regierung den katholischen Priestern keinen Unterhalt gewährt. Aber es gibt leider keine Priester außer dem Gesandtschaftskaplan. Bischof

Stroßmayer versuchte, einen Zweig seiner Diözese nach hier zu verpflanzen, wurde indes für diese und andere slawische Bestrebungen von der österreichischen Regierung verfolgt." Bislang schob man die Schuld an der schwierigen Lage der Kirche in Serbien der Unduldsamkeit der serbischen Regierung zu. Vielleicht ist einer der österreichischen Mitarbeiter von Theologie und Glaube in der Lage, uns eine objektive Darstellung der Verhältnisse zu entwerfen.

Die Scheutvelder Missionare haben einen glücklichen Vorstoß nach dem Süden des **Kongostaates** gemacht und in Kanzenze bei Ruwe, etwa 45 Tagereisen von ihren ältern Stationen am Kassai, einen neuen Missionsposten errichtet. Kanzenze liegt nur mehr vier Tagemärsche von Britisch-Rhodesia in der minenreichen Landschaft Katanga, auf die unternehmungslustige Engländer seit langem ihr Auge geworfen haben. Die erst 1863 in Belgien gegründete Scheutvelder Missionsgesellschaft hat bereits 288 Mitglieder in China, 114 am Kongo, 42 auf den Philippinen stehen und schon 126 Mitglieder in China und am Kongo durch den Tod verloren.

In Steyl wurde am 5. November 1909 der frühere Generalassistent P. Nik. Blum zum General der Gesellschaft des Göttlichen Wortes gewählt. P. Blum ist der Nachfolger des am 15. Januar 1909 entschlafenen Stifters P. Arnold Janssen.

Wangeroog (Nordsee), 2. Dezember 1909. F. Schwager S. V. D.

(31. 12. 09.)

Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit.

Von Privatdozent Dr. Paul Heinisch, Breslau.

1. Bisherige Erklärungsversuche.

Die eschatologischen Stellen im Buche der Weisheit haben von jeher eine sehr verschiedene Deutung erfahren. Besonders ist es der Abschnitt 4, 20 – 5, 23, in dessen Auslegung die Exegeten voneinander abweichen. In demselben wird geschildert, wie in Zukunft einmal Gute und Böse sich gegenüberstehen (4, 20; 5, 1). Die Ungerechten legen nun das Bekenntnis ab, daß sie in einem verhängnisvollen Irrtum befangen waren, als sie einen gottgefälligen Lebenswandel verachteten (5, 2 – 5), daß sie in ihrem Wahn den Weg des Herrn nicht erkannten und daß daher ihr Dasein ein verfehltes war (5, 6 – 13). Diese Selbstverurteilung der Gottlosen wird vom Schriftsteller bestätigt (5, 14). Weiter wird nun gesagt, daß den Gerechten ewiger Lohn zuteil werden wird (5, 15. 16), während den Gottlosen strenge Züchtigung von Gott bevorsteht, wobei die Schöpfung mitwirken wird (5, 17 – 23).[1]

Die Auslegung dieses Abschnittes hat vor allem zu der Frage Stellung zu nehmen, ob der Autor von Sap. Sal. die Idee eines allgemeinen Gerichtes vertritt. Vier Ansichten sind dabei von den neueren Exegeten vorgetragen worden:

1. Nach Farrar[2] wird in dem Abschnitt die messianische Zeit auf Erden in Aussicht gestellt. Aus 5, 23[c] soll hervorgehen, daß der Verfasser an einen Gerichtstag und eine Bestrafung der Sünder nach dem Tode nicht gedacht habe. Im übrigen sei die Stelle eine dramatische Illustration des Satzes: Magna est veritas et praevalebit. In ähnlicher Weise glaubt Bissel,[3] daß der Autor den Zeitpunkt der Vergeltung nicht bestimmen wolle und nur den allgemeinen Gedanken verkündige, daß Gott die Welt regiere.

2. Der entgegengesetzte Standpunkt wird von Bauermeister[4] und Dillmann[5] insofern vertreten, als diese in dem Abschnitt eine dramatische

[1] Zählung nach der Septuagintaausgabe von Swete.

[2] Farrar, Wisdom of Solomon, bei Wace, Apocrypha (London 1888) I, S. 448 – 54.

[3] Bissel, The Apocrypha of the Old Testament (New-York 1890), S. 243.

[4] Bauermeister, Commentarius in Sapientiam Salomonis (Göttingen 1828), S. 74 – 79.

[5] Dillmann, Alttestamentliche Theologie (Leipzig 1895), S. 411.

Einkleidung der Wahrheit sehen, daß im Jenseits die Guten ihren Lohn, die Bösen ihre Strafe empfangen werden. Dabei nimmt ersterer einen Übergangszustand zwischen dem Tode und den 4, 20 – 5, 23 beschriebenen Ereignissen an und denkt bei 5, 17 ff. an eine Vernichtung der Bösen der Seele nach, die am Ende der Zeiten eintreten soll, während nach Dillmann die Seelen der Bösen im Zustande fortwährender Reue und tiefsten Schmerzes sich befinden, nachdem die Entscheidung unmittelbar nach dem Tode gefallen ist. Auch Siegfried[1] deutet den Abschnitt bildlich und findet in demselben ein allgemeines Gericht nicht in Aussicht gestellt.

3. Andere Gelehrte glauben, daß in dem Abschnitt 4, 20 – 5, 23 plötzlich ein Szenenwechsel stattfinde und zwei streng zu scheidende, auch zeitlich nicht zusammenfallende Ereignisse dargestellt würden. Nach Bois[2] werden wir 5, 1 – 16[b] in die Ewigkeit versetzt, die 5, 16[c] – 23 beschriebenen Vorgänge hingegen spielen sich auf der Erde unmittelbar vor dem letzten Gerichte ab; die Bösen werden im Diesseits bestraft durch die Zerstörung der sichtbaren Welt, während ihre ewige Strafe in der Vernichtung nach Leib und Seele besteht (vgl. Bauermeister). Grimm[3] und Schwally[4] finden 4, 20 – 5, 15 eine Dramatisierung des Gedankens, daß im Jenseits Gerechte wie Gottlose Bewußtsein und Kenntnis ihres gegenseitigen Schicksals haben würden. Ein Endgericht sei hier nicht in Aussicht gestellt. Dagegen würde 5, 16 – 23 beschrieben, wie bereits auf Erden, in der messianischen Zeit, im Geschicke der Guten wie der Bösen eine Wendung eintrete. Gutberlet[5] und Zenner[6] entscheiden sich für die Auffassung, daß der erste Teil des Kap. 5 von einem wahren Gerichte Gottes über alle Menschen handle, während der zweite Teil uns auf die Erde und in die Zeit vor dem Gericht versetze. Gutberlet denkt dabei an den Kampf, den die Gerechten mit den von einem sichtbaren Oberhaupte, dem Antichrist, geführten Gottlosen zu bestehen haben werden. Ähnlich ist die Erklärung Conards.[7]

4. Lesêtre[8] und Lagrange[9] endlich erblicken in dem ganzen Abschnitt eine Beschreibung des jüngsten Gerichtes, ohne indessen eine nähere Begründung zu geben oder auf Schwierigkeiten einzugehen.

2. Die Tatsache eines Endgerichts.

Unter Anlehnung an die Verheißungen der Propheten verband das Judentum in der Zeit, in welcher das Buch der Weisheit entstand, mit der messianischen Hoffnung die Idee, daß in der Endzeit alle gottfeindlichen Mächte

[1] Siegfried, Die Weisheit Salomos, bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (Tübingen 1900) I. S. 478.

[2] Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (Paris 1890), S. 298–302.

[3] Grimm, Kurzgef. exeget. Handbuch z. d. Apokryphen VI (Leipzig 1860), S. 61. 111. 118.

[4] Schwally, Das Leben nach dem Tode (Gießen 1892), S. 156 f.

[5] Gutberlet, Das Buch der Weisheit (Münster 1874), S. 125–144.

[6] Zenner, Der erste Teil des Buches der Weisheit (Zeitschr. f. kath. Theologie 1898), S. 428 f.

[7] Conard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der atl. Apokryphen (Gütersloh 1907), S. 195, 257 ff.

[8] Lesêtre, Le Livre de la Sagesse (Paris 1896), S. 50–56.

[9] Lagrange, Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières (Revue biblique 1907), S. 101.

in einem großen Strafgerichte vernichtet werden würden.[1] Als Richter erscheint teils Gott, teils der Messias. Diejenigen Apokryphen, welche ein ewiges irdisches Messiasreich ankündigen, wissen nur von diesem einen Gerichte, welches vor dem Anbruch desselben stattfindet. Viele dieser Literaturerzeugnisse aber schreiben dem messianischen Reiche nur eine begrenzte Dauer zu und nehmen neben dem Gerichte der messianischen Zeit noch ein zweites in der eigentlichen Endzeit an, zu welchem das erste nur die Vorbereitung bildet.[2] In der folgenden Darstellung des letzten Gerichtes sind vor allem das athiopische Henochbuch und die Psalmen Salomos berücksichtigt, weil diese Schriften in demselben Zeitabschnitt entstanden sind wie das Buch der Weisheit, die ältesten Teile des B. Henoch nämlich noch vor 167 v. Chr., seine jüngsten Stücke vor 64 v. Chr., die Psalmen Salomos in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts.[3]

Bei dem Endgerichte, das sich über alle Menschen, Gerechte und Sünder, erstreckt (Hen. 1, 7. 9; Ps. Sal. 15, 12 f.), werden vor Gott (oder dem Messias), der auf dem Throne der Herrlichkeit sitzt (Hen. 45, 3; 47, 3 u. ö.), die Bücher der Lebendigen (Hen. 47, 3) oder der Heiligen (Hen. 103, 2; 108, 3), sowie die Bücher der Ungerechtigkeit (Hen. 81, 4), in denen die Taten der Menschen verzeichnet sind (Hen. 89, 62 ff., 90, 17 u. ö.), aufgeschlagen (Hen. 47, 3) und vorgelesen, worauf dieser die Bücher selbst nimmt, liest, versiegelt und beiseite legt (Hen. 89, 71; 97, 6). Nun werden alle Sünder vor Gott versammelt (Hen. 90, 21; 100, 4); ebenso kommen die Gerechten und treten vor Gott hin (Hen. 47, 4; 62, 8), um Zeugnis wider die Sünder abzulegen (Hen. 99, 3). Die Verfehlungen werden zusammengerechnet (Hen. 89, 63), die guten Werke der Gerechten aber sind aufbewahrt (38, 2), und während jetzt die Guten sich freuen (Hen. 47, 4), befällt die Bösen Furcht und Schrecken (Hen. 100, 8; 102, 1). Einer sieht den anderen an; sie werden von Schmerz ergriffen und senken den Blick vor dem Richter (62, 5). Wohl flehen sie jetzt auf den Knien um Erbarmen (62, 9), allein vergeblich (50, 5); sie werden gerichtet und für schuldig befunden (90, 24 ff.).

Alles, was zu einem Gericht gehört, Auftreten des Richters, der Angeklagten und der Zeugen, Bericht über die abzuurteilenden Handlungen, Urteil, Lohn und Strafe, finden wir hier vereint. Soviel ist sicher und wird auch allgemein zugegeben, daß bei den Juden in den letzten Jahrhunderten vor Christus die Erwartung eines Gerichts recht lebhaft war, zum mindesten seit Daniel, der im Gesichte schaute, wie der Richter, der Hochbetagte in weißem Haar, auf feurigem Throne sich niederläßt zum Gericht, vor sich die geöffneten Gerichtsbücher (Dan. 7, 9. 10).

Der Autor von Sap. Sal. beschreibt nun ebenfalls ein Gericht; denn es treten auf die Sünder als Angeklagte (4, 20[a]), die Sünden als Ankläger (4, 20[b]) und die Gerechten als Zeugen (5, 1). Die Angeklagten gestehen ihre Schuld (5, 3 – 13). Klar ist es, daß Gott der Richter ist. Dieses Gericht wird von dem Hagiographen in eine ferne Zukunft verlegt. Zunächst er-

[1] Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba (Tübingen 1903), S. 85 ff., 173 ff. Bousset, Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter. 2. Aufl. (Berlin 1906), S. 250 ff. Couard S. 194 ff. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. II. Band (Leipzig 1907) S. 622 ff.

[2] Volz S. 257 ff. Bousset S. 294 ff. Couard S. 235 ff. Schürer S. 644 ff.

[3] Beer bei Kautzsch II S. 230 ff. Kittel bei Kautzsch II S. 127 ff.

scheinen nämlich Gottlose, von denen eben gesagt ist, daß sie nach ihrem Tode (ἐν νεκροῖς 4, 19 b) in die Hölle gestürzt worden sind (ὄψει αὐτοὺς πρηνεῖς 4, 19 c) und dort viele Qualen leiden müssen (ἐν ὀδύνῃ 4, 19 f). Es sind ihrer viele, da sie miteinander sprechen (5, 3 ff.). Ferner stehen viele Gerechte vor Gottes Richterstuhl; denn einerseits ist der Artikel (5, 1 – 5) generell zu fassen, wie auch die altlateinische Übersetzung überall den Plural gebraucht, anderseits pflegen die Gottlosen mit ihrem Haß nicht eine einzige Person zu verfolgen. Diese Gerechten sind früher als die Gottlosen, also schon vor längerer Zeit, aus dem Leben geschieden (5, 4; vgl. 2, 20; 3, 2. 3; 4, 17). Mit den „Söhnen Gottes", unter welche die verstorbenen Frommen gerechnet werden, wie mit den „Heiligen" (5, 5), können nach alttestamentlichem Sprachgebrauch Engel gemeint sein.[1] Da aber die Rede der Gottlosen 5, 3 ff. auf ihre Äußerungen 2, 1 ff. zurückweist, mit welchen sie den Gerechten verhöhnt hatten wegen seines Anspruches, „Sohn Gottes" zu sein (2, 13. 18), so sind hier unter den „Söhnen Gottes" und den „Heiligen" außer den Engeln auch die gerechten Menschen zu verstehen.[2] Mithin sind auch die in schon längst vergangener Zeit verstorbenen Frommen bei dem Gerichte zugegen. Nach dem Verfasser des Buches der Weisheit wird also Gott Gericht halten nicht über die lebende Menschheit einer bestimmten Epoche, der messianischen Zeit, sondern über alle Menschen, auch über die verstorbenen, somit über alle Menschen aller Zeiten, und da zudem nicht Israeliten und Heiden, wie bei dem Gericht vor Beginn der messianischen Zeit, sondern Gerechte und Ungerechte sich gegenüberstehen, so lehrt er ein allgemeines Weltgericht. Seine Beschreibung desselben stimmt in vielen Zügen mit der des Buches Henoch überein. Hier wie dort erscheinen alle Menschen, Gerechte und Sünder, erstere, um Zeugnis gegen ihre Widersacher abzulegen (Sap. 5, 1), letztere schuldbewußt und in großer Furcht (4, 20 a; 5, 2). Wie Henoch sagt, daß die Bücher der Ungerechtigkeit vorgelesen werden, so läßt der Autor von Sap. Sal. in nicht minder plastischer Schilderung die Gesetzesübertretungen als Ankläger auftreten (4, 20 b). Bei beiden Schriftstellern werden die Sünden zusammengerechnet (4, 20 a). Ebenso teilen nach ihnen die Gottlosen einander ihre Gedanken und Empfindungen mit, bei Henoch, indem sie sich schreckensbleich ansehen, bei dem Hagiographen, indem sie sich gegenseitig ihr Leid klagen (5, 3 ff.). Sollte diese dramatische Schilderung im Buche der Weisheit trotz der Erwartung der Zeitgenossen wirklich nicht mehr sein als eine Einkleidung des Gedankens, daß im Jenseits Gerechte und Sünder Kenntnis ihres gegenseitigen Schicksals haben und von entgegengesetzten Empfindungen beseelt sein würden? Sollte der Hagiograph lediglich die Form, nicht auch die Vorstellung eines Gerichtes der jüdischen Eschatologie entnommen haben, in derselben Weise, wie rationalistische Prediger in der orthodoxen Erwartung des Weltgerichts als eines realen Vorgangs nur die Form sehen, in die sie die Idee einer jenseitigen Vergeltung einkleiden können?[3] Hätte er in Wirklichkeit an ein Gericht nicht geglaubt, so würden seine Worte in schroffstem Gegensatz zu seiner Überzeugung stehen. Diejenigen, für welche sein Buch bestimmt war, konnten seine Worte nicht anders auffassen als eine, wenn auch bilderreiche, Schilderung des von ihnen erwarteten

[1] Nach Hen. 47, 3 erscheint das ganze himmlische Heer zum Gerichte.
[2] Vgl. Matth. 5, 9; Luk. 6, 35; Apg. 26, 18.
[3] Grimm S. 112.

Weltgerichtes. Somit müßte man annehmen, daß der Verfasser die Leser über seine dogmatischen Anschauungen absichtlich habe täuschen wollen. Bis jetzt ist aber noch nicht der Beweis erbracht worden, daß die jüdischen Autoren jener Zeit eine solche Schmiegsamkeit des Geistes besaßen, daß sie anders schrieben, als sie dachten. Wenn manche unter dem Namen einer heidnischen oder jüdischen Autorität der Vorzeit sich an ihre Leser wandten – der Verfasser des Buches der Weisheit selbst als König Salomo –, so handelte es sich nur um die äußere Einkleidung des Werkes, nicht um dessen Inhalt. Dieser entsprach durchaus der Überzeugung des Verfassers. Nur über seine Person ließ der Schriftsteller die Leser im unklaren, nicht aber über seine Ideen.

3. Lohn und Strafe bei dem letzten Gericht.

Der zweite Teil des Abschnittes, 5, 15–23, wird von den meisten Erklärern dahin verstanden, daß noch vor dem letzten Gericht in dieser Weltordnung das Schicksal der frommen Israeliten eine glückliche Wendung nehmen soll, während über ihre Feinde, die abtrünnigen Juden sowie die Heiden nebst deren Herrscher, ein irdisches Strafgericht hereinbrechen wird. Die Juden erwarteten nämlich nach Vernichtung der feindlichen Mächte den Beginn der von den Propheten verheißenen messianischen Zeit. Ein Reich der Herrlichkeit wird dann, wie sie meinten, in Palästina aufgerichtet mit einem messianischen König an der Spitze, während oberster Herr Gott selbst ist, der auch die Frommen an der Herrschaft teilnehmen läßt. Diejenigen Juden, welche noch auf eine himmlische Seligkeit hofften, schrieben dem messianischen Reiche nur eine beschränkte Dauer zu. Nach demselben wird, so glaubten diese, das Weltgericht erfolgen und das Schicksal der Menschen endgültig entschieden werden.[1] Die Gerechten werden dann das Kleid der Herrlichkeit erhalten (Hen. 62, 15), und ihre Herrlichkeit wird nicht vergehen (Hen. 62, 16); denn sie werden das ewige Leben erlangen (II. Makk. 7, 9. 36; Hen. 40, 9; Ps. Sal. 3, 12; 13, 11) und sich in beständiger Gemeinschaft mit Gott befinden (Hen. 45, 6). Die Gottlosen hingegen werden nach dem Urteilsspruch den Strafengeln übergeben (Hen. 62, 11; 63, 1) und in die Hölle gestürzt werden (Hen. 90, 24 ff.), und die Gerechten werden sich freuen, daß der Zorn des Herrn der Geister auf jenen ruht und sein Schwert sich an ihrem Blute berauscht (Hen. 62, 12).[2]

Es ist nun zunächst zu untersuchen, ob der Verfasser des Buches der Weisheit 5, 15. 16 die Herrlichkeit des irdischen Messiasreiches oder die Herrlichkeit des Jenseits schildert, und ob er 5, 17–23 die Züchtigung der Gottlosen vor Anbruch der messianischen Zeit oder aber bei dem Weltgericht erfolgen läßt. Zum mindesten dürfen diejenigen Exegeten, welche dem Hagiographen den Glauben an eine Auferstehung absprechen, bei 5, 15. 16 nicht an die Freuden des irdischen Messiasreiches denken und auch 5, 17–23 nicht auf den Untergang der Gottlosen hienieden beziehen. Denn welchen Trost vermochte es den verfolgten Frommen zu bereiten, daß später andere Gerechte

[1] Volz S. 298 ff., 325 ff. Bousset 245 ff., 315 ff. Conard 189 ff., 240 ff. Schürer 628 ff., 644 ff.

[2] Von dem Strafgericht, das Gott an Edom, der gottwidrigen Macht, vollzieht, heißt es bei Jes. 34, 5. 6: „Berauscht hat sich im Himmel das Schwert Jahwes ... es trieft von Blut."

triumphierten, noch dazu über solche Gottlose, von denen sie selbst nichts hatten leiden müssen? Welchen Eindruck konnte auf die Sünder der Gedanke machen, daß in Zukunft andere Ungerechte wegen ihrer Verfehlungen würden dulden müssen, während sie selbst nicht betroffen würden?

Die Worte „die Gerechten leben in Ewigkeit" (5, 15) haben nur Sinn, wenn sie einen Zustand bezeichnen, der ewig währt.[1] Wurde aber auch dem irdischen Messiasreiche von manchen eine ewige Dauer zugeschrieben, so ist der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος doch Bezeichnung der himmlischen Herrlichkeit. Dazu kommt, daß der Hagiograph die Gerechten sogleich nach dem Tode in den Genuß der himmlischen Freuden gelangen läßt (3, 1 ff.), daß er also eine größere Glückseligkeit kennt, als sie das irdische Messiasreich zu bieten vermag. Der Lohn der Frommen ist „in dem Herrn"; er besteht im Besitze Gottes, in der innigsten Gemeinschaft mit ihm. Dies ist aber wieder die himmlische Seligkeit (vgl. 4. Esr. 7, 98). Die „Fürsorge Gottes für die Gerechten" kann jedenfalls auch vom Jenseits verstanden werden, da die Apokryphen phantasievoll die Genüsse ausmalen, die Gott im Himmel den Seinigen zuteil werden läßt.[2] Die Ausdrücke „Reich der Herrlichkeit" und „Krone der Schönheit" (16a b) endlich bedeuten mit Rücksicht auf 10, 10; 18, 15 den Himmel.[3]

Gegen die Erklärung, daß 15. 16 das irdische Messiasreich, 17–23 die Vernichtung der Gottlosen vor Eintritt desselben beschrieben werde, spricht die Reihenfolge, in welcher die zukünftigen Vorgänge angekündigt werden. In der messianischen Zeit erfolgt zuerst der Untergang der Sünder; dann erst gelangen die Frommen zur Herrlichkeit. Der Hagiograph aber beschreibt zuerst den Triumph der Guten, dann die Bestrafung der Bösen. Die Anrede an die Könige 6, 1 ff. würde sich ebensogut an die Schilderung des Lohnes wie an die der Strafe anschließen, konnte für den Autor also kein Anlaß sein, die Vorgänge in einer anderen Reihenfolge darzustellen, als sie erwartet wurden. Aus der Anreihung des V. 17 ohne Verbindungspartikel ist zu schließen, daß 15–16 sowie 17–23 gleichzeitige Ereignisse berichtet werden, worauf auch die parallelen Wendungen λήμψονται und λήμψεται 16. 17 hinweisen. Das irdische Messiasreich ist ferner national; nur nebenbei wird erwähnt, daß auch die Heiden, welche den Messias anerkennen, gerettet werden und die abtrünnigen Israeliten der Strafe nicht entgehen. Im Buche der Weisheit aber ist der Gegensatz nicht: Juden und Heiden, sondern: Gerechte und Sünder. Auch ein Vergleich des Kap. 2 mit Kap. 5 läßt erkennen, daß der Abschnitt 5, 15–23 auf das Endgericht bezogen werden muß. Im Kap. 2 stellen die Gottlosen 1. in Abrede, daß es eine Ewigkeit und daher eine Vergeltung gebe (1–5); 2. sprechen sie den Entschluß aus, im Genusse des Lebens sich durch keine Rücksichten beirren zu lassen (3–9); 3. geben sie der Verachtung Ausdruck, die sie gegen die tugendhaften Menschen empfinden, und fassen in ihrem Hasse den Vorsatz,

[1] Das Präsens bezeichnet hier das, was noch bevorsteht, als so gut wie schon gegenwärtig, da von Gott die Belohnung der Gerechten fest beschlossen ist und dieselbe daher ganz sicher erfolgen wird. Vgl. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 7. Aufl. (1867), S. 249.

[2] Vgl. Conard S. 242.

[3] Ps. 92, 1 hat Gott der im Himmel herrscht, εὐπρέπειαν, Herrlichkeit, angezogen, d. i. die himmlische Glorie.

dieselben zu verfolgen und, wenn möglich, selbst zu töten (10–20). Das geschah, als sie noch auf Erden weilten. Der Abschnitt 4, 20 ff. versetzt uns ins Jenseits, und da hat sich alles ins Gegenteil verwandelt. 1. Schon ihre bloße Existenz belehrt die Sünder, daß ihre Meinung von einem Untergange der Menschenseele beim Tode ein Irrtum war, und daß sie deshalb nun auch Rechenschaft ablegen müssen. 2. Sie sehen ein, daß sie einen nicht wieder gutzumachenden Fehler begangen hatten, als sie die Frömmigkeit gering schätzten. Man erwartet jetzt, daß der Parallelismus weitergeführt wird, indem 3. die Guten dafür, daß sie im irdischen Dasein verfolgt worden waren, Lohn ernten, die Bösen für ihre Sittenlosigkeit und Verfolgungssucht bestraft werden. Von einem solchen Ausgleich wird 5, 15–23 berichtet, und es empfiehlt sich daher, diesen Abschnitt mit dem Vorhergehenden eng zu verbinden. Der Zusammenhang wird zerrissen und der Parallelismus aufgehoben, wenn man die Stelle von irdischem Lohn und zeitlicher Strafe versteht. Dazu kommt, daß die Gottlosen den Untergang der Gerechten im Diesseits stets als einen Sieg betrachtet haben (3, 2. 4. 7; 5, 1–4) und erst im Jenseits erfahren, daß sie mit ihren Anschlägen in Wahrheit nichts erreicht haben (5, 5). Man verlangt daher, daß jetzt endlich die Gerechten über ihre Verfolger triumphieren und diese nun auch die Folgen ihres schuldbaren Irrtums verspüren.

Die Beziehung des Abschnittes 5, 15–23 auf das Weltgericht wird ferner streng gefordert durch den Aufbau des Kap. 5. Daß uns hier eine Gerichtsszene vorgeführt wird, ist bereits gezeigt worden. Zu einer solchen gehört aber unbedingt, daß nach dem Geständnis der Angeklagten die Guten für ihre Frömmigkeit und Standhaftigkeit belohnt und die Bösen für ihre Verfehlungen bestraft werden. Besonders nachdem 4, 20 angedeutet worden ist, daß die Gottlosen ein strenges Urteil zu erwarten haben, und 5, 13. 14 noch einmal hervorgehoben worden ist, daß dieselben ihr ganzes Leben in Sünden hingebracht haben, würde man die Erwähnung der ewigen Vergeltung sehr vermissen. Man vergleiche nur die parallele Szene bei Matth. 25, 31–46: Erscheinen des Richters (V. 31), Versammlung der Menschheit heit (32), Scheidung derselben in Gerechte und Ungerechte (33), Urteilsspruch über die Guten (34–40) und über die Bösen (41–45). „Und diese werden in ewige Pein gehen, die Gerechten aber in ewiges Leben" (46). Dementsprechend ist Sap. 5, 15. 16 auf die himmlische Seligkeit zu beziehen, welche die Gerechten zum Lohne empfangen, 17–23 aber von der Verdammung der Ungerechten zur Hölle zu verstehen. Man kann nicht einwenden, daß bei dieser Erklärung die ersteren bis dahin keine Freuden genossen, die letzteren keine Qual empfunden haben dürften und gegen eine solche Annahme 3, 1–9; 4, 19 spräche, wo der Zustand der Seelen zwischen dem Abscheiden vom Leibe und dem letzten Gerichte ganz anders beschrieben sei; denn auch in den gleichzeitigen Apokryphen wird trotz des Gerichtes eine vorläufige Vergeltung angenommen (Hen. 39, 4 ff.; 21, 1 ff. u. ö.; vgl. 4. Esr. 7, 75 ff.), und Jesus selbst kündigt an, daß er beim Weltgericht die Guten anreden wird: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters und nehmet in Besitz das Reich, das euch von Anbeginn der Welt bereitet ist" (Matth. 25, 34), obgleich diese bis dahin sich der Beseligung erfreut haben.

Mit unserer Auffassung des Abschnittes 5, 15–23 scheint aber 16c d

nicht in Einklang zu stehen. Die Gerechten werden Herrlichkeit und Schönheit aus Gottes Hand empfangen,

„Weil er mit der Rechten sie beschützen
Und mit dem Arme sie beschirmen wird."

Da nun der Hagiograph beschreibt, wie Gott sich als Krieger rüstet, um die Gottlosen zu züchtigen (17 ff.), so glaubt man diese Worte nicht anders deuten zu können als auf den Schutz, den der Herr im letzten großen Erdenkampfe den Guten gegen den Ansturm ihrer Feinde angedeihen lassen wird, damit sie nicht unterliegen. Im Jenseits herrsche ja Ruhe und Friede; die Gerechten würden dann nicht mehr von den Gottlosen bedrängt, daß Gott sich ihrer annehmen müßte. Bei dieser Auslegung ist aber zunächst nicht berücksichtigt, daß V. 17 ohne Verbindungspartikel sich an V. 16 anschließt, nicht mit γάρ, ὅτι, δέ oder wenigstens mit καί, obgleich doch der Verfasser mit den Konjunktionen sonst nicht sparsam umgeht. Wenn man zur Erklärung des Futurums $16^{c.d}$ darauf hinweist, daß hier nicht der einzelne Gerechte, sondern die Gesamtheit ins Auge gefaßt werde und für diese der Kampf in der Zukunft liege, so wird außeracht gelassen, daß die Gerechten 15. 16 doch dieselben sind wie V. 1 ff. Von diesen ist aber auch ausdrücklich gesagt, daß sie hienieden den Gottlosen nicht haben widerstehen können (5, 4^{d}; vgl. 3, 2–7), also auf Erden keinen Schutz vor den Bösen gefunden haben. Welche Hilfe Gott dem Frommen im Kampfe mit den Ungerechten zuteil werden läßt, sagt der Autor 4, 10–14: er läßt ihn eines frühen Todes sterben – also gerade das Gegenteil von dem, was man aus 5, 16 herauslesen will. Nach der Auffassung des Verfassers sind ferner die Gottlosen gar nicht die größten Feinde der Guten; denn sie können ihnen selbst auf Erden ernstlich nichts anhaben. Die Bedrängnisse der Gerechten sind nur äußerlich; „den Gottlosen nur schienen sie tot zu sein; sie aber sind in Frieden," ja sie sind trotz ihrer Nöte glücklicher als ihre Widersacher (vgl. 3, 1–9. 13–15; 4, 1. 2). Den wahren Feind des Menschen erblickt der Hagiograph in der Sünde und dem Teufel: „Es erfahren den Tod, welche jenem (dem Teufel infolge ihres lasterhaften Lebens) angehören" (2, 24). Endlich kann der Grund, weshalb (ὅτι) die Gerechten mit dem Himmel belohnt werden, nicht der sein, daß der Herr sie vor den Gottlosen beschützt, sondern nur der, daß sie denselben verdienen oder der, daß Gott sich ihrer erbarmt und die Seligkeit ihnen als Gnade zuteil werden läßt; denn dieselbe ist sowohl merces als auch gratia.

Bei der Erklärung der Stelle ist von der Tatsache auszugehen, daß V. 16 mit dem folgenden nicht kausal verknüpft ist. Daher enthalten die Verse 15. 16 einen Gedanken für sich, und die Ausdrücke σκεπάζειν und ὑπερασπίζειν wollen nicht auf die Hilfe hinweisen, die Gott den Gerechten im Kampfe mit den Gottlosen gewährt. Wenn der Autor dieselben mit Rücksicht auf die im folgenden beschriebene Züchtigung der Ungerechten gebraucht haben sollte, so ist es nur geschehen, um den Unterschied im Verhalten Gottes zu Guten und zu Bösen scharf hervortreten zu lassen. Jene Wendungen, die im A. T. oft vorkommen, bezeichnen nun in der Regel den Schutz, den Gott seinem Volke, seiner Stadt Jerusalem, dem Tempel und auch den einzelnen Gerechten zuteil werden läßt. Oft ist dabei an eine Bedrohung durch äußere Feinde gedacht, wiederholt aber wird ohne eine solche Veranlassung der allgemeine Gedanke ausgesprochen, daß das Volk und der einzelne

den göttlichen Beistand nicht entbehren kann.[1] Diese weitere Fassung des Beschirmens und Beschildens wird bei unserer Stelle auch durch die Übersetzungen begünstigt.[2]

Der Verfasser kann aber auch nicht die Hilfe gemeint haben, die Gott dem Menschen auf Erden, vor allem in den Versuchungen, zuteil werden läßt; denn in diesem Falle würde das Präsens oder der gnomische Aorist stehen. Somit ist hier die Gnade angedeutet, die Gott in der Ewigkeit, im Jenseits dem Gerechten erweist. Die Frommen sind Söhne Gottes (2, 13. 18), Gott ist ihr König (3, 8), der auch im anderen Leben von ihnen jedes Ungemach fernhält, das ihr Glück beeinträchtigen könnte, sie schirmt und schützt im weitesten Sinne des Wortes: „Der Tod wird da nicht mehr sein noch Trauer noch Klage noch Schmerz" (Apk. 21, 4). Der Genuß der himmlischen Freude ist nicht getrübt durch die Furcht vor dem Verluste derselben; denn Gott, der den Frommen auf Erden schon bewahrt hat vor der Sünde, indem er ihn zu sich nahm (4, 10 – 15), hält auch jetzt seine schützende Hand über ihn. Im Jenseits gibt es keine Möglichkeit zu sündigen; niemand kann ihm daher die Seligkeit entreißen, selbst nicht der Teufel; denn durch dessen Neid ist wohl der Tod in die Welt gekommen (2, 23), aber er hat nur Gewalt über die, welche ihm angehören (1, 16). Diese Beziehung ist bei der Ethik des Hagiographen, der als größtes Übel die Sünde ansieht, gewiß berechtigt. In diesem Leben konnte es oft den Anschein gewinnen, als ob Gott sich der Gerechten nicht annehme; denn nur zu häufig triumphierten die Gottlosen über die Frommen (4, 1). Jetzt erstrahlt seine Fürsorge für sie (5, 15[1]) im hellsten Lichte – läßt er sie doch in den Besitz ungetrübter und unverlierbarer Himmelsfreuden gelangen.[3] Das aber ist wahre Herrlichkeit, wahre Schönheit, welche dem Menschen nie genommen werden kann.

[1] In diesem Sinne findet sich *σκεπάζειν* in folgenden Stellen: „Ich (Gott) will (bei meinem Erscheinen) meine Hand über dich decken, bis ich vorüber bin" (Ex. 33, 22). „Wie ein Adler, der sein Nest schützt und über seinen Jungen schwebt, breitete er (Gott) seine Flügel aus" (Deut. 32, 11). „Ich lege meine Worte in deinen Mund, und mit dem Schatten meiner Hand decke ich dich" (Jes. 51, 16). „Er birgt mich in seinem Zelte, er schirmt mich am Tage des Unglücks im Verborgenen seines Zeltes" (Ps. 26, 5). „Weil er auf mich vertraut, so will ich ihn befreien, ihn beschirmen, weil er meinen Namen kennt" (Ps. 90, 14). „Er wird geschützt durch die Weisheit vor der Hitze" (Sir. 14, 27). „Elias wurde im Wettersturm geborgen (sc. in den Himmel)" (Sir. 48, 12). *Ὑπερασπίζειν* bedeutet ganz allgemein den Schutz, den Gott dem Menschen zuteil werden läßt, an folgenden Stellen: „Fürchte dich nicht, Abraham, ich will dich beschützen" (Gen. 15, 1). „Gott beschirmt die, welche unschuldig wandeln" (Prov. 2, 7). „Gott ist ein Schild denen, welche auf ihn vertrauen" (Prov. 24, 28 [30, 5]). „Es schirme dich der Name des Gottes Jakobs" (Ps. 19, 2). In dem Sinne, daß Gott dem frommen Menschen in jeder Not beisteht, wird Gott ein Schild genannt Ps. 17, 3; 30, 5; 83, 10 u. ö.

[2] Die Peschitto gibt *σκεπάσει αὐτούς* und *ὑπερασπιεῖ αὐτῶν* wieder mit מטל עליהון (er wird sie beschatten) und מגן עליהון (er wird sie decken). Die syrohexaplarische Übersetzung bietet נכסא אנון (er wird sie schützen) und נסתר אנון איך דבסכרא (er wird sie schützen wie mit einem Schilde). Die koptische Übersetzung gibt die Stelle wieder: Er wird sie beschatten mit seiner Rechten und Schutz ihnen sein mit seinem Arm. Mit keiner Silbe deuten die Übersetzer an, daß sie dabei an eine Bewahrung vor den im folgenden erwähnten Gottlosen gedacht hätten. Die Übersetzung der Itala (Vulgata): teget eos et defendet illos spricht wenigstens nicht gegen unsere Auffassung, da V. 16 mit V. 17 auch hier nicht verbunden ist, defendere also nicht speziell von der Abwehr der Bösen zu verstehen ist.

[3] V. 16 ist mit *διὰ τοῦτο* an V. 15 angeschlossen.

Wie 5, 15. 16 die Belohnung der Gerechten, so wird 5, 17–23 die Bestrafung der Gottlosen im Weltgericht geschildert. In dem messianischen Kriege kann ja nur verhältnismäßig wenigen die verdiente Züchtigung zuteil werden, denen nämlich, welche gerade zu jener Zeit am Leben sind. Überdies erkennt der Verfasser an, daß es im Diesseits den Bösen oft besser geht als den Guten (5, 1. 8). Die Bestrafung der Sünder wird nun in einer Weise beschrieben, als ob sie sowie ihre Schuld dem Leser bereits bekannt wären. Mithin kann es sich nur um diejenigen handeln, welche 4, 20 ff. auftreten. Dies sind aber die Gottlosen aller Zeiten. Eine Züchtigung der Bösen ist gleichbedeutend mit einem Triumph der Frommen. Nach 5, 1: „Dann wird in großer Zuversicht der Gerechte seinen Bedrängern gegenübertreten", sind die Gerechten aber in dieser Weltordnung, vor dem letzten Gerichte, noch nicht Sieger über die Gottlosen gewesen. Ebenso geht aus 5, 2 ff. hervor, daß im Diesseits den Ungerechten nichts von einer Rettung der Gerechten bekannt war, die sie im messianischen Kriege hätten schauen müssen, und daß sie erst nach dem Tode das Verkehrte ihres Lebenswandels einsehen, das ihnen doch gewiß vor demselben zum Bewußtsein gekommen wäre, wenn sie im Diesseits bestraft worden wären.

Nachdrücklich betont der Hagiograph, daß die Züchtigung der Gottlosen ein wahres Gericht ist (*δικαιοσύνη, κρίσις ανεπίκριτος, ὁσιότης* 18. 19). Gewiß stellten sich die Juden den messianischen Krieg nicht so sehr als einen Kampf, denn als ein Gericht vor. Allein die Apokryphen schildern doch, wie die Völker nach dem Erscheinen des Messias sich einmütig zusammenscharen und gegen den Messias sowie gegen die Gemeinde Gottes einen Angriff machen (Sib. 3, 663 ff., 5, 101 ff., IV. Esdr. 13, 33 ff., Hen. 90, 16; 56, 1 ff.), womöglich unter einem gemeinsamen Anführer (Apk. Bar. 40, 1; vgl. I. Joh. 2, 18; 4, 3; II. Joh. 7; Apk. Joh. 13, 18), um dann mühelos überwunden zu werden (Hen. 13, 27 ff.; Ps. Sal. 17, 24; IV. Esdr. 13, 27). Die Gottlosen in unserem Abschnitt dagegen denken an keine Empörung, an keinen Angriff gegen Gott oder gegen die Gerechten. Wir erhalten vielmehr 17–23 den Eindruck, daß sie sich willenlos der Strafe unterwerfen, wie sie 4, 20 zitternd, aber ohne zu widerstreben vor dem Richterstuhl des Allerhöchsten erscheinen. Die Worte *εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν* 17[b] können nach der zu 16[cd] gegebenen Erklärung nicht übersetzt worden „zur Abwehr", sondern „zur Bestrafung der Bösen", „um an ihnen Rache zu nehmen". Diese Auffassung würde sich sogar empfehlen, wenn hier der Endkampf zu Beginn der messianischen Zeit geschildert würde; denn bei diesem gilt als das Ziel nicht so sehr der Schutz der Gerechten, sondern die Züchtigung der Gottlosen.

Wenn man 17–23 die im letzten Gericht über die Sünder verhängte Strafe beschrieben findet, so scheint damit die eigentümliche Weise der Darstellung sich nicht vereinigen zu lassen. Die Ungerechten erleiden ja die Züchtigung auf der Erde durch Blitze, Hagel, Überschwemmungen und Sturm, und diese physikalischen Erscheinungen werden so gewaltig gedacht, daß die ganze Erde durch sie verwüstet wird. Allein diese Schilderung wäre auch kein Grund, den Abschnitt auf die Niederwerfung der feindlichen Mächte vor dem Weltgericht zu beziehen; denn in der nachbiblischen jüdischen Literatur wird nirgends der Gedanke ausgesprochen, daß die Vernichtung der gegen Gott sich auflehnenden Völker durch Naturereignisse erfolgen werde.[1] Die

[1] Die Schilderung Sib. 3, 670 ff. bezieht sich auf das Weltgericht.

Bedrängnisse unmittelbar vor der Endzeit, die in den Apokryphen mit glühenden Farben beschrieben werden, kann man deshalb nicht zum Vergleich heranziehen, weil von denselben alle Menschen, Gute wie Böse, getroffen werden, während Sap. 5, 17 ff. nur die Gottlosen leiden und untergehen.

Die Schwierigkeiten des Abschnittes schwinden, wenn man erwägt, daß der Verfasser hier in Bildern redet. Im A. T. wird in derselben Weise wie in unserer Stelle Gott als Krieger beschrieben (Jes. 59, 16–19; Ps. 7, 13. 14), der gegen seine Widersacher sich wendet. Auch wenn der Hagiograph die Schöpfung gegen die Gottlosen wüten läßt, lehnt er sich an atl. Vorbilder an. Nach Ez. 38, 21–23 wird Gott über Gog und Magog Gericht halten mit Seuchen und Blutvergießen, Regen und Hagel, Feuer und Schwefel. Durch Hagel züchtigt Gott die Ägypter (Ex. 9, 13–35) und die Kanaaniter (Jos. 10, 11). Im Meere kommt Pharao mit seinem Heere zur Strafe um (Ex. 14, 23–31). Die Blitze sind eine Äußerung des göttlichen Zornes (2. Sam. 22, 15; Ps. 17, 15; 143, 6; Hab. 3, 11). Daher zieht Jesus Sirach den Schluß, daß Wind, Feuer und Hagel, Hungersnot und Pest sowie die verderblichen Tiere zum Gericht und zur Strafe des Bösen geschaffen seien (39, 28–30), und Philo von Alexandria faßt die ägyptischen Plagen in die Worte zusammen: „Die Elemente des Alls, Erde, Wasser, Luft und Feuer, wenden sich gegen sie, um das Land der Frevler zu vernichten" (Vita Mosis I, 96). Es ist also nicht auffällig, wenn schon der Psalmist Wolken, Blitze, Hagel, Sturm und Wassersnot verwendet, um poetisch den Zorn Gottes gegen seine Feinde zu beschreiben, ohne daß die Schilderung auch in ihren Einzelheiten als Realität aufzufassen wäre (2. Sam. 22, 8–16; Ps. 17, 8–16). Er will hier nur sagen, daß die Bösen durch äußere Ereignisse vernichtet werden. Mithin dürfen wir annehmen, daß der Autor von Sap. Sal. ebenfalls nicht erwartete, die Bestrafung der Gottlosen werde sich in genau derselben Weise vollziehen, wie er sie Kap. 5 beschreibt. Die erwähnten furchtbaren Naturvorgänge dienen ihm nur dazu, die Darstellung eindrucksvoll zu gestalten; Realität ist die Züchtigung der Sünder durch irgendwelche physische Gewalten (Näheres unten S. 103 f.) Daß der Hagiograph nicht annimmt, die angegebenen Strafmittel würden wortwörtlich in Anwendung kommen, ist auch daraus zu schließen, daß er an unserer Stelle nicht den Versuch macht, dieselben zu einer bestimmten Sünde in Beziehung zu setzen, während er sonst die Vergeltungslehre streng durchführt nach dem von ihm selbst ausgesprochenen Grundsatze: „Womit jemand sündigt, damit wird er gestraft" (11, 16), und nachzuweisen sucht, daß die Art des Leidens genau dem Vergehen entspricht, welches die Ursache der Heimsuchung ist. Die Ägypter beteten Tiere an; daher wurden sie in den Plagen auch durch Tiere gezüchtigt, und zwar gerade durch die Tiere, welche sie göttlich verehrten (11, 15). Sie hatten geglaubt, die Israeliten unterdrücken zu können, und wurden nun selbst durch Finsternis gefesselt und in ihre Wohnungen eingeschlossen (17, 2). Dafür, daß sie die israelitischen Kinder ins Wasser geworfen hatten, wurden sie durch Durst geplagt, indem das Wasser sich als ungenießbar erwies (11, 8), und da sie durch das Wasser die Kinder gemordet hatten, so wurde das Wasser des Nils zu Blut (11, 6. 7).

Wenn Blitze, Hagelschauer, Überschwemmungen und furchtbare Stürme wüten, so muß auf der Erde eine große Verwüstung entstehen (23c). Schuld an diesem Unheil ist die Ungerechtigkeit; denn diese hat die Strafe Gottes auf die Menschen herabgerufen. Die Apokryphen, welche nach Ablauf des

irdischen Messiasreiches noch eine himmlische Seligkeit erwarten, bringen nun mit dem Gerichte die Welterneuerung in Verbindung,[1] und zwar in der Weise, daß sie vor dem Gerichte die Vernichtung der alten Welt, meist durch Feuer, annehmen (Apc. Bar. I, 31, 5. Sib. Proem. 39; 4, 172 ff.; 3, 54 ff. IV. Esdr. 7, 31), während sie nach demselben eine Neugestaltung von Himmel und Erde vor sich gehen lassen (Hen. 72, 1; 45, 4 f. Jub. 4, 26: 5, 12. IV. Esdr. 7, 75. Apc. Bar. I, 32, 6; 57, 2). Der Hagiograph hat wohl 23c, da er die Verwüstung über die ganze Erde sich erstrecken läßt, die Schlußkatastrophe im Auge, die er mit der Bestrafung der Gottlosen im Gericht zu einem Gemälde vereinigt. Es sei daran erinnert, daß auch die Propheten zeitlich getrennte, aber logisch oder psychologisch zusammengehörige Ereignisse in einem Gesichte schauen. Jedenfalls bietet also 23c keinen Grund, den Abschnitt 17–23 auf eine Bestrafung der Gottlosen vor dem jüngsten Gericht zu deuten.

„Übeltat wird die Throne der Herrscher umstürzen" (23d). Daß die Macht des Höllenfürsten gebrochen wird,[2] ist damit nicht gemeint; denn abgesehen von dem Plural werden sogleich die irdischen Herrscher zur Rechtschaffenheit ermahnt (6, 1 ff.). An die Völkerkämpfe, welche die Endzeit einleiten,[3] oder an die Vernichtung der heidnischen Mächte zu Beginn der messianischen Zeit, welche für die Könige natürlich den Verlust der Herrschaft zur Folge hat, kann gleichfalls nicht gedacht werden; denn Könige und Machthaber lassen sich von ihren bösen Wegen nicht bekehren (6, 1) durch die Ankündigung, daß in einer fernen Zeit andere hochstehende Menschen wegen ihrer schlimmen Taten der Herrschaft verlustig gehen. Der Hagiograph betont hier vielmehr, daß auch die Fürsten keinen Vorzug haben, wenn alle Menschen einst vor Gottes Richterstuhl treten müssen, und die, welche ihr Leben in Sünden zugebracht haben, zur Hölle verdammt werden. Auch die Großen der Erde, sogar die heidnischen (vgl. 13, 1 ff.), werden zur Rechenschaft gezogen, und haben sie im Leben gefehlt, haben sie den Weg des Herrn nicht erkannt, sind sie vom Pfade der Wahrheit abgewichen (5, 6. 7), so gewährt ihnen die Macht, die sie im Leben besessen, keinen Schutz. Durch ihre Ungerechtigkeit werden sie vom Throne gestürzt, das Ansehen, das sie auf Erden genossen, und die hohe Stellung, die sie eingenommen, ist verloren, sie gehen auf ewig zugrunde. Wenn freilich sie im Diesseits ihre Macht zum Segen ihrer Mitmenschen gebraucht und auf Gott nicht vergessen haben, so bleibt ihre Herrschaft auch in der Ewigkeit bestehen (vgl. 3, 8; 5, 16). Somit erfolgt durch das Weltgericht ein Ausgleich der irdischen Verhältnisse. Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles (Luk. 1, 52). Auf Erden haben die ungerechten Machthaber Einfluß und Gewalt besessen. Jetzt sind sie von ihrer Höhe herabgestürzt. Dagegen empfangen die Tugendhaften, die im irdischen Leben oft unter den Launen der Angesehenen haben leiden müssen und von ihnen verachtet worden sind (2, 10–20; 5, 1 u. ö.), „das Reich der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit" (5, 16); „sie werden Völker richten und über Nationen herrschen, und der Herr wird ihr König sein auf ewig" (3, 8).

[1] Volz S. 292 ff. Bousset S. 321 ff. Couard S. 225 ff. Schürer S. 636 ff.
[2] Lesêtre.
[3] Nach Apc. Bar. I, 70, 2 ff. kommen dabei auch Herrscher um ihren Thron.

Die Propheten hatten vorausverkündigt, daß die Herrschaft, die Gott über sein Volk schon in dieser Zeit ausübt, in der glücklichen Zukunft ganz besonders sich offenbaren werde (Abd. 21. Mich. 4, 7. Isa. 24, 23). Daraus war zu schließen, daß auch das Volk Gottes dann nicht mehr geknechtet und verachtet sein werde, sondern Macht und Herrlichkeit besitzen werde. Dies wird schon von Daniel verheißen: „Die Heiligen Gottes, des Allerhöchsten, werden die Herrschaft erlangen und das Reich für und für in alle Ewigkeit besitzen" (7, 18; vgl. 2, 44). Daher erwartet Henoch, daß einst alle Völker vor den Führern Israels niederfallen und ihnen gehorchen werden (90, 30; vgl. Jub. 32, 19), und der Apokalyptiker Baruch glaubt, daß dann nur diejenigen Nationen dem allgemeinen Verderben entrinnen werden, welche dem Volke des Messias sich unterwerfen (Apc. Bar. I, 72, 4 f.). Zu dieser nationalen Erwartung aber gesellte sich die individuelle Hoffnung, daß die Frommen von Gott die Herrschaft erhalten würden (Hen. 92, 4; 96, 1. Jub. 22, 11; vgl. Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff.). Sehr realistisch ist deren Herrschaft in jenen Stellen geschildert, nach welchen Gott die Sünder den Händen der Gerechten übergibt, welche sie töten (Hen. 91, 12; 95, 3 ff.; 98, 12). Jedoch erscheint dieser Gedanke auch in reinerer Gestalt. Die Frommen wohnen dem Gerichte nur bei (Hen. 62, 8 ff.); sie empfangen von Gott Herrlichkeit und Ehre (50, 1), Rechtschaffenheit und Herrschaft (92, 4), werden auf dem Throne der Ehre sitzen (Hen. 108, 12) und, da sie auf Gott vertraut, in Wahrheit im Himmel herrschen (Test. Dan. 5).

Es läßt sich nun leicht zeigen, daß Sap. 3, 8 den Frommen nicht eine irdische Herrschaft in Aussicht gestellt wird, sondern eine jenseitige. Zunächst handelt es sich um bereits Verstorbene, die im Diesseits von ihren Widersachern viel hatten leiden müssen (3, 1 ff.). Die Vergeltung erfolgt „zur Zeit ihrer Heimsuchung" (3, 7), welche nur im anderen Leben eintreten kann, und zwar nicht unmittelbar nach dem Hinscheiden; denn sie wird von dem Zustande, in dem die Gerechten sogleich nach ihrem Tode sich befinden, deutlich unterschieden (vgl. 3, 7[a] mit 3, 1. 3). Ewig werden sie im Himmel verherrlicht sein, da Gott in Ewigkeit (εἰς αἰῶνα) ihr König ist (8[b]). Wenn nun ihre Herrlichkeit näher geschildert wird als ein Richten der Völker und Herrschen über die Nationen (8[a]), so kann nach dem Bemerkten unter dem „Richten" nicht die Anteilnahme am Weltgericht zu verstehen sein, obgleich diese den Gerechten in den Apokryphen wie auch von dem Hagiographen (5, 1 ff.) in Aussicht gestellt wird; denn dieselbe ist ein einmaliger Akt. „Richten" ist im weiteren Sinne aufzufassen und bedeutet dasselbe wie „Herrschen", zu dem es parallel ist. Somit wird den Frommen eine ewige Herrschaft vom Himmel her in Aussicht gestellt, die sie als Mitregenten Gottes ausüben werden. Man erinnert sich hier, daß der Heiland den Aposteln verheißen hat, „daß ihr esset und trinket an meinem Tische und auf Thronen sitzet, die zwölf Stämme Israels richtend" (Luk. 22, 30; vgl. Matth. 19, 28).

4. Die Auferstehung vor dem Gericht.

Eine Frage harrt jetzt noch der Beantwortung: Welche Stellung nahm der Verfasser des Buches der Weisheit, der an ein allgemeines Weltgericht und an eine ewige Vergeltung im Gerichte glaubte, zu der Lehre von der Auferstehung ein? In der Zeit, in der diese Schrift entstand, wurde, wenn

auch nicht allgemein (eine Ausnahme bildeten die Sadduzäer), so doch von vielen ein Wiedererstehen des Menschen zu einem neuen leiblichen Leben erwartet, nämlich von denen, welche unter dem Einfluß der Pharisäer standen (vgl. Flav. Jos. Ant. 18, 1, 3), und diese bildeten ja die große Mehrzahl.[1] Beschränkte man im Anschluß an Jes. 26, 19 die Auferstehung auf die Gerechten, so glaubte man, daß dieselbe beim Eintritt des messianischen Reiches erfolgen werde, damit auch die verstorbenen Frommen an dessen Herrlichkeit teilnehmen könnten. Die allgemeine Auferstehung aber wurde unmittelbar vor das Endgericht verlegt, zu welchem sich alle Menschen, Lebendige und Tote, Gerechte und Ungerechte einfinden müßten. Maßgebend war für diese Ansicht Dan. 12, 2: „Viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, um sie ewig zu schauen."[2] Nach IV. Esdr. 7, 31—33; Sib. 4, 178 ff. ist die Reihenfolge der in der Endzeit nach dem messianischen Reiche eintretenden Ereignisse: Weltuntergang, allgemeine Auferstehung, Weltgericht.

Die meisten Gelehrten bekennen sich nun zu der Auffassung, daß von dem hellenistischen Judentum und daher auch von dem Verfasser des Buches der Weisheit der Gedanke an eine Auferstehung abgelehnt und dafür mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele die Erwartung verbunden werde, daß die Gerechten unmittelbar nach dem Tode in den Genuß des Himmels gelangten. Indessen lassen sich beide Vorstellungen vereinigen. Wenigstens wird auch in jenen Schriften, welche klar die einstige Auferstehung lehren, die Idee vertreten, daß die Gerechten bereits vor derselben, also sogleich nach dem leiblichen Tode, sich der Beseligung erfreuen, während die Gottlosen auch schon vor der Auferstehung und der Verdammung im Weltgericht an einem Ort der Qual verweilen müssen.[3] Nach Henoch 22 ist der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen in vier Räume geteilt, drei dunkle und einen hellen mit einer Wasserquelle (im Orient Symbol des Glückes und der Freude); im letzteren verweilen die Seelen der Gerechten, aber nur bis zum Tage des Gerichtes. Nach den Bilderreden des Henoch befinden sich die verstorbenen Frommen schon jetzt bis zum Gerichte in einem seligen Zustande in Gottes Nähe (39, 4 ff.; 40, 5; 61, 12; 70, 4. vgl. Apc. Bar. I, 21, 23). IV. Esdr. 7, 75 ff. wird dem Seher von Gott offenbart, daß die Seelen der Gottlosen „nicht in die Ruhekammern eingehen, sondern sogleich qualvoll umherschweifen müssen unter ständigem Seufzen und Trauern, in siebenfältiger Qual", daß dagegen die Gerechten, „wenn sie sich trennen dürfen von diesem sterblichen Gefäß", „zuerst mit lautem Frohlocken die Herrlichkeit dessen schauen, der sie zu sich nimmt, und dann in die Ruhe eingehen zu siebenfacher Freude". Er selbst soll gleich anderen bevorzugten Gottesmännern in den Himmel entrückt werden (14, 9; vgl. 14, 49). Allerdings läßt der Apokalyptiker an einer anderen Stelle die Gerechten in der Zwischenzeit nach Lohn sich sehnen (4, 35). Auch die Parabel von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus (Luk. 16, 22 ff.) setzt den Glauben an eine vorläufige Vergeltung voraus, die unmittelbar nach dem Tode eintritt.

[1] Über den Auferstehungsglauben des Judentums im neutest. Zeitalter vgl. Volz S. 126 ff.; 237 ff. Bousset S. 308 ff. Couard S. 227 ff. Schürer S. 638 ff.

[2] In Betracht kommen hauptsächlich folgende Stellen: Hen. 51, 1. 2; 22, 4. 11; die Bilderreden 37—71. Apc. Bar. I, 30. 50. Test. Juda 25. Test. Benj. 10.

[3] Über den Zustand zwischen Tod und Auferstehung vgl. Volz S. 133 ff. Bousset S. 339 ff. Couard S. 231 ff. Schürer S. 639 ff.

Der Verfasser des Buches der Weisheit sagt nun: „Du (o Gott) hast Gewalt über Leben und Tod und führst hinab zu den Pforten der Unterwelt und wieder herauf. Der Mensch kann zwar durch seine Bosheit jemanden töten, aber den entflohenen Lebenshauch kann er nicht wieder zurückbringen noch die hinweggenommene Seele wiederherstellen" (16, 13. 14). Da unmittelbar vorher die Heilung der von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten erwähnt wird, so könnte der erste Teil dieser Ausführung, ein Zitat aus I. Sam. 2, 6, nur von der wunderbaren Erhaltung des Lebens und der Rettung vor dem Tode zu verstehen sein, wie so viele ähnliche Stellen des A. T., besonders der Psalmen. Es bliebe aber dann der Gegensatz des V. 14 zu V. 13 unberücksichtigt (σὺ [κύριε] — ἄνθρωπος δέ: der Mensch kann zwar töten, den Toten aber nicht wieder lebendig machen — Gott jedoch hat Gewalt über Leben und Tod. Wegen des antithetischen Parallelismus muß das Hinabführen zur Unterwelt von der Todesstrafe verstanden werden, welche Gott nach dem Zeugnis der Hl. Schrift ja wiederholt verhängt hat. Mit dem Heraufführen aus der Unterwelt kann aus dem gleichen Grunde nicht nur Hilfe in Todesnot gemeint sein — diese vermag unter Umständen auch der Mensch zu gewähren —, sondern wirkliche Totenerweckungen, von denen ja ebenfalls die hl. Geschichte erzählt. Der Hagiograph lehrt also mindestens deren Möglichkeit auf Grund der Allmacht Gottes und ist weit entfernt, die Auferstehungshoffnung so vieler aus seinem Volke abzulehnen.

Für die Beantwortung der Frage, ob der Autor des Buches der Weisheit sich die Guten und die Bösen bei ihrem Erscheinen zum Gericht als auferstanden denkt, wie die Verfasser der meisten außerbiblischen Schriften jener Zeit, ist zwar ohne Belang, daß er 4, 20ª die Gottlosen zitternd herbeikommen läßt. Dieser Wendung konnte er sich auch bedienen, wenn er nur an das Erscheinen der Seelen vor Gott glaubte. Dagegen gewinnen wir durch die ganze Schilderung den Eindruck, daß der Hagiograph die Vorstellung erwecken will, daß die Abgeschiedenen am Tage des Gerichtes auf die Erde zurückkehren. Der Gedanke aber, daß körperlose Seelen zur Endzeit auf die Erde kommen, wäre absurd und stände in der jüdischen Literatur einzig da. Der Schriftsteller lehrt nun, daß die Gottlosen im Jenseits viele seelische Qualen auszustehen haben; denn ihre Verzweiflung und ihre Gewissensbisse, die er 5, 3 ff. schildert, beschränken sich doch nicht allein auf die Dauer des Gerichtes, sondern setzen sich durch die ganze Ewigkeit fort, und der Einschub des lateinischen Übersetzers hinter V. 13: Talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt (Vulg. V. 14) ist daher durchaus sinngemäß. Auch die Schmerzen, welche die Bösen vor dem Endgericht in der Hölle leiden müssen (ἐν ᾅδου 4, 19ᶠ), hören nach demselben doch nicht auf. 5, 17 ff. aber scheint von anderen Peinen die Rede zu sein. Blitze, Hagel, Meer und Flüsse mit ihren Gewässern, schreckliche Stürme wüten gegen die Gottlosen. Gewiß ist dies Bild, allein deshalb nicht lediglich freie Phantasie ohne realen Hintergrund. Durch eine so lebhafte Schilderung wie 5, 17 ff. muß der Leser auf den Gedanken gebracht werden, daß es sich hier nicht um eine rein geistige Strafe handelt, sondern um eine körperliche Züchtigung. Mit Recht bemerkt der hl. Thomas: Non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali poena et non corporali punirentur (Suppl. 97, 5). Jedenfalls sind nach der Darstellung des Hagiographen physische Kräfte gegen die Gottlosen wirksam; denn er fügt ausdrücklich hinzu, daß die Erde durch die

Naturvorgänge verwüstet werde (23 c). Dann aber will der Schriftsteller sagen, daß die Gottlosen einst infolge ihrer Verurteilung im Weltgericht leibliche Qualen zu erdulden haben; denn durch äußere Einwirkung wird direkt nur der Körper getroffen. In den Apokryphen wird die Strafe der Bösen neben seelischen Leiden (Apc. Bar. I, 51, 4) meist als brennendes Feuer bezeichnet (Hen. 90, 26; 100, 9; 108, 3 ff.; 102, 3; IV. Esdr. 7, 38; Apc. Bar. I, 44, 15 u. ö.). Daß man dabei nicht an ein rein irdisches Feuer dachte, ergibt sich daraus, daß als weiteres Züchtigungsmittel die Finsternis angeführt wird (Hen. 46, 6; 63, 6; 103, 8; 108, 14. Ps. Sal. 14, 9; 15, 10). Dazu tritt Fesselung mit Ketten (Hen. 69, 28; 103, 8) und heftiger Durst (IV. Esdr. 8, 59). Wenn nun in diesen Schilderungen die Idee enthalten ist, daß die Gottlosen in der Ewigkeit, nach der Auferstehung und dem Endgericht, körperliche Qualen erdulden müssen, so wird man sich notgedrungen dazu verstehen müssen, in Sap. 5, 17 ff. mehr als nur seelische Strafen angedeutet zu sehen.

Freilich ist zuzugeben, daß der Hagiograph die Auferstehung des Fleisches nicht ausdrücklich erwähnt, wie es die Verfasser jener jüdischen Literaturerzeugnisse tun. Allein dies hat seinen Grund in den Verhältnissen, die ihm die Feder in die Hand drückten. Der Einfluß der heidnischen Umgebung mit ihrer hohen Kultur hatte sich auch bei den in Ägypten wohnenden Juden geltend gemacht. Angesteckt von der materialistischen Lebensauffassung und der Genußsucht der Kreise, mit denen besonders die reicheren Juden zusammenkamen, hatten gar manche den väterlichen Glauben über Bord geworfen und die väterliche Sitte verachten gelernt (vgl. Sap. 2, 1 ff.). Wirkte ja vor der makkabäischen Erhebung der Hellenismus selbst auf das palästinensische Judentum ein, das doch als kompaktere Masse einen weit größeren Widerstand zu leisten imstande war als das Judentum der Diaspora. Von den Apostaten hatten aber die der ererbten Religion treugebliebenen Juden viel zu leiden. Da galt es, die Gläubigen zu trösten, die Abtrünnigen zu erschüttern, die Schwankenden zu stärken. Dies konnte nur dadurch geschehen, daß der Hagiograph an die Ewigkeit und an die einstige Vergeltung im Jenseits erinnerte. Dabei mußte er den Nachdruck auf den Gedanken legen, daß die Seele des Menschen über den Tod hinaus existiert und daß ein jeder für seine Handlungen verantwortlich ist, also Lohn oder Strafe im anderen Leben zu erwarten hat; denn gerade dies wurde von den abtrünnigen Juden geleugnet. Die Frage, ob auch der Leib des Menschen zu einem neuen Dasein wieder erstehen werde, war dagegen nicht so brennend. Hätte der Verfasser des Buches der Weisheit die Lehre von der Auferstehung in den Vordergrund gerückt oder wenigstens betont, so hätte er kaum den beabsichtigten Erfolg erreichen können. In den Augen der Gläubigen war die Auferstehung ein Teil des erhofften Lohnes; von viel größerer Wichtigkeit aber war für sie die Existenz von Himmel und Hölle. Diejenigen Juden, welche von griechischen Ideen angekränkelt, der väterlichen Religion untreu geworden waren, wären nur zurückgestoßen worden, wenn er ihnen zugemutet hätte, eine Vorstellung sich zu eigen zu machen, die den Gebildeten ihrer heidnischen Umgebung als lächerlich galt. Die Zweifelnden endlich hätten durch starkes Hervorheben einer Lehre, welche gar kein allgemeines Dogma war, sich nicht gewinnen lassen.

Es fragt sich nun sehr, ob ein Schriftsteller, der an eine allgemeine Auferstehung glaubte, dieselbe aber bei einer Schilderung des Endgerichts nicht

ausdrücklich erwähnen wollte, anders sich hätte ausdrücken können als es der Hagiograph getan hat. Den einen, welche der Hoffnung auf ein Wiedererstehen des menschlichen Leibes ablehnend oder zweifelnd gegenüberstanden, drängte er seine Ansicht nicht auf, äußerte sich dabei aber in einer Weise, daß sie auf ihn sich nicht berufen und in seinen Worten nicht eine Bestätigung ihrer Auffassung finden konnten; diejenigen, welche an dem Auferstehungsglauben festhielten, durften auf Grund seiner Beschreibung des Weltgerichts voraussetzen, daß er ihre Überzeugung teilte.

Wird einmal zugegeben, daß der Verfasser des Buches der Weisheit gleich den anderen jüdischen Schriftstellern jener Zeit, die ein letztes Gericht ankündigen, die Lehre von einer Wiederherstellung des Leibes angenommen hat, so führt ein Vergleich des Abschnitts 5, 17 – 23 mit dem parallelen 5, 15. 16 zu einer neuen Erkenntnis. Die Strafe, welche den Ungerechten angedroht wird, besteht 1. in dem Verlust der Anschauung Gottes, da der Herr sich gegen die Sünder wendet, von denen seine Heiligkeit und Gerechtigkeit herausgefordert worden ist (17 – 20[a]), 2. in positiven Leiden, nämlich a) in seelischer Qual (vgl. 4, 19[f]) und b) in körperlicher Züchtigung (20[b] – 23), wozu 3. noch die beständigen Selbstvorwürfe treten (vgl. 5, 3 ff.). Den Gerechten wird in Aussicht gestellt, daß sie für ihr tugendhaftes Leben 1. zur Anschauung Gottes gelangen (5, 15), 2. die himmlische Beseligung genießen (5, 16) und 3. große Zuversicht (5, 1) und das Bewußtsein der Unverlierbarkeit ihres Glückes (5, 16[c d]) besitzen werden. Wegen des Parallelismus möchte man hier eine Andeutung erwarten, daß die Vergeltung sich nicht nur auf die Seele, sondern auch auf den Leib erstreckt. Nach den außerbiblischen Literaturerzeugnissen des späteren Judentums, welche derselben Epoche angehören wie das Buch der Weisheit und deshalb schon wiederholt zum Vergleiche herbeigezogen worden sind, werden nun die auferstandenen Gerechten, von Gott verklärt, glänzen (Hen. 108, 11 ff.; Apc. Bar. I, 49, 2); ihr Angesicht wird sich in leuchtende Schönheit verwandeln (Apc. Bar. I, 51, 3) und wie die Sonne strahlen (IV. Esdr. 7, 97. 125), so daß sie den Sternen gleichen werden (Hen. 104, 2; IV. Esdr. 7, 97; Apc. Bar. I, 51, 10). Aus diesen Aussprüchen geht hervor, daß man die Erwartung hegte, die Leiber der auferstandenen Frommen würden zum Entgelt für den tugendhaften Lebenswandel verklärt werden. Nun stellt der Autor von Sap. Sal. den Gerechten in Aussicht, daß sie „am Tage ihrer Heimsuchung", d. h. beim Weltgericht „aufleuchten werden" (*ἀναλάμψουσιν* 3, 7[a]). Da er hier an die Verheißung des Daniel anknüpft, nach welcher die Heiligen bei der Auferstehung „strahlen werden wie der Glanz der Himmelsfeste und wie die Sterne" (12, 3), so ist es jedenfalls wahrscheinlich, daß auch er auf eine leibliche Verklärung der auferstandenen Gerechten hofft. Außerdem kündigt hier der Hagiograph den Frommen noch an, daß sie über ihre einstigen Widersacher triumphieren und der Gemeinschaft mit Gott sich erfreuen werden (3, 7[b] – 9). Sollte nun nicht auch 5, 15. 16 die durch den Parallelismus geforderte leibliche Verklärung der Gerechten irgendwie angedeutet sein? Auf Grund der aus den Apokryphen angeführten Stellen dürfte man die Wendung „Krone der Schönheit" (16[b]) in diesem Sinne zu verstehen haben. Es ergäbe sich dann als weitere Folgerung, daß der Schriftsteller die Fürsorge Gottes für die Frommen (15[c]) nicht nur auf die Seele sich erstrecken läßt, welche zur Gemeinschaft mit Gott und zu den Freuden des Himmels gelangt, sondern auch auf den Leib; auf Erden hatte auch dieser viel leiden müssen; dafür

empfängt er in der Ewigkeit, am Tage des Endgerichts, ſeinen Anteil, indem er „in herrlichſter Schönheit" „aufleuchtet".

Verſuchen wir nun zum Schluß, die gewonnenen Ergebniſſe zuſammenzufaſſen. Der Hagiograph beſchreibt in dem Abſchnitt 4, 20 – 5, 23 das Weltgericht, und zwar glaubt er, daß dieſem die Auferſtehung vorausgeht, jedoch erwähnt er dieſelbe nicht ausdrücklich. Als Realität gilt ihm das, was zu einem Gericht als notwendiges Erfordernis gehört, nämlich 1. das Erſcheinen des Richters (15 – 23 tritt Gott als ſtrafend auf; vgl. 4, 20 „Zuſammenrechnung der Sünden), 2. die gleichzeitige Anweſenheit der Parteien, der Gerechten als der Zeugen, der Gottloſen als der Angeklagten (5, 1. 2), 3. die richterliche Entſcheidung (15 – 23), welche kein Anſehen der Perſon kennt (vgl. 23^{d}). Wie aber in der Schilderung des Weltgerichts bei Matth. 25, 31 – 46 die näheren Umſtände des Gerichtsverfahrens, die Aufſtellung der Guten zur Rechten, der Böſen zur Linken des Richters ſowie die Verhandlung Gottes mit beiden Parteien nur als Bild zu gelten haben, ſo iſt auch die lange Rede der Gottloſen Sap. 5, 3 – 13 nur als Einkleidung der Wahrheit aufzufaſſen, daß dieſelben beim Endgericht Kenntnis haben von den Urſachen des Glückes der Guten und ihrer eigenen Verdammung (3 – 5) und daß ſie die Entſcheidung Gottes, wenn auch voll Verzweiflung, als gerecht anerkennen (6 – 13). Wie die Böſen, ſo erlangen auch die Guten durch göttliche Erleuchtung Einblick in die Wege der Vorſehung (5, 1; vgl. 3, 9). Der Lohn der Gerechten beſteht in der Anſchauung Gottes (15^{b}), im Genuß des Himmels (16^{a}) und in der Verklärung des Leibes (16^{b}). Dabei haben ſie das beglückende Bewußtſein, daß ein Verluſt der Seligkeit vollſtändig ausgeſchloſſen iſt ($16^{c.d}$). Die Gottloſen trifft als Strafe die Verſtoßung von Gott (poena damni 5, 17 – 20^{a}), Schmerzen der Seele (beides vom Augenblick ihres Todes an; vgl. 4, 19) und Schmerzen des Leibes (poena sensus); das geheimnisvolle agens, durch welches dieſelben bewirkt werden, wird unter dem Bilde furchtbarer und verheerender Naturerſcheinungen geſchildert. Wie die Seligkeit der Gerechten, ſo iſt die Strafe der Ungerechten ewig, weil ſie ſo ſchwer geſündigt haben (vgl. 17 – 20^{a}). Mit der Beſtrafung der Gottloſen wird von dem Hagiographen die Schlußkataſtrophe in Verbindung gebracht (23^{c}), welche von den Apokryphen vor das Gericht verlegt wird.

Literarhiſtoriſches über den hl. Johannes Chryſoſtomus.

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Auguſt Naegle, Prag.

I.

Es iſt ſehr zu begrüßen, daß in neuerer Zeit auch Philologen von Fach mehr als früher von rein philologiſchen und antik-literarhiſtoriſchen Geſichtspunkten aus ihr wiſſenſchaftliches Intereſſe der Behandlung und Unterſuchung der Kirchenväter zuwenden. Konnte zwar 1898 noch Eduard Norden in ſeinem monumentalen Werke „Antike Kunſtproſa" S. 657 von einem gewiſſen Widerſtreben vonſeiten des klaſſiſchen Philologen ſprechen, der nur ungern auf dem Acker eines Fremden die zwiſchen Diſteln und Dorngeſtrüpp

sich durchwindenden Blüten der Antike suche und sich nur gezwungen an eine ihn doch nur mittelbar und unwesentlich berührende Aufgabe mache, während er auf seinem eigensten Arbeitsfelde noch soviele Blumen in prangenden Farben mühelos pflücken könne, so hatte doch schon 1853 Krabinger in einer akademischen Festrede „Die klassischen Studien und ihre Gegner" geschrieben: „Das Studium der Kirchenväter ist nicht nur für Theologen von höchster Wichtigkeit, sondern auch für Philologen und Geschichtsschreiber, die sich vom gesamten Altertum genaue und umfassende Kenntnis verschaffen wollen." Und in der Tat ist in den letzten Jahren, wie dies z. B. Bursians Jahresbericht 1901 ausdrücklich bezeugt, in den weitesten philologischen Kreisen an die Stelle einer einseitigen Bevorzugung der gewöhnlich als „klassisch" bezeichneten Autoren und der „Blütezeit" des Altertums das Bestreben getreten, zu einer Erkenntnis der historischen Entwicklung des antiken Lebens in weitestem Umfange durchzudringen. Daher ist das Forschungsgebiet nach allen Seiten hin bedeutend erweitert, Erscheinungen, die man früher als an der Peripherie der philologischen Wissenschaft liegend verachten zu dürfen glaubte, sind in den Kreis der Betrachtung gezogen und so hat die Altertumswissenschaft regen Eifers begonnen, mit den historischen Zweigen der Theologie enge Fühlung zu suchen. Allerdings hat dieses an sich begrüßens- und dankenswerte Bestreben auch seine Schattenseiten, die sich gar oft schon aufs empfindlichste bemerkbar machen mußten, indem so manche hochgebildete Philologen und Altertumsforscher jene gründlichen theologischen Kenntnisse vermissen lassen, die nun einmal zu einer ersprießlichen und gediegen wissenschaftlichen materiellen Behandlung und Würdigung der Schriften der Kirchenväter unentbehrlich sind. Es sollte deshalb mehr als bisher von theologischer Seite Bedacht darauf genommen werden, stets eine Anzahl streng philologisch durchgebildeter Theologen zu fachgemäßen literarischen Forschungen und Untersuchungen auf dem weiten Gebiete der historischen Theologie zur Verfügung stellen zu können.

Als einen solchen auf beiden Gebieten entsprechend ausgerüsteten Gelehrten bewährte sich der Gymnasialoberlehrer Dr. A. Naegele zu Riedlingen, der es in den letzten Jahren mit Glück unternommen hat, die Werke des bedeutendsten Vertreters der antiochenischen Schule, des redegewaltigen Predigers an der Hauptkirche zu Antiochien und späteren Patriarchen von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, nach der antik-literarhistorischen Seite hin einer genauen Prüfung und Würdigung zu unterziehen. Naegele bezeichnet es mit Recht als einen fühlbaren Mangel, daß, während die Stellung der großen Alexandriner und Kappodokier zur antiken Bildung monographisch oder im Anschluß an ihre diesbezüglichen Reden und Abhandlungen längst untersucht worden ist, auffallenderweise ihr späterer Zeit- und Geistesgenosse Chrysostomus, obwohl zwar dem glänzenden Dreigestirn der Patristik beigezählt, nach der genannten Richtung hin noch keine genügende Durchforschung erfahren hatte, ja daß in den massenhaften homiletischen und dogmenhistorischen Bearbeitungen von 1500 Jahren (gut zusammengestellt in S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire par Chrys. Baur O. S. B., Louvain-Paris 1907) das fragliche Moment nur hie und da eine kurze Berücksichtigung und Andeutung fand. So hat z. B. schon im 5. Jahrh. ein Schüler des Heiligen, Isidor von Pelusium, dessen klassisch-attische Sprache, allerdings in übertriebener Weise, gerühmt. In den Gedichten des Johannes Kyriotes aus dem 10. Jahrh. sehen wir neben heidnischen

Dichtern, Philosophen und Rhetoren, wie Libanios, auch dessen bedeutendsten christgewordenen Schüler Johannes gefeiert und Johannes Eugenikos dichtet Jamben *εἰς εἰκόνα τοῦ μεγάλου Χρυσοστόμου*. Ein Säkulum später stellt der bekannte Polyhistor Photios stilistische Vergleiche an zwischen Chrysostomus und den Meistern der antiken Beredsamkeit und setzt dabei gleich verschiedenen anderen Kritikern den antiochenischen Prediger dem großen Demosthenes an die Seite. In neuester Zeit hat 1894 der Grieche Daniel Demetrios unter dem Vorgeben, eine Darstellung der Ethik des Chrysostomus bieten zu wollen in ihrem Verhältnis zur hellenischen, Stellen aus den Schriften des Heiligen über Gut und Bös, Tugend und Laster und das Gewissen mit auf dem gleichen Gebiete liegenden Bemerkungen der griechischen Philosophen verglichen, ohne aber die Frage erschöpfend oder gar abschließend zu behandeln. Ein Aufsatz von Elser in der Theologischen Quartalschrift 1894 „Der hl. Chrysostomus und die Philosophie" wird dem eigentlichen Thema nichts weniger als gerecht, da er sich viel mehr mit den Beziehungen des seeleneifrigen Predigers zum Heidentum beschäftigt als zur wirklichen Philosophie.

Diesen und anderen sporadischen Versuchen und Andeutungen namentlich auch der großen Chrysostomus-Biographien von Neander, Böhringer, Steffens gegenüber bedeutet das Unternehmen Naegeles einen wahren, anerkennenswerten Fortschritt. Er beabsichtigt — und hat auch das in den so zahlreichen Schriften des Vaters weit auseinanderliegende Material gesammelt —, dessen „Stellung zur griechischen Literatur und Bildung überhaupt und speziell zur poetischen, historischen, rhetorischen und philosophischen Literatur des Hellenismus darzutun, um damit eine der edelsten Gestalten in die glänzende Kette der Kronzeugen für die historische Verbindung von Christentum und Hellenismus einzufügen." Bis jetzt liegen drei Abhandlungen hierüber gedruckt vor.

Um mit der zeitlich zuletzt erschienenen zu beginnen, so will der Verfasser in einem in den *Χρυσοστομικά* zu Ehren der 15. Zentenarfeier des Heiligen zu Rom 1907 08 veröffentlichten Aufsatz von 64 Seiten des christgewordenen Chrysostomus' Verhältnis zu seinem ehemaligen heidnischen Lehrer Libanius[1] aus den unmittelbarsten Quellen, nämlich aus direkten Äußerungen beider hervorragender Männer selbst, klarlegen.

Wohl ist es wahr und allbekannt, daß schon die Mutter Natur der griechischen Nation als eines der kostbarsten und fruchtreichsten Angebinde in die Wiege legte die Gabe der Rede, die den christlich gewordenen Generationen nicht minder eigen war als den antiken Hellenen. Beweis hierfür ist schon allein die Tatsache, daß die griechische Kirche auf keinem Gebiete eine so reiche und zugleich hervorragend-gediegene Produktion zu verzeichnen hat wie auf dem der geistlichen Beredsamkeit. Ihren Höhepunkt erreichte diese griechische kirchliche Beredsamkeit in den letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts in dem redegewaltigen Prediger von Antiochien und Konstantinopel, dem eben sein rhetorischer Ruhm seit dem 6. Säkulum (Facundus von Hermiane 547 und Papst Vigilius in seinem Constitutum 553) den vielsagenden Namen „Chrysostomus" eingetragen hat. Sehen wir ab von der ihm selbstverständ-

[1] Unberechtigt ist es, wenn der Verfasser S. 8 „Bardenhewers sonst trefflicher Patrologie" den Vorwurf macht, daß sie „zu wenig Aufschluß über die Libaniusschule nach Quellen und Literatur biete". Das heißt denn doch, den Rahmen und die Aufgabe der „Patrologie" über Gebühr ausdehnen.

lich eignenden natürlichen rhetorischen Veranlagung und von der hinreißenden Kraft der religiösen Überzeugung, welche die neue Philosophie, wie er das Christentum immerfort nennt, in ihm erweckt hatte, so war es vornehmlich der Vollbesitz der klassischen Bildung und die vollendete Rhetorik des Hellenismus, angeeignet in der Schule des Libanius, was Chrysostomus zum bedeutendsten Redner des christlichen Altertums gemacht hat. „Ohne einen Libanius hätte die christliche Kirche sicherlich keinen Chrysostomus." Über die bei dem berühmten Anwalt des untergehenden Heidentums genossene Ausbildung werden wir mehr oder minder genau unterrichtet in den für die Biographie des Heiligen als Quelle zunächst in Betracht kommenden bekannten Schriften des Palladius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, in der Briefsammlung des Isidor von Pelusium, nicht zu reden von den späteren Abschreibern und Kompilatoren Nikephoros, Georgios von Alexandrien, Kedrenos. Dagegen wird weder in den zahlreichen Reden und Briefen, noch in den sonstigen exegetischen und paränetischen Werken unseres Kirchenvaters auffallenderweise der Name des gefeierten Lehrers ausdrücklich genannt, sicherlich jedoch nicht deshalb, wie ein altes Vorurteil lautete, als habe sich der Heilige von aller Anhänglichkeit an die antike Kultur und deren Übermittler völlig losgelöst. Vielmehr findet sich in seinen Schriften eine große Menge von Reminiszenzen und Entlehnungen aus der Literatur und dem Leben der Antike, von Zitaten, Anspielungen und Vergleichen, Figuren und Tropen, deren Kenntnis er hauptsächlich dem Unterrichte des Libanius verdankte.

N. konnte bloß zwei Texte feststellen, an denen ein direkter und ausdrücklicher Hinweis speziell auf Libanius zu erkennen ist. In der herrlichen allbekannten Einleitung seines Dialogs über das Priestertum erzählt Chrysostomus zwar von den Lehrern, deren Schule er gemeinsam mit seinem Freunde Basilius besuchte, aber in ganz allgemein gehaltenen Worten,[1] wobei zwar, wie N. meint, ihm der Name des Libanius auf den Lippen geschwebt haben wird.

Die erste der zwei fraglichen Bemerkungen findet sich in einer anderen Jugendschrift des Vaters „ad viduam iuniorem". Er spricht dortselbst von *τὸν σοφιστὴν τὸν ἐμόν*, zählt ihn zu den *οἱ ἔξωθεν*, also zu den außerhalb der Kirche stehenden Heiden — *ἄπιστοι* —, nennt ihn *πάντων ἀνδρῶν δεισιδαιμονέστερον*, dessen Unterricht er als zwanzigjähriger Jüngling genossen hatte. Wenn auch nicht ausdrücklich mit Namen, so ist Libanius doch hiermit, wie alle Interpreten zugeben, deutlich genug gekennzeichnet. Die ganze Episode spiegelt nicht nur die liebenswürdige und edle Gesinnung des gefeierten Rhetors wieder, sie gibt uns auch einen Einblick in das innige intime Verhältnis, in welchem der hochgeschätzte Lehrer zu seinen Schülern stand und wie insbesondere Chrysostomus bei Abfassung dieser Schrift seiner in Liebe und Verehrung gedachte. Ich kann nämlich nicht wie N. S. 10 in dem *„δεισιδαιμονέστερον"* ein „zwischen Lob und Tadel schillerndes Epitheton" erblicken, da es doch wörtlich „Furcht vor den Göttern" bedeutet. Dagegen spricht schon die ganze Stimmung, aus der heraus der Schreiber das Erlebnis erzählt, offenbar um damit so nebenbei auch Mutter und Lehrer ein ehrendes Denkmal zu setzen. Übrigens ist der heidnische Charakter des letzteren ohne jede tadelnde und verletzende Form, wie bereits erwähnt, durch seine Einfügung unter die *„ἄπιστοι"*, die *„οἱ ἔξωθεν"* zur Genüge fest-

[1] De sacerd. I, 1, Migne 48, 623: *„Διδασκάλοις ἐχρησάμεθα τοῖς αὐτοῖς."*

gestellt. Chrysostomus will zur Erhärtung der von ihm der Adressatin, der Witwe des vornehmen Therasios, empfohlenen Witwenschaft und des Verzichtes auf eine zweite Ehe an einem persönlichen Erlebnis aus seiner eigenen noch heidnischen Jugendzeit zeigen, wie nicht bloß von Anfang an im Christentum nach den Worten des hl. Apostels Paulus in 1. Tim. 5, 9. 10, sondern auch bei edlen Heiden die Witwen in hohem Ansehen standen (*οὐ παρ' ἡμῖν μόνον τοῖς πιστοῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀπίστοις αὐτοῖς*). „Als ich noch ein Jüngling war, erregte ich bei meinem Lehrer, der gottesfürchtiger als alle anderen Männer gewesen, die größte Bewunderung gegen meine Mutter. Da er eines Tages, wie dies seine Gewohnheit war, bei den zu seinen Füßen sitzenden Schülern Erkundigungen einzog und auch fragte, wer ich sei, antwortete einer, ich sei der Sohn einer Witwe. Hierauf erforschte er von mir das Alter meiner Mutter und die Dauer ihrer Witwenschaft. Nachdem er von mir vernommen hatte, daß sie 40 Jahre zähle und daß bereits 20 Jahre vergangen seien, seitdem sie meinen Vater verloren habe, da war er höchst erstaunt und rief laut zu den Anwesenden gewendet: O Himmel, was für Frauen gibt es nicht unter den Christen! Eine solche Bewunderung und Lobpreisung findet also die Witwenschaft nicht nur bei uns, sondern auch bei den Heiden."[1] Im Gegensatze zu Chrysostomus selbst, der in des Libanius Worten offenbar das Staunen des Heiden erblickte über die an sich übermenschlich erscheinende Tugend christlicher Witwen, möchte N. lieber der Interpretation des französischen Chrysostomus-Biographen A. Puech, S. Jean Chrysostome, p. 136, folgen, welcher die Worte des Rhetors von dessen Seite als eine delikate, allerdings unverstandene Lektion für den jugendlichen Schüler intendiert sein läßt, um diesen nämlich zu belehren, daß man das Gute auch bei den Gegnern, also hier bei den Christen, anerkennen müsse (l'exemple de la largeur d'esprit et d'une belle impartialité morale). Eine gewisse Berechtigung für diese Auffassung liegt in dem Umstande, daß auch des Libanius Mutter schon sehr frühe, da der Knabe erst 11 Jahre zählte, den Gatten verlor, dazu noch selbst in einem Alter stehend und unter Verhältnissen, in denen andere Witwen sich wieder zu verheiraten pflegten, aber trotzdem von einer zweiten Ehe abstand und sich ganz ihren Kindern widmete. So kann also tatsächlich die Witwenschaft der Christin Anthusa, der Mutter des Chrysostomus, für Libanius nichts so sehr Auffallendes und Staunenerregendes gewesen sein. Anderseits verliert Puechs und Naegeles Interpretation das an und für sich in ihr liegende bestechende Moment und ihren für die damalige Stunde aktuellen Wert in dem Umstande, daß der Schüler in jenem Zeitpunkte noch nicht getauft war, ihm demnach „une délicate leçon" in dem Sinne, daß er seinerseits auch den Heiden Gerechtigkeit widerfahren lasse, gar nicht gegeben werden konnte. Wie wenig Libanius daran dachte, Chrysostomus wirklich als Christen zu betrachten und zu behandeln, bezeugen auch die weiter unten vorzuführenden zwei authentischen Äußerungen des Rhetors, die aufs unzweideutigste dartun, wie sehr er gewünscht und gehofft hatte, ihn dauernd für seine Schule zu gewinnen, ja als seinen präsumptiven Nachfolger ihn ihr für immer erhalten zu können. Es könnte sich also von seiten des Lehrers höchstens um eine allgemeine pädagogische Ermahnung gehandelt haben. N. benützt mit Recht die zitierte Stelle auch als chronologischen Haupt-

[1] Migne 48, 601.

stützpunkt zur Desavouierung der Erzählung des Palladius und des wohl diesem letzteren nachschreibenden Kedrenos, Chrysostomus habe schon im 18. Lebensjahre die Rhetorenschule des Libanius verlassen. Nach seiner eigenen obigen Aussage hingegen saß er noch als zwanzigjähriger[1] zu den Füßen des Meisters. Denn Anthusa war damals bereits zwanzig Jahre Witwe, und wie wir aus de sacerdotio I, 5 ihrer eigenen rührenden Schilderung entnehmen können, war der Vater kurz nach der Geburt des Johannes gestorben. Letzterer war also ungefähr zwanzig Jahre alt, als er die Rhetorschule des Libanius bezog, da im Zeitpunkte der erzählten Episode der Verkehr noch nicht lange bestanden haben kann, weil Mutter und Sohn dem Meister noch so unbekannt waren, daß er nach dessen Herkunft und Familienverhältnissen fragen mußte. Nehmen wir nun mit den meisten Autoren älterer und neuerer Zeit als Geburtsjahr des Chrysostomus 344 oder 347 an, dann hat er etwa von 364 an mehrere Jahre lang vor seiner um 369 erfolgten Taufe die Rhetorschule des Libanius, der von 354 bis zum Ende seines Lebens, zwischen 392 – 395, beständig in Antiochien weilte, besucht. Jedenfalls kann nicht von einem ganz kurzen Zeitraum die Rede sein; denn sonst hätte er nicht das so hohe Lob des Meisters gefunden und wäre von diesem nicht der Ehre für wert gehalten worden, als sein eigentlich einziger würdiger Nachfolger bezeichnet zu werden.

In einem ganz anderen Lichte erscheint das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer bei der zweiten von N. vorgeführten Gelegenheit. Eine solche bot unserem Heiligen die Abfassung des in der Migne-Ausgabe (II, 533 – 578) als 2. Sermo auf den hl. Babylas bezeichneten *λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἕλληνας* oder nach einer anderen handschriftlichen Überschrift *κατὰ Ἑλλήνων καὶ εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Βαβύλαν*. N. spricht aus inneren und äußeren Gründen der Streitschrift den Charakter einer Homilie ab und verlegt sie um das Jahr 382. Der Verfasser nimmt Bezug auf Ereignisse, die zwei Dezennien und mehr voraus liegen. Kaiser Julian Apostata hatte nämlich die Gebeine des *ἱερομάρτυς* Babylas aus dem seit Jahrzehnten zum *μαρτύριον* geweihten einstigen Daphnehain zu Antiochien entfernen lassen und dortselbst die ehemaligen heidnischen Opfer und Orakel restauriert. Im Jahre 362 jedoch war gerade während Julians Anwesenheit durch Blitz und Brand das kaum neu errichtete Heiligtum, Tempel mit Götzenbild, zerstört worden. Libanius hatte nun, von diesem immerhin auffallenden Vorkommnis ausgehend, wahrscheinlich schon kurz darauf, eine *μονῳδία ἐπὶ τῷ ἐν Δάφνῃ νεῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ἁναλωθέντι πυρί, ὃς φασι δὲ κεραυνῷ* verfaßt, in welcher er, wie schon der Titel besagt, den Unglücksfall als einen ganz natürlichen Vorgang darzustellen sucht und als Anwalt des Heidentums die Erneuerung des Götzendienstes in den daphnischen Hainen durch Julian verteidigt. In seinem der Verherrlichung des Martyrers Babylas und dessen vor Tyrannen so standhaft vertretener Religion gewidmeten Logos konnte es sich Chrysostomus nicht versagen, wie gegen Julian und die durch ihn veranlaßte Schändung des christlichen *μαρτύριον*, so auch wider dessen Anwalt und Lobredner, „den So-

[1] Die von N. als „nicht unberechtigt" nicht gerade zurückgewiesene Annahme, als könnte die Zahl 20 auch als rund genommen und so der Widerspruch mit Palladius gelöst werden, kann ich nicht akzeptieren, da es sich doch um eine ganz persönliche Sache handelte, die dem Heiligen bei Abfassung der Schrift 380 oder 381 noch sehr genau bekannt sein mußte.

phisten der Stadt" mit den schärfsten Waffen zu Felde zu ziehen. Schmerzliche Teilnahme mit dem im heidnischen Irrwahne befangenen Rhetor, welcher sich gegen die in der wunderbaren Tempelzerstörung — von dem Hl. wiederholt als Erweis der *θεία ὀργή* aufgefaßt — zutage tretenden Zeichen der Zeit verschloß, wie aufwallende Erbitterung über die Bekämpfung der Wahrheit führen dem jungen, Christ gewordenen Rhetorenschüler die Feder. Wenn auch hier der Name des Angegriffenen wieder nicht ausdrücklich angeführt wird, so kann doch kein Zweifel herrschen, daß unter „dem Sophisten der Stadt" niemand anders als Libanius gemeint ist, zumal eine ganze Reihe wörtlicher Zitate aus dessen vorhin genannter *μονῳδία* eingeflochten worden, so daß N. der Ansicht Raum gibt, Chrysostomus habe ein Exemplar der möglicherweise als Flugschrift verbreiteten Libaniusrede vor sich gehabt, von der er sogar den heute noch üblichen Titel genau anführt. N. gibt sodann einige Stellen in ihrem Wortlaute aus beiden Schriften, der *μονῳδία* und der Entgegnung des Chrysostomus wieder und gewährt so einen Einblick in den Gang der Polemik. Dabei zeigt sich unser Kirchenvater so recht als einen gelehrigen Schüler des Meisters der Rhetorik, ja es ist nicht zu leugnen, daß er denselben schlägt, schlägt mit den von ihm erlernten Waffen. In dialektischer Zuspitzung werden des Sophisten Worte zerzaust und widerlegt, wobei er leider verhöhnende und sarkastische Ausfälle nicht unterdrücken kann, die an sich nicht zu billigen sind und abstoßend wirken, so wenn er z. B. den Angegriffenen apostrophiert mit *ὦ θρηνῳδέ, ὦ λιβόσυγε*, aber sich erklären lassen, da es bei Libanius in seiner Verteidigung des alten Götterglaubens nicht an Äußerungen des Hasses gegen das Christentum fehlt. Vor allem jedoch beweist hier des Chrys. Vorgehen, daß ein Abgrund zwischen Lehrer und Schüler sich aufgetan, den die frühere Ehrfurcht und Pietät nicht mehr zu überbrücken vermag. Dazwischen klingt auch wieder tiefgefühltes Mitleid hindurch mit dem verblendeten und immer noch an der so schlecht begründeten heidnischen Weltanschauung festhaltenden einstigen Lehrer. Als geschulter Philologe und Textkritiker weist N. wiederholt auf manche notwendige Ergänzungen und Verbesserungen des Textes der *μονῳδία* hin auf Grund der Zitate bei Chrysostomus, durch die er überhaupt den ganzen Libaniustext als rekonstruiert erklärt, eine selbständige Hypothese, welche er nachträglich durch die gleichlautende Ansicht des neuesten Herausgebers der Libaniusreden, des Universitätsprofessors Richard Förster zu Breslau, bestätigt fand. Dieser konstatiert ausdrücklich, daß der Archetypus, von welchem alle Handschriften der *μονῳδία* mit einer einzigen Ausnahme abhängig sind, der Escurialensis aus dem 14. Jahrhundert, auf unseren Chrysostomustext zurückgeht.

In den späteren Werken des Kirchenvaters findet sich keine Spur mehr einer direkten Bezugnahme auf den früheren Lehrer. Wohl wird, wie N. meint, mit den immer mehr sich ausdehnenden Aufgaben des auch in seinem Wirkungskreise wachsenden gewaltigen Predigers und Patriarchen die Erinnerung an die Jugendideale der Rhetorenschule und damit auch das Gedenken an deren Haupt aus dem Herzen des Chrysostomus geschwunden sein. Höchstens könnte man vielleicht aus manchen allgemein gehaltenen Bemerkungen in der einen oder anderen Homilie über die heidnischen Philosophen, über die Rhetoren, über das Tragen des Rhetorenmantels eine indirekte versteckte Anspielung auf Libanius herauslesen. Auffallenderweise sind jedoch einige Berührungspunkte zu konstatieren in den berühmten 21 Säulenhomilien, die

Chryſoſtomus 387 bei Gelegenheit des Volksaufſtandes in Antiochien gehalten, und in den fünf Reden, die Libanius über die nämlichen Ereigniſſe zwar nicht vorgetragen, aber wenigſtens, wenn auch nicht während der kritiſchen Tage ſelbſt, ſondern wahrſcheinlich ſpäter, verfaßt hat. Trotz der gewaltigen Differenz in der beiderſeitigen prinzipiellen Auffaſſung und der himmelhoch überragenden Bedeutung, welche den kraftvollen Kanzelreden des chriſtlichen Predigers gegenüber den kraftloſen Deklamationen des heidniſchen Rhetors auch in der Jetztzeit noch zur Beurteilung der damaligen Verhältniſſe jedweder Art zukommt, iſt eine Übereinſtimmung wahrzunehmen vorzüglich nach zwei Seiten hin: einmal in der beabſichtigten und auch nach beider Ausſagen erreichten Wirkung, das geängſtigte Volk von Antiochien zu tröſten im Hinblick auf die bekannte Herzensgüte des beleidigten Kaiſers,[1] ſodann in der merkwürdigen Auffaſſung, daß beide einem böſen Dämon die eigentliche Anſtiftung des Aufſtandes und all ſeiner ſchlimmen Folgen zuſchreiben.[2] Ob daraus eine unmittelbare Abhängigkeit des einen Autors von dem anderen, bezw. des jedenfalls ſpäter ſchreibenden Sophiſten von Chryſoſtomus, zu folgern iſt, mag dahingeſtellt bleiben.

Nicht geringeres Intereſſe werden etwaige direkte Äußerungen des Libanius finden, die uns von deſſen Seite näheren Aufſchluß geben über ſein Verhältnis zu Chryſoſtomus. Der Rhetor ſelber kommt in ſeinen Reden nicht viel auf das Perſönliche ſeiner Schüler zu ſprechen. Auch ſeine Autobiographie enthält nur wenige auf Einzelheiten eingehende Andeutungen. Ebenſo vergeblich ſuchen wir ſpezielle Bemerkungen über den einen oder den anderen Libaniusſchüler in des Eunapius Vita des Sophiſten. Wohl aber iſt unter des letzteren zahlreichen Briefen ein Schreiben erhalten an einen Adreſſaten Johannes, überliefert in der großartigen, etwa 2000 Briefe umfaſſenden Sammlung des Iſidor von Peluſium, bekanntlich eines Schülers und begeiſterten Anhängers unſeres Kirchenvaters. Iſidor erzählt einem gewiſſen Ophelius, mit dem er in regem Briefwechſel ſtand, wie ſehr der ob ſeiner Beredſamkeit allbekannte Libanius an Johannes (*τοῦ ἀοιδίμου Ἰωάννου*) die Schönheit der Sprache, die Schärfe ſeines Verſtandes, die Klarheit und Gedrängtheit ſeiner Gedanken und die Bündigkeit ſeiner Beweisführung gerühmt, und fügt als Beweis (*τεκμήριον*) das Schreiben bei, welches der Rhetor ſelbſt, ſpeziell um ihm das wohlverdiente Lob zu ſpenden, an den hoffnungsvollen Schüler direkt gerichtet hat. Daſſelbe[3] repräſentiert äußerlich einen Glückwunſch zu einem äußerſt gelungenen Kaiſerpanegyrikus, den Chryſoſtomus bei Gelegenheit ſeines erſten öffentlichen Auftretens gehalten. Nicht bloß der Lehrer ſelber iſt hochbefriedigt und entzückt, auch unter allen jenen, — die ſelbſt Meiſter der Beredſamkeit — und denen er die herrliche Rede vorgeleſen, war niemand, der nicht in Erregung geriet, der nicht laut Beifall ſpendete

[1] Vgl. III. Libaniusrede u. II. Chryſoſtomushomilie.

[2] Vgl. I. Libaniusrede u. Chryſ. 2, 1; 4, 3; 12, 1; 14, 1.

[3] Es iſt intereſſant genug, um auch hier in ſeinem griechiſchen Wortlaut, ſo wie es ſich bei Iſidor (Ep. 2, 42; Migne, P. G. 78 485) findet, wiedergegeben zu werden: *Ἔστι δὲ αὕτη· Λιβάνιος Ἰωάννῃ· Ἐξάμενός σου τὸν λόγον τὸν πολὺν καὶ καλὸν, ἀνέγνων ἀνδράσι λόγων καὶ αὐτοῖς δημιουργοῖς, ὧν οὐδεὶς ἦν, ὃς οὐκ ἐπῄνα τε καὶ ἐβόα καὶ πάντα ἔδρα τὰ τῶν ἐκπεπληγμένων. Ἤσθην οὖν, ὅτι τῷ δεικνύναι τὴν τέχνην ἐν δικαστηρίοις προτίθης τὰς ἐπιδείξεις, καὶ μακαρίζω σε μέν, οὕτω δυνάμενον ἐπαινεῖν, ἐπαινέτην δὲ τοιοῦτον τετυχηκότα, τόν τε δόντα πατέρα καὶ τοὺς λαβόντας υἱεῖς τὴν βασιλείαν. Καὶ ταῦτα μὲν Λιβάνιος γέγραπται.*

und sich so gebärdete, wie die Menschen es zu tun pflegen, wenn sie von Bewunderung fortgerissen sind. Libanius gratuliert zu dieser ausgezeichneten Probe seiner Redekunst nicht allein dem Adressaten, er beglückwünscht auch den Kaiser[1] und seine Söhne, daß sie in Chrysostomus einen solch unübertrefflichen Lobredner ihrer Taten gefunden haben. Dieser ganze Brief zeigt, von welchem Gefühle berechtigten Stolzes und von welch inniger Zuneigung der Lehrer zu seinem hoffnungsvollen Schüler, der offenbar eben erst seine literarisch-rhetorische Vorbildung vollendet hat, beseelt ist. Er rühmt sich seiner sogar vor verschiedenen kritikfähigen, vielleicht rivalisierenden Zunftgenossen und glaubt sicherlich, von dem mit Lobeserhebungen Überschütteten einen Herold seines eigenen Ruhmes und eine Erhöhung des Ansehens seiner Schule erwarten zu dürfen. Im Gegensatze zu einigen wenigen Autoren wie Seeck und Puech, die Bedenken Raum geben, hält N. mit vielen anderen, wie Stilting, Tillemont, Neander, deren Urteil im einzelnen vorgeführt wird, sich hauptsächlich auf die Autorität des ältesten Gewährsmannes, des mit Chrysostomus aufs engste befreundeten Isidor von Pelusium stützend, das Schreiben für unzweifelhaft echt, d. h. er erblickt in dem Adressaten Johannes den späteren Patriarchen von Konstantinopel und verlegt es etwa in das Jahr 368, da nach gewöhnlicher Annahme schon 369 die Taufe des ehemaligen Libaniusschülers stattfand.

In Pauly's Realenzyklopädie, Bd. IV, 1010, wird zwar von Libanius berichtet, daß er im steten freundschaftlichen Verkehr mit Chrysostomus verblieb und an ihn wie an andere Kirchenväter noch weitere Briefe richtete. Auch Beugnot spricht in seinem Essay sur Libanius et les Sophistes, Paris 1844, S. 14 davon, daß „jamais les liens d'un tendre attachement ne cessèrent d'exister entre eux". Aber das sind leere Behauptungen, für die sich auch nicht die geringste Spur eines Beweises erbringen läßt. Ein solch fortdauerndes inniges Verhältnis würde sich auch mit den aus dem sogenannten zweiten Babylas-Sermo vorgeführten scharfen Angriffen des antiochenischen Predigers nicht vereinbaren lassen. Die einzige weitere authentische Äußerung, die wir von seiten des Libanius über seinen ehemaligen Schüler, somit als die zweite, besitzen, ist das letzte Wort des zwischen 392 – 395 sterbenden Rhetors, das uns zuvörderst in der Kirchengeschichte des Kirchenhistorikers Sozomenus,[2] verfaßt in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, berichtet wird. N. führt außerdem noch drei andere griechisch-byzantinische Geschichtsquellen an, die das kostbare Sterbebettdiktum bestätigen, nämlich den Chronographen Theophanes[3] aus dem 8., den Universalhistoriker Georgios Kedrenos[4] aus dem 11. und den einzigen namhaften griechischen Kirchenhistoriker des Mittelalters, Nikephoros Kallistos[5] aus dem 14. Jahrhundert. Dagegen muß es auffallen, daß der Kirchenhistoriker Sokrates, der in seiner Hist. eccles. lib. VI in Kapitel 2 – 21 sich ausführlich mit Chry-

[1] Die Feststellung der Person und des Namens des betreffenden Herrschers und seiner Söhne macht chronologische Schwierigkeiten. N. ist geneigt, nicht an einen zeitgenössischen Kaiser, sondern an Konstantin und seine Söhne zu denken, da bei den Elogien der Rhetorenschüler als μελέται gerne Helden der Vergangenheit oder selbst fingierte Gestalten gepriesen zu werden pflegten unter Verwendung des ganzen Aufgebotes rhetorischen Rüstzeuges, mit dem die Beredsamkeit des sinkenden Hellenismus den Lebenden schmeichelte. Doch scheint mir der von L. auch den Gepriesenen dargebrachte Glückwunsch eher nahezulegen, daß lebende Herrscher gemeint sind.

[2] Hist. eccles. VIII, 2, Migne 67, 1513. [3] Chronogr. ad an. 392. M. 108, 213.

[4] Hist. comp., M. 121, 624. [5] Hist. eccl. 13, 2, M. 146, 928.

sostomus beschäftigt, nichts von jener letzten Äußerung des Libanius zu melden weiß. N. mag recht haben, wenn er in diesem Mangel ein absichtliches Übergehen erkennen will, indem hier wie auch sonst in der kühlen Zurückhaltung, in dem geflissentlichen Tadeln und Verkleinern, die offenkundige Parteilichkeit des arianisierenden konstantinopolitanischen Scholastikus gegenüber dem vom Hofe verfolgten Patriarchen sich bemerkbar macht.

In des Sozomenus Kirchengeschichte lautet der Bericht wörtlich folgendermaßen: „Es lebte zu Antiochien am Orontes ein Presbyter mit Namen Johannes, ein Mann, der sich eines ausgezeichneten Lebenswandels befleißigte und außerordentlich geschickt war im Reden und Überzeugen, so daß er hierin alle Rhetoren übertraf, was auch der Sophist Libanius, der Syrer, bezeugte. Als es nämlich mit letzterem zum Sterben kam und ihn seine Schüler fragten, wer sein Nachfolger werden sollte, da soll er gesagt haben, Johannes, wenn ihn nicht die Christen geraubt hätten."[1] Sozomenus scheint zwar in „*λέγεται εἰπεῖν*" etwas vorsichtiger sich ausdrücken zu wollen. Aber auch bei ihm erhält der Vorgang am Sterbebette ebenso wie bei den drei übrigen ganz kategorisch sich aussprechenden Autoren den Charakter der Gewißheit durch das vorausgehende *ἐμαρτύρησεν*, das durch die folgende, mit *γάρ* verbundene Szene eine nähere Erklärung und Begründung erfahren soll. Tatsächlich ist auch an der Authentizität dieses denkwürdigen Libaniusdiktums kaum ein Zweifel geäußert worden, wie N. nach genauer Untersuchung und ausgedehnter Einsicht in die verschiedensten älteren und neueren literarhistorischen wie biographischen Werke konstatiert. So bricht beim sterbenden Libanius in der letzten Stunde seines Lebens nochmals die alte Anhänglichkeit und Verehrung durch zu dem ehemaligen Schüler, die ersterer dem letzteren trotz der erlittenen, nie völlig überwundenen Enttäuschung mehr bewahrt zu haben scheint als umgekehrt. Aber auch diese schmerzliche Enttäuschung spiegelt sich in dem überlieferten Diktum wieder. Gerade seine talentiertesten Schüler waren ihm durch das Christentum entrissen worden; sogar der für ihn hoffnungsvollste, den er zu seinem Nachfolger ausersehen, hatte der glänzendsten Karriere eines Advokaten oder Staatsmannes und zugleich des zukünftigen Leiters der berühmten Rhetorenschule entsagt und sich jener Lebensanschauung zugewandt, welche Libanius bis zu seinem Tode befehdete, ja er war ihr beredtester Vorkämpfer geworden, ihr wirkungsvollster und erfolgreichster, nicht zum wenigsten vermittelst der Waffen, die er selber, der Meister, ihm geliefert. Wenn zwar uns heutzutage es weniger zusagt, daß auch bei dem christgewordenen Goldmund der Rhetor gar oft den Homileten überwiegt, damals, zumal in den Hauptstädten des Reiches mit ihrem an rhetorischen Prunk gewöhnten und durch ihn verwöhnten Publikum war gerade dieses Moment für viele eine Anziehungskraft, ein nicht gering anzuschlagender Führer zum einfachen Worte Gottes geworden. Und so ist das letzte Wort des letzten großen Verteidigers des Heidentums wie der Ausdruck dumpfer Resignation über den Verlust des bedeutendsten Schülers, so noch mehr der resignierende letzte Notschrei über den auch dem scheidenden heidnischen Philosophen nicht mehr verkennbaren endgültigen Triumph der neuen Religion über den alten Götterglauben. (Schluß folgt im nächsten Hefte.

[1] „*ὡς καὶ Λιβάνιος ὁ Σύρος σοφιστὴς ἐμαρτύρησεν. Ἠνίκα γὰρ ἔμελλε τελευτᾶν, πυνθανομένων τῶν ἐπιτηδείων, τίς ἀντ' αὐτοῦ ἔσται, λέγεται Ἰωάννην εἰπεῖν, εἰ μὴ Χριστιανοὶ τοῦτον ἐσύλησαν.*"

Der theistische Schöpfungsbegriff.

Von Dr. M. Esser, Köln.

I.

1. Der christliche Gottesglaube hat von jeher daran festgehalten, daß der Ursprung der Welt nur durch Schöpfung aus nichts erklärt werden kann. Dieser Begriff des absoluten Werdens hat aber zu allen Zeiten den schärfsten Widerspruch aller Gegner des Theismus herausgefordert; auch heute noch bekämpfen Materialisten und Pantheisten diese Idee in einer Weise, daß man mit Recht sagen kann, die Schöpfung aus nichts könne geradezu als das „Schibboleth" des Theismus bezeichnet werden.[1] Jedoch bemühen sich Materialismus und Pantheismus vergebens, eine ausreichende Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt zu geben. Da alle ihre Lösungsversuche direkt den Prinzipien der menschlichen Vernunft widersprechen, bleibt als einzige Erklärung des Ursprunges der Welt nur die theistische Auffassung übrig, welche die Entstehung der Dinge durch eine durch den freien Willen Gottes bewirkte Hervorbringung aus nichts erklärt. Wenn auch diese Ansicht nicht alle die vielen Schwierigkeiten, die in der Idee der Schöpfung liegen, restlos aufhellen kann, so widerspricht sie doch nicht unserer Vernunft; sie kann vielmehr durch sichere Beweise gestützt werden.

2. Die Natur der Dinge unserer Welt weist uns darauf hin, daß sie nur der Tätigkeit des höchsten Wesens ihr Sein verdanken können. Ihrem Begriffe nach sind die endlichen Dinge im Sein und in ihrer Tätigkeit kontingent, mit ihrem Sein ist immer auch ein Nicht-Sein verbunden, ihnen kommt nur das Sein-Können zu. Alles aber, dem das Sein-Können wesentlich ist, hat das wirkliche Sein erst nach dem Nicht-Sein, es ist seiner Idee nach immer abhängig von einem anderen, das ihm das Sein gegeben hat. Nun kann es aber keine unendliche Reihe endlicher Wesen geben, von denen eines dem anderen die Existenz verliehen hätte, weil es dann keine adäquate Ursache der ganzen Reihe gäbe; ebenso wenig können wir einen unendlichen Kreislauf der kontingenten Dinge annehmen. Mit Notwendigkeit drängt uns daher das Kausalgesetz dazu, einen über den Dingen stehenden Urheber dieser Welt anzunehmen, der sein Dasein nicht wieder einem anderen verdankt, sondern aus und durch sich ist.[2]

Noch klarer wird dieses Verhältnis der Geschöpfe zu Gott, wenn wir neben diesem Kontingenzbeweis den Gottesbeweis aus den Stufen der Vollkommenheit ins Auge fassen. Dieses Argument geht davon aus, daß sich in den endlichen Dingen das Sein und die Seins-Vollkommenheiten in verschiedenem Grade finden. Das gilt nicht nur von den Eigenschaften der Dinge überhaupt, sondern auch von denen, die den Individuen einer Art

[1] P. Schanz, Apologie des Christentums, Freiburg, 1905, I[3] 607.

[2] Vergl. die schönen Worte Meyenbergs (Ob wir ihn finden? Luzern 1907, 9): „Aus dem Reiche der Atome und Moleküle, aus dem Protoplasma der Pflanze, aus allen Räumen und Regionen des Weltalls dringt leise und immer mächtiger und gewaltiger, wie ein Donner des ganzen Universums, der Ruf: Wir alle Dinge stammen von einem anderen. Und alle unsere Vorfahren stammen von einem anderen, nicht unserer Art. Wir stammen von einem anderen, das die Allmacht besitzt, aus dem Nichts ein Wesen, aus dem Nichts ein Leben, und da gar nichts war, eine Welt ins Dasein zu rufen.

wesentlich zukommen, welche die einzelnen Arten unterscheiden. Im ganzen Universum zeigt sich eine Stufenfolge verschiedener endlicher Vollkommenheiten unter den geschaffenen Wesen. Da nun eine solche Stufenfolge nicht eine unendliche Reihe bilden kann, muß es ein höchstes Wesen geben, dem jene Vollkommenheiten im höchsten Grade zukommen, das zugleich Ursache der geringeren Vollkommenheiten ist. Zu dieser Stufenfolge von Vollkommenheiten gehört auch das Sein. Alles also, was das Sein nicht im höchsten Grade, im absoluter Weise hat, muß es von einem anderen haben, dem das Sein im höchsten Grade absolut zukommt. Das aber ist allein Gott. Gott ist daher die Ursache des endlichen Seins aller Geschöpfe.[1]

3. Diese beiden Beweise zeigen, daß alles endliche Sein in Gott seine Ursache hat. *Daß diese Verursachung des Endlichen durch Gott nur durch absolute Schöpfung geschehen sein kann*, ergibt sich aus folgenden Darlegungen. Dem Sein eines jeden Wesens entspricht auch seine Tätigkeit. Da nun Gott seinem Wesen nach absolute Vollkommenheit ist, muß auch seine Tätigkeit absolut vollkommen sein, sie muß sich von der Tätigkeit der Geschöpfe, die ihrem Wesen nach nur unvollkommen sind, wesentlich unterscheiden. Nun können aber auch die Geschöpfe an einem vorhandenen Stoffe eine Wirkung hervorbringen; wäre daher Gott in seiner Tätigkeit auch an einen Stoff gebunden, dann wäre seine Tätigkeit nicht vollkommener als die der Geschöpfe. Wenn Gott aber eine *wesentlich* höhere Tätigkeit zukommt, kann dies nur das Schaffen aus nichts sein. Diese Tätigkeit entspricht auch deshalb allein der Unendlichkeit Gottes, weil nach der theistischen Theorie vor der Schöpfung das Endliche nur möglich, nur eine objektive, von der Wirklichkeit unendlich weit entfernte Potenz ist. Um eine solche Potenz zu verwirklichen ist aber eine unendliche Macht erforderlich, die allein dem unendlichen Gotte zukommt.

Eine solche Tätigkeit, wie sie im Schaffen gegeben ist, enthält auch nicht etwa einen Widerspruch, da es nicht zum Wesen einer aktiven Potenz gehört, *an etwas* tätig zu sein, sondern nur, überhaupt *tätig* zu sein. Jede andere Betätigung, die eine Abhängigkeit Gottes vom Stoffe einschlösse, würde auch eine Abhängigkeit in das Sein Gottes und damit eine Unvollkommenheit in Gott hineintragen. Da aber Gott in seinem Sein absolut unabhängig ist, muß er auch in seiner Tätigkeit absolut unabhängig sein, er kann also nicht an einen Stoff gebunden sein. Vielmehr ist, weil Gottes Tätigkeit reiner Akt, substantiale Tätigkeit ist, zunächst nur das substantiale Sein ein entsprechendes Objekt bezw. der primäre Effekt dieser Tätigkeit. Denn da sie die höchste Betätigung ist, die wir uns denken können, muß ihre Wirkung die allgemeinste sein. Das Sein ist aber etwas allgemeineres als das bloße Verändertwerden; also muß die höchste und allgemeinste Ursache nicht nur

[1] Thom. S. c. gent. II 15. Vergl. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, Innsbruck 1878, II² 803; E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas, Köln 1908, 205. Nach Rolfes (Philos. Jahrbuch XXII, [1909] 356) führt auch der *teleologische Gottesbeweis* nicht nur zur Erkenntnis Gottes als Weltbaumeister sondern auch als Weltschöpfer. C. van Endert (Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, Freiburg 1869, 16—19) weist darauf hin, daß besonders die Existenz unserer *Seele als selbständiger, für sich bestehender, immaterieller Wesensform*, die zwar mit dem Körper auf das innigste verbunden ist, aber im Körperlichen nicht aufgeht, auf einen unendlich weisen und mächtigen Geist hinweist, der Natur und Geist in eine so wunderbare Einheit zusammenordnen konnte, weil er sie beide schuf.

imstande sein, Veränderungen hervorzurufen, sondern das substantielle Sein selbst zu geben, Substanzen zu setzen. Allein das absolute Werden, das Werden aus Nichts entspricht demnach dem unendlichen Wesen und der absoluten Tätigkeit Gottes. Ihm kommt daher wesentlich die schöpferische Allmacht zu.[1]

4. So klar nun auch die Tatsache der Schöpfung sein mag, so dunkel und geheimnisvoll muß für uns das „Wie" derselben sein. Wir stehen hier, wie so oft in unserem Erkennen, vor einer Grenze, die wir nicht zu überschreiten vermögen. Es ist aber, wie schon Locke gerade in bezug auf die Schöpfung sagt, unvernünftig, die Macht des unendlichen Wesens deshalb zu leugnen, weil wir die Art seiner Wirksamkeit nicht begreifen; es ist eine große Einbildung, daß wir alles nach den engen Schranken unserer Fähigkeit abmessen wollen, als wäre alles unmöglich, dessen Art zu wirken unseren Verstand übersteigt.[2]

Auch für die Gegner der Schöpfung gibt es innerhalb unserer Natur unlösbare Rätsel. Die Materialisten machen die Materie zum Fundament ihrer Weltanschauung, aber sie selbst müssen zugeben, daß sie das Wesen des Stoffes nicht durchschauen; wir wissen, daß durch die Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff Wasser entsteht, aber das „Wie" dieses Vorganges ist und bleibt auch den Naturforschern ein Rätsel. So ist auch die Schöpfung für uns eine Tatsache, eine Wahrheit, die wir nicht ablehnen können, die wir jedoch in keiner Weise begreifen können. Wollten wir die Schöpfung, die Tätigkeit des unendlichen Wesens durchschauen, dann müßten wir selbst Gott sein. Alle Schwierigkeiten, die der Schöpfungsbegriff enthält, sind keine objektiven, im Gegenstande der Erkenntnis selbst liegenden, sondern rein subjektive, die in unserem eigenen unzureichenden Denkvermögen ihren Grund haben.[3] Trotzdem scheinen diese Schwierigkeiten den Gegnern so groß zu sein, daß sie eine Menge von Einwendungen gegen die Schöpfung von jeher vorgebracht haben und immer wieder vorbringen. Manche dieser Einwürfe, zu deren Besprechung wir jetzt übergehen, sind zwar geradezu einfältig, aber viele bringen nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten vor.

II.

1. Solange Menschen über das Problem des Ursprungs der Welt nachdenken, so lange ist auch schon gegen die absolute Schöpfung der Einwand erhoben worden: Aus nichts wird nichts. Um so berechtigter erscheint dieser Einwurf, da ihm unsere Erfahrung zur Seite steht; wir können nie ein Werden aus nichts beobachten. Tatsächlich soll jener Satz im Sinne der Gegner nichts anderes besagen als: eine Schöpfung ist unmöglich. Darum aber handelt es sich hier gerade, das soll erst bewiesen werden. Die Berechtigung dieses Einwurfs ist durchaus nicht so evident, wie es den Anschein hat; er ist, wie Ulrici sagt, keineswegs ein logisches Gesetz, er bezeichnet vielmehr die Schranken unseres Denkens, sofern wir uns kein absolutes

[1] Thom. S. c. gent. II 6, 16; Suarez, Disput. metaph. XX. sect. I. n 14.
[2] Vergl. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie, Mainz 1883, I 232.
[3] E. L. Fischer, Triumph der christlichen Philosophie, Mainz 1900, 151. Meyenberg a. a. O. 55. Braun, Kosmogonie,[2] Münster 1895, 267, 376, H. Ulrici, Gott und Natur[3], Leipzig 1873, 657. O. Pfleiderer, Die Religion, Leipzig 1869, I 264

Werden vorstellen können.[1] Selbstverständlich soll mit der Behauptung einer Schöpfung aus nichts nicht gesagt sein, für die Welt gebe es überhaupt keine Ursache. Die Schöpfung bedeutet nicht, wie Rosenkrantz meint, ein Werden im leeren Nichts, aus dem leeren Nichts und durch das leere Nichts;[2] sie besagt auch nicht, wie W. Haacke annimmt, ein Werden der Dinge ohne daß vorher irgend etwas vorhanden war.[3] Der Schöpfungsbegriff leugnet nur das Vorhandensein irgend einer Material-Ursache, aus der die Welt geschaffen sein könnte, aber nicht jede Ursache der Dinge. Ursache der Welt ist eben Gott, der vermöge seiner unendlichen Allmacht alles aus nichts, d. h. nachdem vorher außer ihm absolut nichts da war, ins Dasein gerufen hat, ohne an einen Stoff gebunden zu sein.

2. Es hat zwar nicht an Philosophen gefehlt, die das Nichts, aus dem die Welt geschaffen ist, als etwas Reales dargestellt haben. Schon Fredegisus betrachtete das Nichts als eine incognita materies.[4] Auch Nikolaus Taurellus und Campanella bezeichnen das Nichts als den Stoff, aus dem Gott die Dinge gebildet hat, so daß diese ein Produkt Gottes und des Nichts, d. h. des Seins und des Nichtseins sind.[5] In neuerer Zeit finden sich ähnliche Ansichten bei R. Rothe. Nach ihm setzt Gott, indem er sich selbst als Ich bestimmt, infolge davon das Nicht-Ich als seinen realen Gegensatz. Das Nicht-Ich ist zwar nur ein Produkt des Ich, aber doch so notwendig mit diesem verbunden wie der Schatten mit dem Lichte. Dieses Nicht-Ich ist die Materie, die also mit dem göttlichen Ich immer zugleich gesetzt ist und zwar als Nichtsein. Rothe selbst wirft aber schon die Frage auf, ob dieses Nicht-Ich, d. h. das reine Nichts, etwas Setzbares sei. Seine Antwort: was Gedanke ist, ist auch setzbar, ist aber hinfällig, weil es ein Widerspruch ist, ein reines Nichts als etwas real Seiendes zu denken.[6]

Manche Gegner des Schöpfungsbegriffes haben auch bei entschiedenen Theisten die Ansicht finden wollen, daß das Nichts, wenn es auch nicht gerade die Materie der Dinge sei, doch wenigstens nicht ohne Einfluß bei der Hervorbringung derselben sei. So soll der hl. Augustinus den rein negativen Charakter des Nichts nicht festhalten können und es als zweites, mit der göttlichen Tätigkeit koordiniertes Prinzip hinstellen; er soll das Nichts zwar als die absolute Ohnmacht betrachten, aber in Verbindung mit der göttlichen Wirksamkeit werde es für ihn doch zu einem widerstrebenden Faktor, es sei eine negative Kraft, die das Sein vermindere, so daß Gott das summum esse, die Welt das minus esse wäre.[7] In Wirklichkeit aber leitet Augustinus die Mängel der Geschöpfe nicht daraus ab, daß sich in ihnen neben der göttlichen Tätigkeit der Einfluß des Nichts zeigt, sondern daraus, daß sie ihrer Idee nach zwar mit Notwendigkeit möglich, aber doch in ihrer Existenz kontingent sind; ihr wirkliches Sein haben sie erst durch die freie Tätigkeit Gottes. Die Geschöpfe sind vergänglich und mit Fehlern behaftet, weil sie nicht aus Gott sondern aus nichts

[1] Ulrici a. a. O. 637.
[2] Stöckl, Geschichte der neueren Phil. II 429.
[3] W. Haacke, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale, Jena 1895, 1.
[4] Philos. Jahrbuch XIX (1906) 459.
[5] E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. Leipzig 1899, I 289.
[6] O. Pfleiderer, a. a. O. I 240.
[7] Harnack, Dogmengeschichte, Freiburg u. Leipzig 1894, III[3] 112, Anm. 3; Dorner, Grundriß der Religionsgeschichte, Leipzig 1905, 34.

geschaffen sind.[1] Harnack meint zwar gegenüber der seine Ansicht ablehnenden Meinung Loofs: „nach Augustinus habe Gott die Kreaturen so aus dem Nichts geschaffen, daß die einen weniger schön als die anderen seien," Augustinus würde sich dabei nicht beruhigt sondern gefragt haben, woher denn das mehr oder weniger komme. Wir glauben aber kaum, daß Augustinus diese Frage aufgeworfen haben würde, weil nach ihm die Zuteilung einer größeren oder geringeren Vollkommenheit an die Geschöpfe auf dem freien Willen Gottes beruht; vermöge seiner Freiheit bestimmt Gott, welchen Grad von Vollkommenheit er den einzelnen Geschöpfen innerhalb ihrer Art verleiht.

In ähnlicher Weise wie Augustinus soll nach Günther auch der hl. Anselm den Charakter des reinen Nichts nicht festhalten können; für ihn soll der kirchliche Begriff des Nichts zu leer sein, so daß er einen Inhalt dafür suche. Das Etwas aber, das er an die Stelle des Nichts setze, soll die Form der Dinge sein, es soll in der Natur Gottes liegen. Allerdings lehrt der hl. Anselm, daß die Geschöpfe, bevor sie waren, nicht durchaus nichts waren, weil ihre Form in Gott war. Wenn nun auch diese Form die göttliche Wesenheit selbst ist, so soll diese Meinung doch nicht den Sinn haben, daß die Welt aus der Wesenheit Gottes entsprungen sei und ihre Form mit dieser identisch sei. Bei den Scholastikern hat zwar der Begriff Form meist die Bedeutung von informierendem Prinzip, aber sie gebrauchen ihn auch im Sinne von Urbild. Letztere Auffassung verwertet der hl. Anselm in seiner Schöpfungslehre. Die Form der Welt ist nach ihm in Gott, sofern dieser die Welt denkt, ihr Urbild in sich hat. Da dies natürlich nicht von der göttlichen Wesenheit verschieden ist, kann er diese die Form der Dinge nennen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß diese Form in die Dinge eingehe; Anselm hält unerschütterlich daran fest, daß das Hervorbringen der Dinge in der Schöpfung ein Werden aus dem absoluten Nichts ist.[2]

Abgesehen von Fredegisus, der in seinem noch unbeholfenen Denken sich das Nichts nur als etwas Reales vorstellen konnte, hat also kein auf theistischem Boden stehender Philosoph das Nichts als etwas Wirkliches angesehen. Um so auffallender muß es erscheinen, daß Spicker prinzipiell behauptet, *für den Theismus spiele in der Schöpfung das Nichts fast dieselbe Rolle wie die Gottheit*, es sei ebenso unbedingt notwendig wie diese selbst, es sei eine conditio sine qua non der Existenz, eine Existenzbedingung des reinen Geistes, weil dieser nicht mehr unendlich wäre, wenn noch etwas von Ewigkeit her neben ihm existiere. Für Spicker ist daher ein absolutes Nichts undenkbar.[3] Als einzigen Beweis für diese kühnen Behauptungen führt er folgenden Vergleich an: für den Theismus sei das Nichts ebenso eine Existenzbedingung wie für die Atome der leere Raum. Es ist aber leider nur schade, daß dieser Vergleich so bedenklich hinkt; für die *ausgedehnten* Atome ist natürlich der leere Raum conditio sine qua non ihrer Existenz. Wie aber soll für den absoluten *Geist*, dessen Wesen das Sein ist, das Nichts, also die absolute Negation des Seins eine Existenzbedingung bilden?[4]

[1] Kirchenlexikon X² 1859.

[2] Kleutgen, Phil. d. Vorzeit II 828, 830; Ocsenyi, De theologia S. Anselmi, Brunae 1884, 130.

[3] G. Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffes, Stuttgart 1902, 130.

[4] Auf die Bedenken, die Spicker gegen die Vorstellung eines absoluten Nichts hat, werden wir zu sprechen kommen, wenn wir seinen Einwand gegen den Ursprung

Spicker verwechselt hier Bedingung und Folge. Das Nichts ist nicht Bedingung der Existenz des Absoluten, sondern die notwendige Folge des Daseins eines unendlichen Wesens. Für den Theismus spielt also das Nichts durchaus nicht dieselbe Rolle wie die Gottheit. Das Nichts ist eben seinem Begriffe nach nichts Positives, das etwa den Akt der Schöpfung unterstützen könnte, sondern etwas rein Negatives, die Abwesenheit jedes Subjektes. Es ist kein konstitutives oder Seins-Prinzip, höchstens ein Werde-Prinzip der Dinge, das keineswegs als Wesensbestandteil in den Dingen zu sein braucht.[1] Die Schöpfung bezeichnet daher der Theismus mit Recht als eine Hervorbringung aus nichts.

3. Der Einwand: aus nichts wird nichts, wäre nur dann berechtigt, wenn die Schöpfung ein Werden im gewöhnlichen Sinne, wenn sie mit Veränderung verbunden wäre. Aber sie ist gar keine solche Veränderung, weil diese immer einen terminus a quo voraussetzt, ein Substrat, an dem sie vor sich geht. Die Schöpfung jedoch schließt das vorher existierende kontingente Sein aus, durch sie wird erst das endliche Sein gesetzt.[2] Nur uneigentlich könnte sie eine Veränderung genannt werden, sofern nachher etwas existiert, was vorher nicht da war. Aber das bezieht sich nur auf die logische, nicht auf die ontologische Ordnung. Wenn in der Schöpfung eine Veränderung gegeben sein sollte, dann müßte eine Realität vorhanden sein, die sich nachher anders verhielte wie vorher. Zwar sind die Dinge vor ihrer Verursachung ihrer Idee nach in Gott, aber diese göttlichen Ideen gehen natürlich nicht in die Dinge ein, von einer Veränderung kann daher keine Rede sein. Auch entwickelt sich das Nichts nicht etwa zum Sein, weil die Schöpfung in einem Augenblick geschieht. Schaffen kann daher am besten verglichen werden mit dem Denken: wie beim Gedanken Gezeugtwerden und Gezeugtsein sich im selben Moment vollzieht, so fallen in der Schöpfung Hervorbringen und Hervorgebrachtsein im selben Augenblick zusammen. Die Meinung Spencers, bei der Schöpfung müßten wir uns ein Sein denken, das vom Nichtsein zum Sein fortschreite, ist deshalb einfach töricht. Ein solches Schweben zwischen dem Nichts und dem Sein verlangen zwar die pantheistischen Systeme Hegels oder E. v. Hartmanns, aber nicht der Theismus, nach dem durch die Schöpfung aus nichts sofort ein fertiges Sein entsteht.[3]

4. Ebenso hinfällig ist der andere Einwurf Spencers, durch die Schöpfung werde eine unvollziehbare Relation zwischen dem Nichts und Etwas angenommen; denn das Nichts ist nur als logischer, nicht aber als realer Gegensatz in den Schöpfungsbegriff aufgenommen.[4]

der Materie behandeln. Wie sehr er übrigens von der Vorstellung beherrscht ist, das Nichts bedeute etwas Reales, beweist seine merkwürdige Frage: Wo war das Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen hat? Als ob es für die absolute Negation jedes Seins einen Ort geben könnte. (Vgl. Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie XIV [1900] 201).

[1] Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895, 85.

[2] Thomas Sum. theol. I. q 45 a 2 ad 2.

[3] Thom. Sum. c. gent. II, 17–19; Kleutgen, Phil. d. Vorzeit II, 841; Th. Esser a. a. O. 53, 75. Wenn manche griechische Väter die Schöpfung bezeichnen als: ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι παραγωγή, so wollen sie damit dieselbe nicht als eine Veränderung bezeichnen; die Worte bedeuten nur, daß ein mögliches Ding, das vorher noch nicht da war, plötzlich im Augenblick zu einem wirklichen Ding geworden ist. Vgl. J. Pohle, Dogmatik, Paderborn 1905, I 368.

[4] Pohle a. a. O. 370.

Von derselben falschen Voraussetzung, als ob die Schöpfung eine Veränderung oder Entwicklung wäre, geht auch der Einwand hervor, zwischen dem Nichts und dem Sein bestehe ein unendlicher Abstand; da aber ein solcher Abstand nicht durchlaufen werden könne, sei eine Schöpfung aus nichts unmöglich. Das Nichts bildet aber für den Theisten nicht den Anfangspunkt einer Entwicklung, es geht vielmehr nur logisch der Schöpfung voraus. Wohl liegt ein richtiger Gedanke diesem Einwand zugrunde, daß nämlich zwischen dem Nichts der ganzen endlichen Substanz und ihrem Sein ein unendliches Mißverhältnis besteht. Das aber beweist nicht die Unmöglichkeit der Schöpfung, sondern nur, daß allein der unendliche Gott etwas aus nichts schaffen kann.[1]

Mit Recht halten demnach die Theisten daran fest, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen habe. Das enthält absolut keinen Widerspruch; wenn auch für unsere Vorstellung dieses absolute Werden schwer zu fassen ist,[2] so birgt doch dieser Begriff immerhin nur Schwierigkeiten in sich, jede andere Erklärung des Ursprungs der Dinge enthält aber nicht nur dieselben Schwierigkeiten, sondern scheitert dazu noch an ihrer inneren Unmöglichkeit.[3]

5. Die Pantheisten, für welche die Schöpfung aus nichts „ein rein mystischer Begriff ist"[4], der konsequent durchgedacht notwendig zum Pantheismus hinführe,[5] bekämpfen diese Lehre vor allem deshalb, weil sie den Ursprung des Endlichen aus dem Unendlichen nicht erklären könne. Allein diesem Einwand liegt mehr oder weniger klar das Grundprinzip der Alleins-Lehre zugrunde, der Gedanke, daß das Absolute die einzige Substanz ist, deren Modifikationen die endlichen Dinge sind. Nach den Pantheisten kann die Schöpfung den Ursprung des Endlichen aus dem Unendlichen deshalb nicht erklären, weil sich im Absoluten kein Prinzip der Beschränkung finde, und es daher auch das beschränkte Endliche nicht bewirken könne. Es steht aber durchaus nicht mit der Unendlichkeit Gottes in Widerspruch, daß er frei, ohne im geringsten von innen oder außen genötigt zu sein, durch seine Allmacht die endlichen Dinge hervorruft, weil dadurch seine eigene unendliche Vollkommenheit in keiner Weise geschmälert wird. Wenn das Endliche durch Emanation aus dem Unendlichen entstanden wäre, dann allerdings würde dessen Vollkommenheit in den endlichen Dingen vermindert werden, aber bei der freien Schöpfung aus nichts ist das keineswegs der Fall.[6]

[1] Suarez, Disput. metaph. XX. sect. II n. 36. Boedder, Theologia naturalis. Freiburg 1895, 262.

[2] Wenn A. v. Humboldt (Kosmos, Stuttgart 1845, II 87) sagt: Vom eigentlichen Schaffen als einer Tathandlung, vom Entstehen als Anfang des Seins nach dem Nichtsein, haben wir weder Begriff noch Erfahrung, so ist das letztere richtig; einen Begriff der Schöpfung haben wir aber wohl, wenn wir uns dieselbe auch nicht vorstellen können.

[3] Einige Scholastiker haben anscheinend die Schöpfung aus nichts geleugnet, indem sie den Satz aufstellten: Potentia Dei non se extendit ad nihilum et vacuum. Doch verstehen sie dann unter diesem „Nichts" nur das innerlich Unmögliche. (Vgl. Duns Scotus: Verissime illud est nihil, quod includit contradictionem, et solum illud, quia excludit omne esse extra intellectum et in intellectu. Zitiert bei P. Minges, Der Gottesbegriff des Duns Scotus, Wien 1907, 56, Anm. 20). Das innerlich Unmögliche, das sich Widersprechende, kann natürlich auch die Allmacht Gottes nicht hervorbringen, und insofern ist eine Schöpfung aus nichts undenkbar. (K. Werner, Fr. Suarez Regensburg 1861, I 485.)

[4] W. Wundt, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1904, 153.

[5] P. Deussen, Allgem. Geschichte der Philosophie, Leipzig 1899, I. 1, 146.

[6] Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, Freiburg 1906, III² 115.

6. Die Gegner des Schöpfungsbegriffes behaupten weiter, die Theisten könnten ebenfalls den Ursprung der Materie nicht erklären. Für de la Mettrie z. B. bedeutet, die Materie erschaffen, diese an die Stelle des Nichts setzen; das aber ist nach ihm unmöglich, weil dann Gott die Materie erkannt haben müßte, als sie noch nichts war, das Nichts aber könnte nicht erkannt werden, also habe Gott die Materie nicht erschaffen können.[1]

Spicker erklärt, die Atome könnten als materielle Kraftpunkte ohne Annahme eines Wunders von einem geistigen Wesen nicht herstammen. Für eine materielle Wirkung müßte auch zunächst eine materielle Ursache vorausgesetzt werden. Für den Theisten allerdings habe es ursprünglich weder in noch außer Gott eine Materie gegeben. In der Vorstellung des Absoluten aber habe sie existieren müssen, weil sie sonst nicht hätte entstehen können. Durch ein allmächtiges „Werde" sei sie dann in oder mit der Zeit auf einmal geschaffen worden. Vor diesem Zeitpunkte habe ihr jegliche Realität gefehlt, sie sei gleich nichts gewesen, und anders hätte Gott sie sich auch nicht vorstellen können; denn hätte er etwas Reelles dabei gedacht, dann hätte die Materie schon existiert, ehe sie geschaffen wäre. Entweder also keine Schöpfung oder bloß eine Vorstellung von Nichts. Eine Vorstellung aber, die nichts vorstelle, höre auf Vorstellung zu sein. Gott könnte also nicht einmal eine Vorstellung der Materie haben, sie wäre ihm gänzlich unbekannt und folglich deren Schöpfung schlechterdings unmöglich.[2]

In ähnlicher Weise wirft Thilo Cartesius vor, dem Satze, daß nichts in der Wirkung sei, was nicht zuvor in der Ursache existiert habe, widerspreche es, daß der unausgedehnte Gott die ausgedehnte Materie erschaffen habe; in der Wirkung könne keine Ausdehnung sein, wenn sie nicht in der Ursache gewesen sei.[3]

Offenbar gehen nun de la Mettrie und Spicker in ihren Einwänden von der gleichen Voraussetzung aus, daß der Stoff, weil er vor der Schöpfung nichts war, überhaupt nicht hätte erkannt werden können. Gewiß war die Materie vor ihrer Erschaffung nichts, sofern sie nichts in sich Existentes war; wohl aber existierte im Geiste Gottes ihre Idee, ihr Urbild, und insofern war sie auch von Gott erkennbar. Diese göttliche Idee (Vorstellung können wir sie bei einem reinen Geiste doch wohl kaum nennen) ist also keineswegs eine solche, die nichts enthält (die nichts darstellt), da ihr Inhalt eben der Begriff des Stoffes ist. Gott denkt also tatsächlich in dieser Idee etwas Reales. Damit ist aber nicht, wie Spicker meint, schon die Existenz der Materie gegeben, bevor sie noch geschaffen war; denn nicht durch sein Denken schafft Gott, sondern allein durch seinen freien Willen. Erst der Wille verwirklicht die göttlichen Ideen nach außen hin.[4]

Es ist durchaus nicht, wie Thilo annimmt, erforderlich, daß die Wirkung formell in der Ursache enthalten sei, es braucht nur eine Kraft vorhanden zu sein, die Wirkung hervorzubringen. Weil mit dem Begriffe Gottes die absolute Freiheit und Allmacht unzertrennlich verbunden sind, kann er alles hervorbringen, was vorher nicht existierte, auch die Materie, wenn es nur

[1] Stöckl, Gesch. d. neueren Phil. I 378.
[2] Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffes, 117, 132.
[3] Chr. A. Thilo, Die Religionsphilosophie des Descartes und Malebranche, Langensalza 1906, 51.
[4] Schell, Apologie des Christentums, Paderborn 1902, I 469.

den Grund seines Seins in den Ideen und im Willen Gottes hat. Die Art und Weise dieser Hervorbringung wird allerdings für uns immer ein Geheimnis bleiben, aber kein Grund zwingt uns, sie zu leugnen. Diese geheimnisvolle Bewirkung des Stofflichen durch das Geistige können wir aber mit Spicker kein Wunder nennen, solange wir am eigentlichen Begriff des Wunders festhalten und nicht jede göttliche Wirkung unberechtigterweise Wunder nennen; von einer Aufhebung der Naturgesetze, wie sie im eigentlichen Wunder vorliegt, kann doch keine Rede sein, solange diese erst mit der Schöpfung gegebenen Gesetze noch nicht existieren.[1]

7. Wenn aber alles Endliche von Gott aus nichts geschaffen wurde, ist dann nicht nach der Schöpfung mehr Realität, mehr Sein, vorhanden als vorher, während doch die Unendlichkeit Gottes keine Vermehrung der Realität zuläßt? Auch dieser besonders von Lamennais vorgebrachte Einwurf beweist nichts gegen die Schöpfung. Weil nämlich Gott alle Realität und alle Vollkommenheiten der Geschöpfe schon vorher in viel höherem Maße in sich enthält, kann man nicht sagen, man gewinne mehr Realität, wenn man die geschaffenen Dinge dem göttlichen Sein hinzufügt.[2] Der Einwand geht von der falschen Voraussetzung aus, Gott könne keine endlichen Substanzen neben sich schaffen. Darum aber handelt es sich gerade bei der Schöpfung; wer leugnet, daß Gott endliche Wesen außer sich hervorbringen kann, beschränkt die Allmacht Gottes, hebt also den Gottesbegriff auf.

Jedoch scheint gerade das Setzen der Dinge außer Gott den Pantheisten viele Bedenken zu bereiten. Denn Gott ist doch das absolute Wesen von unendlicher Realität, das keine Grenzen hat; wie kann es aber neben einem solchen Wesen einen leeren Raum geben, in dem Gott die Welt außer sich hätte schaffen können?[3] Es liegt auf der Hand, daß hier eine grobe Verwechselung der intensiven Unendlichkeit Gottes mit der extensiven, der absoluten Vollkommenheit mit der Unermeßlichkeit vorliegt. Warum klammern sich übrigens die Gegner so krampfhaft an die Worte? Wenn sie Anstoß daran nehmen, daß Gott die Dinge außer sich setzt, können die Theisten ihnen erwidern, daß Gott die Welt neben sich schafft, aber nicht so neben sich, als ob er ihr nicht immer aufs innigste gegenwärtig wäre.

Noch ein Einwand, der sich auch mit dem Orte der Schöpfung befaßt, möge hier zur Sprache kommen. Spencer ist nämlich der Ansicht, der Raum müßte auf dieselbe Weise geschaffen werden wie der Stoff, er wäre also einmal nicht dagewesen. Da wir uns aber nicht vorstellen könnten, daß der Raum einmal nicht da gewesen wäre, könnten wir uns auch keine Schöpfung vorstellen. Wie man sieht, verwechselt Spencer damit den wirklichen mit dem möglichen Raume. Der wirkliche Raum, der nur an und zwischen den Dingen ist, kann natürlich nur zugleich mit diesen geschaffen sein. Der leere mögliche Raum aber ist nichts Wirkliches, er ist nur ein Gedankending, das seinen letzten Grund in der Unermeßlichkeit Gottes hat.[4]

[1] Gutberlet, Naturphilosophie[2]. Münster 1894, 278. Nach Geyser (Das philosophische Gottesproblem, Bonn 1899, 228) hat Albertus Magnus die Schöpfung als Wunder bezeichnet.

[2] G. C. Ubaghs, Theodicaeae Elementa[2]. Löwen 1845, 188.

[3] Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffs, 133. 190; Eisler, Einführung in die Philosophie, Berlin 1905, 434. Über ähnliche Ansichten in der indischen Philosophie, vgl. F. M. Müller, Theosophie. Übersetzt v. Winternitz. Leipzig 1895, 295.

[4] Pohle, Dogmatik, I 370. Pesch, Welträtsel, Freiburg 1907, II[3] 292.

Wo war dann aber Gott vor der Schöpfung, wenn es keinen Raum gab? Auf diese Frage können wir nur antworten: Gott war, aber er befand sich nirgends, weil es keine Teile gab. Die Lage im Raume ist nur für sinnenfällige Dinge eine Seins-Bedingung, aber nicht für den absoluten Geist.[1]

Auch diese Einwände, durch welche die Gegner der Schöpfung beweisen wollen, daß auch für den Theismus der Ursprung des Endlichen aus dem Unendlichen unerklärlich sei, können also nicht aufrechterhalten werden. Tatsächlich hat Gott die Welt aus nichts geschaffen, er ist ihre äußere Ursache, nicht ihr Formalprinzip.[2]

8. Noch ein Einwand bleibt uns jetzt zu besprechen, der immer wieder gegen die Schöpfung erhoben wird, dabei von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Man sagt nämlich, durch das Schaffen werde Gott der Veränderung unterworfen, denn: da Gott mit Freiheit geschaffen habe, konnte er schaffen und nicht schaffen; wenn er sich also zum Schaffen entschloß, verhielt er sich anders, als wenn er nicht geschaffen hätte; weil ferner die Welt in der Zeit entstanden ist, ist Gott von der Ruhe zur Tätigkeit übergegangen; überdies ist er durch die Schöpfung zu den Dingen in eine vorher nicht bestehende Beziehung getreten, die Dinge der Welt sind für ihn ein neues Objekt seiner Erkenntnis geworden; Gott hat sich also durch die Schöpfung verändert.

Wir geben gern zu, daß sich eine in jeder Hinsicht befriedigende, alle weiteren Fragen abschneidende Antwort auf diese Einwürfe kaum finden läßt. Wir müssen uns eben bescheiden, daß wir bei den Spekulationen über das Verhältnis Gottes zur Welt von den sicheren Erkenntnissen, die uns die Welt bietet, ausgehen, und zu immer weiteren Wahrheiten gelangen, bis wir vor dem absolut einfachen Wesen Gottes stehen. Da es uns aber auf Erden nicht möglich ist, den unendlichen Gott mit unseren schwachen Geisteskräften adäquat zu erkennen, müssen wir uns hier damit begnügen, zu zeigen, daß die Resultate unseres Denkens, wenn sie auch für unser Erkennen Schwierigkeiten bieten, keinen Widerspruch enthalten.

Gott hat gewiß die Welt mit absoluter Freiheit ins Dasein gerufen, er konnte also auch nicht schaffen. Wenn wir uns nun darüber klar werden wollen, ob dieses Wollen oder Nicht-Wollen der Schöpfung in Gott eine

[1] J. Balmes, Fundamente d. Philosophie. Übers. v. Lorinser, Regensburg 1853, II 241, 246; G. Reinhold, Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner, Stuttgart 1902, 19. Vgl Bernardus De consideratione V 6: non est, quod quaeras ultro, ubi erat, (scl. Deus, antequam mundus fieret) praeter ipsum nihil erat. Ergo in se ipso erat.

[2] Bis zu welch törichten Einwürfen die Bekämpfer des Schöpfungsbegriffes sich versteigen, möge folgende Ansicht Spencers zeigen, die es eigentlich gar nicht verdient, erwähnt zu werden: „Auch wenn wir die Welt auf ein äußeres Agens zurückführen, bleibt immer noch die Frage: Woher kommt dieses äußere Agens? Die Vorstellung einer Selbstexistenz ist ebenso undenkbar, wenn wir sie auf Gott, als wenn wir sie auf die Welt anwenden." Aber selbst ein so entschiedener Gegner der Schöpfung wie Spicker, muß zugeben, daß dieser Einwand eines Philosophen unwürdig sei. Spicker, Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft, Münster 1880, 9, 24; vgl. Peter, Welträtsel, II 289). Dasselbe gilt dann auch von der merkwürdigen Frage Büchners, wie und auf welche Weise, dann Gott entstanden sei, wenn er Schöpfer aller Dinge wäre. (Büchner, Der Gottesbegriff und seine Bedeutung für die Gegenwart. Leipzig 1874, 20).

Überlegung voraussetze, ob es einen Übergang vom Nicht-Wollen zum Wollen, also eine Veränderung in Gott bewirke, dürfen wir zunächst uns das göttliche Wollen in keiner Weise nach Analogie des menschlichen Wollens denken. Dem freien Wollen der Geschöpfe, die ihrem Wesen nach potenziell sind, ist es eigentümlich, sein oder nichtsein oder andersein zu können; jeder geschöpfliche Willensakt erhält seine Bestimmtheit erst durch das Objekt, weshalb ihm die Beziehung zum Gegenstande wesentlich ist. Bei Gott aber, der seinem Wesen nach lautere Wirklichkeit ist, ist jede Potenz absolut ausgeschlossen, er ist reiner, jede Bestimmbarkeit ausschließender Akt. Sein Wollen ist daher nicht ein aus dem Willen als seinem Prinzip hervorgehender Akt, sondern es ist sein unbestimmbarer, durch sich selbst bestimmter, mit der göttlichen Wesenheit identischer Wille selbst. Bei Gott kann von einer „Potenz" nur insofern die Rede sein, als er Prinzig seiner Wirkungen ist.[1] Die göttliche Freiheit besteht also nicht darin, daß das Wollen Gottes in sich betrachtet sein oder nichtsein könne, sondern darin, daß das Sein der Welt in derselben Weise Gegenstand desselben ist, wie es auch ihr Nichtsein sein könnte. Ob Gott die Welt will oder nicht will, es ist derselbe, dem Akte nach notwendige, dem Objekt nach freie Willensentschluß, der das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bestimmt. Ob Gott mit diesem einzigen Akte das Sein oder das Nichtsein der Welt will, es ist, weil Gott selbst immer das letzte Ziel seines Wollens ist, immer ein Akt von derselben unendlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit. Deshalb konnte Gott auch nie unentschieden inbezug auf die Schöpfung sein; Unentschiedenheit und Überlegung sind wesentliche Bedingungen der endlichen Freiheit, aber nicht der Freiheit Gottes. Gott mußte ewig entschlossen sein, ob die Welt werden sollte oder nicht, aber er konnte ebensogut von Ewigkeit her entschlossen sein, zu schaffen als nicht zu schaffen.

Dadurch wird die Schöpfung nicht zu einem Akt der Willkür herabgewürdigt, weil da nicht von Willkür die Rede sein kann, wo jemand mit klarer Erkenntnis, daß kein vernünftiger Grund dafür spricht, eine Handlung der anderen vorzuziehen, von seiner Freiheit Gebrauch macht. Man kann auch nicht sagen, Gott habe schaffen müssen, weil das Schaffen vollkommener sei als das Nicht-Schaffen; denn ob Gott schafft oder nicht schafft, beides ist derselbe, mit ewiger, unendlicher Glückseligkeit verbundene Akt. Wenn Gott schafft, will er sich selbst und stellt sich dar als den höchst Unabhängigen, dem alles unterworfen ist, ohne den nichts sein und tätigsein kann; schafft er aber nicht, dann will er sich und stellt sich als den höchst Unabhängigen und unendlich Reichen dar, der keines anderen zu seiner Glückseligkeit bedarf.[2]

Trotzdem es also in Gott nur einen, mit seiner Wesenheit identischen, daher ewigen Willensakt gibt, hält der Theismus ungeachtet aller Schwierigkeiten am zeitlichen Ursprung der Welt unerschütterlich fest. Für die Gegner ist aber gerade die zeitliche Wirkung jenes ewigen Aktes ein Grund, im Schöpfungsbegriff einen Widerspruch zu finden. Nach ihnen können auch

[1] Thomas Sum. c. gent. II 10.

[2] Kuhn, Dogmatik, Tübingen 1862. I 923; Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung, Innsbruck 1870 20. 199; Kleutgen, Phil. d. Vorzeit II, 981; Pesch, Welträtsel II, 361; Rolfes, Gottesbeweise bei Thomas, 123; Rolfes, Die aristotelische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, Berlin 1892, 116.

die Theisten ihre Ansicht nur aufrecht erhalten, wenn sie eine Potenz in Gott annehmen, wenn sie zugeben, daß Gott von der Ruhe zur Tätigkeit übergegangen sei;[1] damit aber werde Gott den Schranken des Raumes und der Zeit unterworfen;[2] es widerspreche der göttlichen Güte, mit der Schöpfung gewartet zu haben; wenn die Welt in der Zeit entstanden sei, müsse man annehmen, Gott habe vorher nicht schaffen können oder nicht schaffen wollen, beides aber widerspreche dem Begriffe des höchsten unendlichen Wesens.[3]

Die nicht geringen Schwierigkeiten dieser Einwürfe, die Hermes auffallenderweise als die kurzsichtigsten bezeichnet, die ihm bekannt seien,[4] haben manche Theisten zu unhaltbaren Lösungsversuchen geführt. Origenes wollte dem Einwande ausweichen durch die Annahme eines unendlichen Kreislaufes unendlich vieler Welten. Andere haben geradezu im Widerspruch mit dem reinen Gottesbegriff die Unveränderlichkeit Gottes preisgegeben. Die Arminianer z. B. lehrten, in Gott gebe es zwar keine Veränderung seiner Eigenschaften, wohl aber, wenn auch keine unvorhergesehenen, so doch vorhergesehene Veränderungen seiner Tätigkeit. Eine solche läge vor, wenn Gott etwas wirke, das er vorher zu wirken beschlossen habe.[5] Nach Dieringer ist die göttliche Tätigkeit, deren Gegenstand die Geschöpfe sind, tatsächlich verschieden von der göttlichen Wesenheit; die Tätigkeit ist nicht ewig, sie entsteht und vergeht mit dem Entstehen und Vergehen des durch sie Gewirkten.[6] In ähnlicher Weise behauptet Oischinger, die göttliche Tätigkeit nach außen könne nicht ewig, sie müsse zeitlich sein, weil sie sonst, da die Freiheit einen Zustand der Indifferenz voraussetze, nicht frei sein könne.[7]

Diese Lösungen, die leichthin eine dem göttlichen Wesen notwendige Eigenschaft aufgeben, müssen wir ablehnen. Wenn bei irgendeinem der vielen Probleme, die uns der Schöpfungsbegriff darbietet, dann müssen wir uns besonders bei dieser Frage immer vor Augen halten, daß wir das Verhältnis Gottes zur Welt von einem doppelten Standpunkte aus betrachten müssen, von seiten des Schöpfers und von seiten der endlichen Dinge. Jede einseitige Betrachtung führt notwendig zu falschen Konsequenzen; die Wahrheit können wir nur finden, wenn unsere Spekulationen dem Begriffe Gottes und zugleich dem Wesen der Kreaturen gerecht werden. Wenn wir dann auch nicht alle Schwierigkeiten vollständig heben können, so müssen wir uns damit begnügen, daß wir vor dem Unendlichen stehen, in dessen unergründliche Tiefen der beschränkte menschliche Verstand unmöglich eindringen kann.

Die Tätigkeit Gottes dürfen wir uns nicht nach Analogie der menschlichen Tätigkeit denken. Beim Menschen muß zum Willensentschluß noch die Tätigkeit hinzutreten, während bei Gott der Willensakt unmittelbare und adäquate Ursache der Tätigkeit ist. Bei einer solchen, auf dem Willen allein beruhenden Wirksamkeit folgt aber die Wirkung der Bestimmung des Intellektes und dem Befehle des Willens. Da aber das Wesen der endlichen Dinge es

[1] Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffs, 135, 185.
[2] Eisler, a. a. O. 453; O. Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, Leipzig 1869, 89.
[3] Pfleiderer, a. a. O. 271.
[4] G. Hermes, Christkatholische Dogmatik, Münster 1834, II 37.
[5] F. A. Stentrup, De Deo uno, Oeniponte 1895, 238; Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Schöpfung, 57.
[6] Stentrup, Das Dogma von der zeitl. Weltschöpfung, 84.
[7] a. a. O. 199.

erfordert, einen Anfang zu haben, kann der göttliche Intellekt die Dinge nur als zeitlich anfangend erkennen. Verbindet sich mit dieser Erkenntnis der Willensentschluß, zu schaffen, dann kann jener ewige Akt nur eine zeitliche Wirkung haben. Eine ewige Wirkung wäre nur dann möglich, wenn Gott mit Notwendigkeit tätig wäre. Da aber die Freiheit ein wesentliches Moment im Gottesbegriff ist, ist mit der ewigen Tätigkeit durchaus nicht eine ewige Wirkung gegeben, der ewige Wille zu schaffen ist keineswegs der Wille, von Ewigkeit zu schaffen.[1]

Damit wird aber nicht, wie die Gegner annehmen, in Gott ein *Wirken ohne Wirkung* gesetzt. Nimmt man nämlich den Satz: kein Wirken kann ohne Wirkung sein, im Sinne von: jedes Wirken muß eine Wirkung setzen, so ist er unzweifelhaft richtig. Der Satz kann aber auch den Sinn haben: jedes Wirken muß Prinzip einer Wirkung sein; in diesem Falle muß man aber unterscheiden zwischen einem Wirken, zu dem, weil es nur Vermögen ist, die Tätigkeit noch hinzukommen muß, und zwischen einem Wirken, das keine Potenz ist, das vielmehr selbst Macht zu wirken ist. Auch im ersten Falle kann es natürlich kein Wirken ohne Wirkung geben, wohl aber im zweiten Falle. In diesem Falle können wir uns ein mit Freiheit begabtes Prinzip denken, das ohne aktuelle Betätigung ist. Das aber trifft bei Gott zu. Er ist nicht seinem Wesen nach Schöpfer, sondern nur durch die Beziehung der Abhängigkeit, in der die Geschöpfe zu ihm stehen. Wie er aber frei sich zum Schaffen entschloß, so bestimmte er auch frei den Zeitpunkt der Schöpfung.

Man kann daher auch nicht sagen, er *habe auf die Schöpfung gewartet*, weil Gott überhaupt nicht der Zeit unterworfen ist, und weil es vor der Schöpfung keine wirkliche Zeit gab. Der *Güte Gottes widerspricht* eine zeitliche Welt in keiner Weise. Die Offenbarung der göttlichen Güte ist zwar Zweck der Welt, aber nur so weit, als Gott es vorherbestimmt hat. Auch eine zeitliche Schöpfung ist ein Beweis der unendlichen Güte Gottes; anderseits zeigt sie erst recht die absolute Freiheit und Unabhängigkeit des Schöpfers, seine Erhabenheit über die Welt.[2]

Wenn es daher in Gott nur eine mit seinem Wesen identische Tätigkeit gibt, wenn er in keiner Weise der Zeit unterworfen ist, ergibt sich von selbst die Torheit der schon vom hl. Irenäus als frevelhafte Neugierde zurückgewiesenen, aber immer wieder aufgeworfenen Frage: *Was tat Gott vor der Schöpfung?* Bei Gott kann, da die Zeit erst mit der Welt geworden ist, die Welt also nicht so sehr in der Zeit als im Beginne der Zeit geschaffen wurde, von einem zeitlichen Vorher gar nicht die Rede sein. Wer eine solche Frage stellt, verrät einen höchst mangelhaften Begriff der göttlichen Ewigkeit, die wesentlich ungeteilte Gegenwart ist. Damit schließt jedoch der christliche Schöpfungsbegriff nicht alles Leben vor der Schöpfung von Gott aus, er *bringt nicht den Begriff einer ewigen Tatenlosigkeit und Regungs-*

[1] Suarez, Disp. metaph. XX, sect. VI, n. 10: Dici communius solet: verius ac propius dici: voluisse Deum, *in tempore creare*, quam quod voluerit *in tempore*, creare.

[2] Aug. De civ. Dei XI. 4 n. 2, XII 15; Thom. Sum. c. gent. II 35; Kleutgen, Phil. d. Vorzeit, II 810; Stentrup, Dogma von der zeitlichen Schöpfung, 135, 234; Janssens, Praelectiones de Deo uno, Rom 1899, I 345; Heinrich, Dogmatische Theologie, Mainz 1885, III 447.

losigkeit in Gott hinein. Nicht das Leben überhaupt, sondern die Zeitlichkeit desselben schließt die theistische Schöpfungsidee vom höchsten Wesen aus. Gott hat seine eigene lebensvolle Welt in sich, das ewige Leben der drei göttlichen Personen.[1]

Obwohl wir also nicht fragen können, was Gott etwa vor der Schöpfung getan habe, können wir doch sagen: Gott war vor der Welt. Es ist nicht richtig, wenn Langen meint, dadurch würde der Begriff der Zeit auf Gott übertragen.[2] Der hl. Thomas sagt ausdrücklich: Deus est prior mundo duratione.[3] Dieses prius bedeutet aber das „Vorher" der Ewigkeit, nicht der Zeit. Auf diese Weise wird keine Zeit in Gott hineingetragen, keine Zeit vor der Zeit angenommen; denn die Ewigkeit koexistiert aller Zeit, schließt also alle Zeiten ein.[4] Weil Gott folglich vor der Schöpfung war, können wir auch sagen, er habe die Welt früher schaffen können, als er es tatsächlich getan hat. Dieses „Früher" bezieht sich nämlich nicht auf die schöpferische Tätigkeit, sondern allein auf die Geschöpfe, die natürlich früher hätten entstehen können, als sie in Wirklichkeit entstanden sind. Denn vor jedem Anfang der Welt war ein anderer möglich, jeder wirklichen Zeit geht die mögliche voraus, in der die Welt hätte geschaffen werden können.[5]

9. Wenn aber Gott die Dinge geschaffen hat, besteht zwischen ihm als der Ursache und der Welt als seiner Wirkung doch offenbar eine Beziehung; überdies sind die Dinge nach der Ähnlichkeit Gottes geschaffen, die Ähnlichkeit aber enthält eine Relation zwischen den ähnlichen Dingen; anderseits liegt auch darin noch eine Beziehung Gottes zu den Geschöpfen, daß diese nach der Schöpfung Gegenstand des göttlichen Erkennens sind, das Erkennen aber immer in Beziehung zum Erkannten steht.[6] Da demnach durch die Schöpfung in Gott neue Beziehungen eintreten, die vorher nicht da waren, unterliegt er durch die Schöpfung doch anscheinend einer Veränderung.

Um diese Schwierigkeiten zu heben, müssen wir vor allem den Unterschied zwischen einer logischen und einer realen Relation im Auge behalten. Damit zwischen zwei Gegenständen eine reale Beziehung stattfinde, die allein eine Veränderung in den bezogenen Dingen bewirken kann, müssen die Gegenstände voneinander abhängig sein. Nun sind allerdings die Geschöpfe in jeder Weise von Gott absolut abhängig; die Welt ist so bedingt, daß sie nur ist und besteht, sofern Gott ist; sie ist nur, weil Gott ist, und sie ist das, als was er sie gesetzt hat. Die Beziehung der Welt zu Gott ist also offenbar real. Diese reale Relation ist der Grund, weshalb wir Gott als Schöpfer und Herrn bezeichnen. Das sind durchaus keine leere Worte, weil sie eben auf jener realen Beziehung beruhen; diese göttlichen Eigenschaften setzen die Existenz der Welt voraus, aber dadurch unterliegt Gott selbst keiner Veränderung, weil seine Beziehung zu den Dingen nicht gleichfalls real, sondern nur logisch ist. Denn Gott ist in keiner Weise von der Welt abhängig, auch ohne die Schöpfung ist er in sich vollendet, genießt er ein unendlich glück-

[1] Sattler, M. Deutingers Gotteslehre, Regensburg 1905, 137.

[2] H. Langen, Thomas v. Aquin über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung (Programm) Eupen (o. J.), 8.

[3] Thom. Sum. theol. I. q. 46 a. 1. ad 8.

[4] Th. Esser, Die Lehre d. hl. Th. über eine anfangslose Schöpfung, 77.

[5] Stentrup, Das Dogma von der zeitl. Weltschöpfung, 241; Derf. De Deo uno 243.

[6] Thom. Sum. c. gent. II 11—12.

seliges Leben.[1] Das Verhältnis Gottes zur Welt ist genau dasselbe wie das des gewußten Objektes zum wissenden Subjekt. Auch dieses ist auf der einen Seite eine reale Beziehung, weil das wissende Subjekt durch das Objekt eine Veränderung erleidet, von diesem abhängig ist; die Relation des Gewußten zum Wissenden ist aber anderseits, da im ersteren durch die Erkenntnis keine Veränderung bewirkt wird, nur eine logische.[2]

Ebensowenig begründet die Ähnlichkeit der Dinge mit Gott eine reale Beziehung Gottes zur Welt. Denn da Gott das Sein aus und durch sich selbst hat, da seine Wesenheit reine Wirklichkeit ist, den Geschöpfen aber, weil sie wesentlich potentiell sind, das Sein durch Teilnahme am Sein zukommt, fallen das göttliche und das geschöpfliche Sein nicht unter eine gemeinsame Gattung. Die ähnlichen Begriffe kommen daher Gott zuerst und eigentlich, den Geschöpfen aber erst in zweiter Linie in analogem Sinne zu. Von einer realen Relation Gottes zur Welt kann also auch hier keine Rede sein.[3]

Vorhin haben wir die Beziehung des gewußten Objektes zum wissenden Subjekte mit der Beziehung Gottes zur Welt verglichen und gesagt, die Beziehung des Wissenden zum Gewußten sei real, weil das Subjekt des Wissens durch das Objekt verändert werde. Das trifft aber nur beim endlichen Erkennen zu. Man kann nicht sagen, es gebe doch in Gott eine Veränderung, weil die Dinge nach der Schöpfung ein neues Objekt des göttlichen Erkennens seien, das vorher noch nicht dagewesen wäre. Wenn nämlich das göttliche Wissen sich auch auf alle Geschöpfe erstreckt, so haben diese doch keinen realen Einfluß auf die Erkenntnis Gottes, sie bewirken in ihm keine Veränderung. Denn das Erkennen entspricht immer dem Wesen des Erkennenden; das göttliche Erkennen muß demgemäß ein unendlich vollkommenes sein. Das Wissen Gottes muß sich nicht nur auf alles Wahre beziehen, sondern es muß sich auch auf die vollkommenste Weise auf dieses erstrecken, so daß eine minder vollkommene Art der Erkenntnis bei ihm ganz ausgeschlossen ist. Das ist aber nur der Fall, wenn Gott die Dinge nicht in diesen, sondern durch seine eigene Wesenheit erkennt. Sein eigenes Wesen erkennt er auf die vollkommenste Weise, nicht nur wie es in sich ist, sondern auch wie es nach außen in den Geschöpfen nachahmbar ist. Auch das den einzelnen Dingen eigentümliche Sein, nicht nur das allgemeine Sein, das sie in der göttlichen Wesenheit haben, erkennt Gott auf diese Weise. Wenn er die Dinge auch in diesen selbst erkennte, wäre er abhängig von diesen, sein Wissen würde dann herabgewürdigt werden. Die Erkenntnis der Geschöpfe, die sich wesentlich auf das Intelligibele in den körperlichen Dingen bezieht, kann erhoben werden zum Schauen Gottes, des reinen Geistes; aber das göttliche Erkennen kann nicht zu einem minder vollkommenen herabgewürdigt werden, daß darin bestände, daß Gott

[1] Thom. Sum. theol. I. q. 45 a. 3 ad. 1.

[2] Thom. Sum. c. gent. IV 14: ex his autem.

[3] Thom. Sum. theol. I. q. 5 a. 3. Wenn wir in dieser Weise unsere Begriffe auf Gott und die Geschöpfe nicht im selben Sinne anwenden, besagt das nicht, wie W. Wundt (Logik, Stuttgart 1895, II², 403) meint, daß wir bei der Schöpfung Formen unseres Denkens anwenden und sie gleichzeitig für unanwendbar erklären. Diese Formen können sehr wohl auf Gott angewandt werden, sie vermitteln uns keineswegs eine falsche, sondern eine wahre, allerdings nur inadäquate Erkenntnis.

[4] Bontherm, Institutiones Theodicaeae. Friburgi 1893, 344.

seine sichere Erkenntnis der außergöttlichen Dinge aus diesen selbst schöpfe. Wenn er diese aber nur in seiner Wesenheit schaut, wird er durch die Erkenntnis der geschaffenen Dinge in keiner Weise verändert.

Aus dem Gesagten ziehen wir daher den Schluß, daß die Beziehungen zwischen Gott und der Welt durchaus keine Veränderung Gottes bedingen. Nur in den pantheistischen Systemen bewirken die Beziehungen des Absoluten zum Endlichen eine innere Veränderung des göttlichen Wesens; denn wenn Gott sich zur Welt verhält wie die Substanz zu ihren Attributen, das Ganze zu seinen Teilen, wie die Einheit zur Vielheit, das Innere zum Äußeren, dann ist er wesentlich durch die Welt bedingt, er steht, weil er von der Welt abhängig ist, in realer Beziehung zu dieser. Nach diesen Systemen tritt durch die Hervorbringung der Welt eine wirkliche Veränderung im Absoluten ein, was bei der theistischen Annahme der Schöpfung keineswegs der Fall ist.[2] Solange wir fest im Auge behalten, daß Gott als lautere Wirklichkeit unmöglich einer Veränderung unterliegen kann, verfangen die von den Gegnern vorgebrachten Einwände nichts. Wenn die Widerlegung derselben nicht alle Fragen restlos beantwortet, wenn dadurch auch nicht alle Dunkelheiten aufgehellt werden, so zeigt sie doch, daß diese Schwierigkeiten nicht ganz unlösbar sind.[3]

III.

Weil also alle die vielen Einwände der Gegner des theistischen Schöpfungsbegriffes sich als haltlos erweisen, müssen wir an der Schöpfung aus nichts festhalten. Allein der Schöpfungsbegriff entspricht dem wahren Gottesbegriff, so daß jeder Irrtum inbezug auf die Schöpfung auch auf falsche Ansichten über Gott selbst schließen läßt.[4]

Ohne Schöpfung bleiben Gott, Mensch und Natur für uns ein unlösbares Rätsel, die Bestimmung des Menschen und der ihn umgebenden Dinge ist dann in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Die Schöpfung dagegen weist den Menschen unmittelbar auf Gott als sein Urbild und seinen Lebensinhalt hin. Wenn wir durch Gottes freien Willen nach seinem Ebenbilde erschaffen sind, ist nichts in unserem Wesen, das uns von Gott fernhalten könnte. Vermöge unseres eigenen freien Willens können wir daher uns ganz Gott hingeben, zwar in tiefster Demut vor dem Unendlichen, der uns, ohne unser zu bedürfen, aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, aber auch mit freudigem Hochgefühl im Gedanken an die Gottähnlichkeit, in kindlichem Gehorsam gegen den allmächtigen Schöpfer und mit männlicher Unabhängigkeit der Welt gegenüber.[5]

Selbst ein so entschiedener Gegner des Schöpfungbegriffs wie Spicker muß diese hervorragende ethische Bedeutung dieses „epochemachenden

[1] Kleutgen, Institutiones Theologicae: De ipso Deo. Ratisbonae 1881, 304; Franzelin, De Deo Uno, Romae 1870. 378, 382.

[2] Ulrici, Gott und Natur 650.

[3] Wir halten es deshalb für übertrieben, wenn Verlage (Dogmatik, Münster 1846 II 239) behauptet, diese Schwierigkeiten seien für den menschlichen Geist so unüberwindlich, daß alles, was zu ihrer Lösung vorgebracht werde, ungenügend sei und die Schwierigkeiten nur vermehre.

[4] Thom. Sum. c. gent. II 5.

[5] Kirchenlexikon X² 1879; Heinrich-Huppert, Lehrbuch der kath. Dogmatik, Mainz 1900, 211; Schell, Apologie I 125.

Begriffes, der der halben Menschheit zur religiösen Grundlage diente und noch dient, der das Kulturleben nach allen Richtungen beherrschte," zugeben. Nach ihm hat die Idee der Schöpfung mit einem Schlage das unheimliche Dunkel der qualitätslosen Materie aufgehoben und an die Stelle des beschränkten Demiurgen den allmächtigen Schöpfer gesetzt; erst nachdem das antike Fatum der Allmacht und Allwissenheit gewichen war, konnte der Mensch vertrauensvoll sich der Weisheit und Güte Gottes hingeben. Unermeßlichen Gewinn hat nach ihm diese Idee für Ethik und Religion, für Kunst und Poesie, aber leider nicht für die Wissenschaft und Spekulation gebracht.[1]

Gegen die letzten Worte Spickers müssen wir allerdings Einspruch erheben; denn auch für die Wissenschaft ist der Schöpfungsbegriff von ungeheuerem Werte, da er allein die Möglichkeit bietet, eine harmonische Weltanschauung zu bilden. Mag uns auch die Schöpfung dunkle Fragen und Rätsel übergenug bieten, deren volle Lösung die beschränkten Kräfte unseres endlichen Verstandes übersteigt, so enthält sie doch keine Schwierigkeiten, die einen Widerspruch involvierten. Alle Bedenken, die gegen die absolute Schöpfung vorgebracht werden, kehren in verstärktem Maße bei jedem anderen Erklärungsversuche wieder. Wenn uns auch das „Wie" des Ursprungs der Welt stets ein geheimnisvolles Dunkel bleibt, dürfen wir deshalb doch nicht die Tatsache in Frage stellen. Bietet uns auch die Natur keinen analogen Vorgang, so können wir darum die Schöpfung nicht als unmöglich ansehen, weil die Wirksamkeit des unendlichen Gottes wesentlich alles Natur-Wirken und alles erfahrungsgemäße Wirken weit übersteigt.

Die missionsgeschichtliche Literatur der Katholiken.

Von Robert Streit O. M. I., Hünfeld b. Fulda.

Die wissenschaftliche Behandlung und Darstellung der Mission in ihrer theologischen Begründung, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrer praktischen Konsequenz und Verwertung für das heimatliche Missionsleben ist eine Forderung, die ihre Berechtigung in der Sache selbst und in den Zeitumständen findet. Über die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde und ihre beiden Hauptquellen: Hl. Schrift und Tradition haben wir uns bereits an anderer Stelle geäußert.[2] Als dritte Bedingung und Voraussetzung einer wissenschaftlichen Missionskunde muß die Darstellung der geschichtlichen Realisierung der Mission bezeichnet werden: die wissenschaftliche Missionsgeschichte.

[1] Spicker, Versuch eines neuen Gottesbegriffs 21. Auffallend erscheint es, daß die Scotisten (Hermes, Dogmatik, 48) und Schleiermacher (Heinrich-Huppert a. a. O. 210) diese hohe ethische Bedeutung des Schöpfungsbegriffes einfach in Abrede stellen.

[2] Vgl. „Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde". Paderborn 1909; und „Die Mission in Exegese und Patrologie", ib. 1909. Wir möchten es auch nicht unterlassen, auf die ausgezeichnete Arbeit des Herrn Prof. Dr. Meinertz hinzuweisen: „Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission". Vgl. Theol. u. Glaube I (1909) 601—22. (Anm. des Verfassers.)

Über die beiden genannten Arbeiten Streits vgl. diese selbe Zeitschrift ebenda 585 und 846. Anm. der Schriftleitung.)

Im nachstehenden soll es nun unsere Aufgabe sein, unsere missionsgeschichtliche Lage darzutun. Im Jahre 1847 schrieb Eduard Michelis[1]: „Die katholischen Kirchenhistoriker haben die Missionsgeschichte namentlich der neueren Zeiten zu sehr vernachlässigt. Die neuesten Bearbeitungen, die wir besitzen, verlieren sich zu sehr in das Gebiet des Erbaulichen und haben für die eigentliche Geschichtschreibung weniger Wert. Dadurch ist es gekommen, daß die wirklich großen Leistungen katholischer Missionare in neuerer Zeit nicht die gehörige Anerkennung gefunden haben. Protestantischerseits hat man dagegen mit einem um so größeren Eifer sich auf diesen Zweig der Geschichtschreibung geworfen."

Diese Worte haben, was die Lage unserer wissenschaftlichen Missionsgeschichte betrifft, noch heute ihre ganze und ihre volle Berechtigung. Am Anfang des 19. Jahrhunderts war die Lage unserer Kirchen- und Missionsgeschichte eine recht armselige. Bedeutende Kirchenhistoriker haben die Kirchengeschichte aus diesem betrübenden Zustande befreit. Die Missionsgeschichte ist in demselben verblieben. Historiker wie Alzog, Hefele, Hergenröther u. a. haben Lehr- und Handbücher geschaffen, welche den kritisch-methodischen Anforderungen unserer Zeit vollauf gerecht werden. Für die Missionsgeschichte hat sich ein solcher Mann noch nicht gefunden. Gewiß muß eine allgemeine Kirchengeschichte auch die Geschichte der Mission berücksichtigen,[2] und was wir z. B. in der neuesten Auflage von Hergenröthers „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte"[3] über Missionsgeschichte erfahren, gehört zu dem Besten, was wir überhaupt haben. Aber die allgemeine Kirchengeschichte kann doch nur im beschränkten Maße der Missionsgeschichte Raum gewähren, und was wir hier, wie leider auch in anderen missionsgeschichtlichen Darstellungen erhalten, sind nur die äußeren Konturen einer Missionsgeschichte. Wir wollen es auch nicht verschweigen, daß es kirchengeschichtliche Handbücher und Werke gibt, denen jeglicher Sinn für Missionsgeschichte abzugehen scheint. Wie ist es z. B. möglich, eine „Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert"[4] in vier Bänden zu schreiben und der Entwicklung des Missionswesens in Deutschland, den Aufwänden und Leistungen desselben knapp zehn Seiten zu widmen?[5]

Wo liegt der Grund dieser betrübenden Tatsache? In dem ersten missionsgeschichtlichen Versuche, den Dr. P. Wittmann im Jahre 1841 in Deutschland wagte, schreibt der Verfasser in der Einleitung zu seinem Werke[6]: „Es ist daher wirklich zu verwundern, daß wir, soviel uns bekannt, außer dem veralteten Werke des Jesuiten Hazzart[7] noch keine Geschichte dieser schönen

[1] Im Vorwort zu seinem Werke: „Die Völker der Südsee und die Geschichte der protestantischen und katholischen Missionen unter denselben" (Münster 1847) S. X.

[2] In besonderer Weise tat das Gams in seiner „Geschichte der Kirche Christi im neunzehnten Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf Deutschland" Innsbruck 1854.

[3] 4. Auflage, neu bearbeitet von Dr. Johann Peter Kirsch, Freiburg i. B. 1909.

[4] Mainz.

[5] l. c. Bd. II, S. 577 5 Zeilen u. Bd. IV, S. 460 70.

[6] „Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Eine allgemeine Geschichte der katholischen Missionen in den letzten drei Jahrhunderten. Augsburg 1841." S. 5.

[7] P. Corn. Hazzart S. I. schrieb sein Werk ursprünglich in lateinischer Sprache: Historia ecclesiastica etc. Antwerpen 1666. Dann erschien es in holländischer Sprache: Kerkelycke Historie etc. Antwerpen 1667, und später in deutscher Sprache: Kirchen-Geschichte ꝛc. Wien 1678 u. 1684, Köln 1697 und Wien 1701—27.

Seite der katholischen Kirche besitzen. Wohl sind einzelne Partien dieser Geschichte, wie z. B. die Missionen in Paraguay, in Kanada, in Japan, das Leben des hl. Franz von Xavier, und sonst einzelne Teile derselben bearbeitet worden; aber ein Werk, das den reichen Stoff der neuen Missionsgeschichte in einem großen Gemälde darstellt, derart, daß die einzelnen Partien im rechten Lichte erschienen und die Herrlichkeit der Kirche aus jedem Zuge strahlte, vermissen wir noch. Wir wissen nicht, aus welchem Grunde dieser wichtige Teil der neueren Kirchengeschichte so ziemlich vernachlässigt ist; aber so viel ist gewiß, daß in dieser Hinsicht unsere Literatur einen fühlbaren Mangel hat."

Die Schwierigkeiten, welche der Verfasser zu überwinden hatte, führten ihn auf einen der Gründe, und er machte ihn namhaft, wenn er schrieb[1]: „Denn nicht nur fehlt es an unmittelbaren Vorarbeiten, sondern man muß erst aus dem allenthalben zerstreuten, massenhaften Material, meist aus weitläufigen und unvollständigen Briefsammlungen mühsam die Notizen zusammensuchen, sie überallher, vorzugsweise durch die in den Geschichten der verschiedenen Orden zerstreuten Angaben ergänzen, wobei man oftmals auf Lücken stößt, die fast in Verlegenheit bringen."

Einen anderen Grund, den wir für die ersten Zeiten des 19. Jahrhunderts gelten lassen, schilderte der Verfasser später. Er sagte[2]: „Unsere arme Kirche in Deutschland, ermattet durch den Todeshauch der Lauheit, eingeengt durch den Geist dieser Welt, ihrer Freiheit beraubt durch die Fesseln kirchenfeindlicher Staatskunst, oder doch bevormundet und gegängelt von eifersüchtiger Herrschsucht, und eingezäunt und beschnitten von allen Seiten, diese gepreßte deutsche Kirche scheint die Lebenskraft verloren zu haben, welche Helden, Apostel und Märtyrer hervorbringt. Es bemächtigt sich unser ein trauriges Gefühl, wenn wir diese vaterländische Kirche jetzt so ganz verarmt sehen an Glaubensboten, die todesmutig, todesfreudig eilen, den Namen Jesu zu verkündigen . . . Wir sagen dies nicht, um unser Deutschland unpatriotisch zu verkleinern, sondern eben weil wir die deutsche Kirche von ganzem Herzen lieben, empfinden wir es so schmerzlich, daß sie in unserer Zeit hinsichtlich der Missionen so ruhmlos dasteht."

Das ist, was deutsche katholische Missionstat anbelangt, Gott sei Dank, anders geworden, und wenn nicht die Zeichen der Zeit trügen, bleiben dem katholischen Deutschland noch größere Missionstaten vorbehalten. Aber um so gebieterischer erhebt sich die Forderung nach einer katholischen Missionswissenschaft in Deutschland. Diese ist hinter der praktischen Missionsentwicklung zurückgeblieben. Sie ist heute noch ein brachliegendes Feld, das nach Arbeitern ruft. Der Dilettantismus in der Missionsschriftstellerei hat den Geschmack an der Missionsliteratur verdorben und der Missionssache stellenweise mehr geschadet als genützt. Zur Entwicklung eines gesunden Missionslebens ist die wissenschaftliche Behandlung nicht zu entbehren. Die bloße Liebe zur Mission ohne eine angemessene Sachkenntnis reicht auf die Dauer nicht aus. Diese Sachkenntnis zu vermitteln ist zum größten Teil die Aufgabe der missionsgeschichtlichen Darstellung. Aber noch um die Jahrhundertwende mußte Baumgarten schreiben: „Wer immer sich mit der Missionsgeschichte befaßt hat, wird

[1] l. c. S. 6. [2] l. c. S. 13.

[3] Das Wirken der katholischen Kirche auf dem Erdenrund unter besonderer Berücksichtigung der Heidenmission. München 1902. S. 374.

die völlige Unzulänglichkeit der bisherigen Forſchung auf dieſem Gebiete empfunden haben." Ein ſtehender Vorwurf, den wir von den Proteſtanten hinnehmen müſſen, betrifft unſere Miſſionsgeſchichte.

Angeſichts dieſer Tatſachen ſoll es im nachfolgenden unſere Aufgabe ſein, die Lage und den Tatbeſtand der geſchichtlichen Miſſionsliteratur darzutun. Der Raum legt uns Beſchränkung auf, aber dieſe wird den Endreſultaten keinen Eintrag tun. Ausgeſchieden von dieſer Arbeit wurde die ſpezielle Miſſionsgeſchichte, welche entweder die Darſtellung der heimatlichen Miſſionsgeſchichte in den Miſſionsgeſellſchaften, Miſſions-Vereinigungen und Vereinen und in dem heimatlichen Miſſionsleben umfaßt oder aber die auswärtige Miſſionsgeſchichte begreift, inſofern ſie nur beſtimmte Zeiten, z. B. die erſten chriſtlichen Jahrhunderte, oder beſtimmte Länder, Völker, Perſonen (Miſſionsbiographien), oder endlich nur beſtimmte Gegenſtände behandelt, z. B. die kulturelle oder wiſſenſchaftliche Bedeutung der Miſſion. Nur die allgemeine Miſſionsgeſchichte, oder wenigſtens eine ſolche mit allgemeinerem Charakter, findet hier Berückſichtigung. Ferner beſchränken wir uns innerhalb der Zeit von Beginn des 19. Jahrhunderts auf Deutſchland. In dieſer Umgrenzung lautet die zu beantwortende Frage: Welches iſt unſere miſſionsgeſchichtliche Literatur?[1]

Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Miſſionen ſeit der Glaubensſpaltung. Eine allgemeine Geſchichte der katholiſchen Miſſionen in den letzten drei Jahrhunderten. Von Dr. Patricius Wittmann. 2 Bde. Augsburg 1841.

In der „Einleitung" verzichtet der Verf. darauf, „eine bis ins Einzelnſte vollſtändige Miſſionsgeſchichte der Neuzeit zu geben"; er beabſichtigt nur, „ein vollſtändiges Bild der Miſſionstätigkeit aufzuſtellen, wie dieſelbe von der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten entwickelt worden iſt". Der Einteilung ſeines Werkes legt der Verfaſſer zum größten Teil den Kulturgrad der Völker zugrunde und handelt „im 1. Teil von den Miſſionen unter den Wilden, im 2. Teil von den Miſſionen unter den verſunkenen Völkern, und im 3. Teil von den Miſſionen unter den Häretikern und Schismatikern".

Bd. I umfaßt den 1. Teil: Das Chriſtentum bei den Wilden und zwar in geographiſcher Folge die Miſſionen in Amerika (I. Abt.), ſowohl in Südamerika (Abſchn. 1) als auf der nördlichen Halbinſel Amerikas (Abſchn. 2); ferner die Miſſionen unter den Heiden und Mohammedanern in Afrika (II. Abt.), auf den Philippinen, Marianen und Karolinen (III. Abt.), endlich unter den Wilden Ozeaniens (IV. Abt.).

Bd. II beſchreibt im 2. Teile die Miſſion in Oſtindien (I. Abt.), in Japan (II. Abt.), in China (III. Abt.) mit Anhang: Miſſionen in Korea, und in Annam (IV. Abt.). — Der 3. Teil umfaßt „Die Miſſionen unter den Häretikern und Schismatikern (zum Teile auch den Mohammedanern) im Orient", in der Türkei (1. Kap.), auf dem Archipel (2. Kap.), in der Krim (3. Kap.), unter den Armeniern (4. Kap.) und der Levante (5. Kap.).

[1] Die Beantwortung dieſer Frage wird in drei Artikeln erfolgen: 1. Die miſſionsgeſchichtliche Literatur der Katholiken. 2. Die miſſionsgeſchichtliche Literatur der Proteſtanten. 3. Bemerkungen zu unſerer Miſſionsgeſchichte.

Wittmann, Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom dreizehnten Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. Mit besonderer Rücksicht auf Baron Henrion. Bearbeitet von Dr. Patricius Wittmann. 2 Bde. Augsburg 1846–50.

Bd. I umfaßt die Missionsgeschichte vom 13. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts. Der Übersetzer folgte anfangs dem französischen Originalwerke, ging aber bald seine eigenen Wege, was besonders im II. Bd. stark hervortritt. Er bemerkt dazu in dem Vorworte: „(Ich) erlaube mir zu bemerken, daß ich vom 13. Kapitel an nach eigenem Plane und eigenen Materialien gearbeitet habe, teils weil die Herausgabe der „Histoire générale des missions catholiques" des Baron Henrion eine lange Unterbrechung erlitt, so daß ich erst vor einigen Tagen die 25.–63. Lieferung derselben erhielt, teils weil sich mir die annalistische Methode Henrions, der oft in einem Kapitel in drei Weltteilen herumkommt, allmählich als wenig nachahmenswert darstellte." Letztere Eigenschaft tritt aber bei dem I. Bd. der Übersetzung umsomehr hervor, als der Bearbeiter die religionsgeschichtlichen Bemerkungen des Originalwerkes übergeht und dadurch die Lektüre zu einer fast ungenießbaren macht. Einen bedeutenden Schritt zum besseren macht deshalb der II. Bd., in welchem der Bearbeiter, gestützt auf ein reichhaltiges Quellenmaterial – das er jedoch nicht immer kritisch benützt –, eine ganz neue Missionsgeschichte bietet.

Bd. II trägt den Titel: „Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom dreizehnten Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. Mit besonderer Rücksicht auf die Histoire générale des missions catholiques des Baron Henrion. Augsburg 1850." Er umfaßt die amerikanische Missionsgeschichte vom Ende des 15. bis Ende des 18. Jahrhunderts und bietet nach Plan, Stoffsammlung und Form, wie der Verfasser im Vorwort richtig bemerkt, eine „durchaus freie Originalarbeit". Wie angedeutet, bietet der II. Bd. nur die amerikanische Missionsgeschichte, das Werk ist mithin unvollendet geblieben.

Henrion, Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen bis auf die neueste Zeit. Von Baron Henrion. Aus dem Französischen übersetzt. 4 Bde. Schaffhausen 1845–1850.

Vorliegende Übersetzung schließt sich ziemlich eng an das französische Originalwerk: Histoire générale des missions catholiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours. Par M. Le Baron Henrion. 2 vol. Paris 1844–47. – Die ersten Lieferungen dieses französischen Werkes begannen mit dem Jahre 1844 und erschienen in so langsamer Folge, daß erst 1847 das ganze Werk zum Abschluß kam. Infolgedessen stockte auch die deutsche Übersetzung. Der erste Druck des ersten Bandes der deutschen Ausgabe erschien 1845, ein zweiter Druck desselben Bandes 1847. Derselbe umfaßt das erste Buch „Von der Stiftung des Minoriten- und Prediger-Ordens bis zur Einführung der Gesellschaft Jesu" von Kapitel 1–34, und behandelt in chronologischer Folge die Ereignisse von 1219–1504.

Bd. II (Schaffhausen 1848) bietet zunächst als Fortsetzung des ersten Buches die Kapitel 35–42 (die Zeit von 1504–1542) und bringt dann vom zweiten Buche, „Von der Stiftung der Gesellschaft Jesu bis zu derjenigen der Kongregation der Propaganda", die Kapitel 1–12 (Zeitraum von 1504–1604).

Bd. III (Schaffhausen 1850) führt das zweite Buch in den Kapiteln 13 – 26 zu Ende (Zeitraum von 1604 – 1623).

Bd. IV enthält das dritte Buch „Von der Gründung der Kongregation der Propaganda bis zur Unterdrückung der Gesellschaft Jesu" (40 Kapitel) (Zeitraum von 1623 – 1773) und das vierte Buch „Von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu bis auf unsere Tage" (10 Kapitel) (Zeitraum von 1773 – 1847). Ein statistischer Anhang gibt den „Allgemeinen (Personal-) Stand der Mission 1844".

Chowanetz, Jos., Die Mission der katholischen Kirche. Ihr Begriff, ihr Wesen, ihre Geschichte und gegenwärtige Lage; ihre Behörden, Institute, Vereine und ihre heutige Statistik. Nebst einer Schilderung des Lebens und Wirkens, der Leiden und Freuden in unseren neuesten Missionen, auch einem bunten Anhang aus der Haupt- und Kehrseite des gesamten Missionswesens. Nach authentischen Quellen, Berichten und den neuesten Briefen der katholischen Missionare. In Kürze dargestellt von Joseph Chowanetz. Neisse 1856.

Das für die damalige Zeit vorzügliche Büchlein handelt im I. Abschnitt „über den Begriff der Missionen, über die äußeren und inneren" (S. 1 – 7); im II. Abschnitt bietet es in kurzen Umrissen „eine vollständige Geschichte der Missionen von Christus bis auf unsere Zeiten" (S. 7 – 44); der III. Abschnitt beschreibt „den heutigen Zustand der Missionen, ihre Behörden und Vereine" (S. 44 – 80); der IV. Abschnitt bietet einzelne Schilderungen aus den Missionen (S. 80 – 122).

Hahn, Dr. Heinr., Geschichte der katholischen Missionen seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit. 5. Bd. Köln 1857 – 1863.

Bd. I oder 1. Teil umfaßt die Geschichte der katholischen Missionen seit Jesus Christus bis zu Ende des 16. Jahrhunderts. Der 1. Abschnitt handelt von Jesus Christus, dem göttlichen Glaubensboten und wahren Erlöser, dem Stifter der katholischen Missionen, in seiner Messiaswürde (1. Hauptstück), in seinem Lehramte (2. Hptst.), in seinem Erlösungswerke (3. Hptst.) und in der Gründung der Kirche und Stiftung der Missionen (4. Hptst.). – Der 2. Abschnitt erzählt „von der katholischen Missionstätigkeit während der vier ersten christlichen Jahrhunderte", und 3. Abschnitt „von der katholischen Missionstätigkeit seit dem 5. bis zum 16. Jahrhundert".

Der 2. Teil des ganzen Werkes umfaßt die Geschichte der katholischen Missionen vom Beginne des 16. Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit und verteilt sich auf die vier übrigen Bände.

Bd. II (Köln 1858) berichtet zunächst „von der katholischen Missionstätigkeit in den protestantischen Ländern Europas" (1. Abschnitt); sodann „von der katholischen Missionstätigkeit in der europäischen und asiatischen Türkei, Griechenland und Persien (2. Abschnitt), in der Berberei, Ägypten und Abessinien (3. Abschnitt), in den vorherrschend heidnischen Ländern Afrikas (4. Abschnitt), in Vorder-Indien und auf den benachbarten Inseln (5. Abschnitt) und auf der Halbinsel Malakka und den angrenzenden Inseln, sowie im indischen Archipel und in Japan (6. Abschnitt).

Bd. III (Köln 1860) führt weiter aus „von der katholischen Missionstätigkeit in den indo-chinesischen Reichen Hinter-Indiens (7. Abschnitt), in China (8. Abschnitt) und in Tibet, in der Mongolei, Mandschurei und in Korea (9. Abschnitt).

Bd. IV (Köln 1861) behandelt die katholische Missionstätigkeit in Australien und auf den Inseln Ozeaniens (10. Abschnitt), auf den Inseln des westindischen Archipels, in Guyana und Brasilien (11. Abschnitt) und in den ehemals spanischen Kolonien Süd-Amerikas, in Mittel-Amerika und in Mexiko (12. Abschnitt).

Bd. V (Köln 1863) bietet zunächst die Fortsetzung des 12. Abschnittes und handelt dann von der katholischen Missionstätigkeit in den Vereinigten Staaten Nordamerikas (13. Abschnitt), in Kanada und in den nördlichsten Gegenden Nordamerikas (14. Abschnitt).

Marshall, T. W. M., Die christlichen Missionen. Ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge. Mit Autorisation des Verfassers aus dem Englischen übersetzt. 3 Bde. Mainz 1863.

Das Originalwerk des Verfassers erschien unter dem Titel: Christian Missions etc. zu London 1862. Der polemische Charakter des Werkes, eine große Literatur-Verarbeitung und die bewegten Zeiten in der Mitte des 19. Jahrhunderts gaben dem Werke eine große Verbreitung. Auch in Frankreich fand es einen Übersetzer: L. de Waziers, Les missions chrétiennes, Paris 1865. In Deutschland existieren zwei Übersetzungen. Die eine wurde von Reiching geliefert unter dem Titel: „Die christlichen Missionen. Ihre Agenten, ihre Methode und ihre Resultate. Aus dem Englischen übersetzt. Regensburg 1863." Die zweite ist die obengenannte von einem unbekannten Übersetzer; wir benützen die letztere zur Skizzierung.

Bd. I behandelt im 1. Kapitel einen allgemeinen Gegenstand: die Bibel und die Heiden (S. 1 – 101) und geht dann zu den einzelnen Missionen über. Jedes Kapitel zerfällt in zwei Teile: der erste umfaßt die katholischen, der zweite die protestantischen Missionen. In dieser Weise folgen die Missionen in China (S. 102 – 351) und in Indien (S. 352 – 599).

Bd. II umfaßt die Missionen in Ceylon (4. Kap. S. 1 – 84), auf den Antipoden (5. Kap. S. 86 – 198), in Ozeanien (6. Kap. S. 199 – 314), in Afrika (7. Kap. S. 315 – 473) und in der Levante, Syrien und Armenien (8. Kap. S. 474 – 648).

Bd. III umfaßt die Missionen in Amerika (9. Kap.). Der erste Teil behandelt hier Südamerika (S. 1 – 170) und der zweite Nordamerika (S. 171 – 439). Das 10. Kapitel faßt zum Schluß das Ganze in einer Übersicht zusammen.

Baumgarten, P. W., Das Wirken der katholischen Kirche auf dem Erdenrund. Unter besonderer Berücksichtigung der Heidenmissionen. Unter Mitwirkung von Fachgenossen und mit Benutzung amtlichen Materials bearbeitet. München 1902.

Vorliegende Arbeit bildet den III. Band des großen Prachtwerkes: „Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild. Herausgegeben von der Leo-Gesellschaft in Wien." Sie bietet keine eigentliche

Missionsgeschichte, sondern einzelne Essays, die, auf reichliches statistisches Material gestützt, den Besitzstand der Kirche der Gegenwart mit kurzen historischen Rückblicken dartun.

In gedrängter, übersichtlicher Weise bringt da zunächst die Einleitung: „Der Besitzstand der Kirche auf der ganzen Erde" zum Ausdruck. Nach dieser allgemeinen Skizzierung behandelt der I. Abschnitt: „Allgemeiner Teil", „Die Missionstätigkeit der Kirche" in einem historischen Rückblick: 1. Das christliche Altertum (S. 3 – 9), 2. Die Orden in der Geschichte der Missionen (S. 9 – 12); 3. Praktische Vorbereitung der Missionäre im Mittelalter (S. 12 – 16); 4. Die Missionen im Mittelalter (S. 16 – 26); 5. Allgemeine Übersicht über die Entwicklung der Missionen vom Zeitalter der Entdeckungen ab (S. 26 – 32); 6. Die Jesuiten im Dienste der Mission (S. 32 – 47); 7. Übersicht über die Missionsarbeit in den letzten drei Jahrhunderten (S. 47 – 64) und 8. Die Kongregation zur Ausbreitung des Glaubens, die Congregatio de Propaganda fide (S. 64 – 78).

Hierauf kommen die verschiedenen Erdteile zur Darstellung: Europa (2. Abschnitt S. 79 – 168), Amerika (3. Abschnitt S. 169 – 216), Asien (4. Abschnitt S. 217 – 282), Afrika (5. Abschnitt S. 283 – 326) und Australien (6. Abschnitt S. 327 – 367).

Der 7. Abschnitt „Missionstätigkeit und Missionserfolge" bezieht sich auf das heimatliche Missionsleben in Deutschland und Österreich-Ungarn.

Schwager, P. Friedr., S. V. D., Die katholische Heidenmission der Gegenwart im Zusammenhang mit ihrer großen Vergangenheit. Steyl 1907 – 1909.

Das noch nicht vollendete Werk hat bei Erscheinen seiner ersten Lieferung keinen Plan der Anlage veröffentlicht, so daß die Übersicht nach den bisher veröffentlichten Lieferungen geschehen muß. Der Titel besagt eigentlich zuviel, da nur kurze Notizen über die älteren Missionen gegeben werden als Einleitung zu den Übersichten der jetzigen Missionslage in den jeweiligen Ländern. Der ganzen Anlage und Ausführung entsprechend, bildet das Werk den erläuternden Text zu P. Streits „Missionsatlas", obgleich das geographische Moment öfters zu kurz kommt. Der Obertitel „Heidenmission" paßt nicht auf die III. Lieferung: Die Orientmission.

Lieferung I „Das heimatliche Missionswesen" umfaßt das heimatliche Missionswesen der Vorzeit (S. 6 – 17), die Kongregation der Propaganda (S. 17 – 25), den Verfall des Missionswerkes seit Mitte des 17. Jahrhunderts (S. 25 – 26), den Aufschwung der Mission im 19. Jahrhundert (S. 26 – 30) und die Missionsorganisationen in den einzelnen Ländern (S. 30 – 74): Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Belgien, Holland, das deutsche Sprachgebiet, das britische Reich, die Vereinigten Staaten und das lateinische Amerika. Jeweilig wird der Missionsgeist charakterisiert und werden die Missionsarbeiter mit ihren Missionsgebieten, Organen und Vereinen namhaft gemacht.

Lieferung II „Die Mission im afrikanischen Weltteil" beginnt mit einer kurzen geschichtlichen Einleitung (S. 79 – 85) und schildert dann in geographischer Folge von Westen nach Osten den schwarzen Kontinent: Westafrika (85 – 129), Südafrika (S. 129 – 151), die ostafrikanischen Inseln (S. 151 – 160), Ostafrika in seinen Küstenländern (S. 161 – 185) und in seinen Binnenländern (S. 185 – 209) und Nordafrika (S. 209 – 218). Den Schluß

bildet eine Gesamtstatistik der afrikanischen Heiden- und Mohammedanermission (S. 218 – 220).

Lieferung III „Die Orientmission" behandelt die Schicksale der orientalischen Kirche in einer geschichtlichen Einleitung (S. 223 – 231) und bringt die kirchliche Lage zur Darstellung in Südosteuropa und West-Kleinasien (Österreich-Ungarn, Bosnien und die Herzegowina, Montenegro und Albanien, Serbien, Rumänien, Bulgarien und Rumelien und im Gebiete der Griechen S. 231 – 254), Nordostafrika (Koptenmission, Abessinien und Eritrea S. 254 – 263), Palästina (S. 263 – 283), Syrien (S. 283 – 296), Armenien und Mesopotamien (S. 296 – 307), Persien (S. 307) und Arabien (S. 308).

Lieferung IV „Vorderindien und Britisch-Hinterindien" stellt zunächst nach einer kurzen historisch-ethnographischen Einleitung die ältere Mission bis zum Abschluß des Ritenstreits dar (S. 320 – 352) und behandelt dann: Ceylon (S. 352 – 367), das südliche und mittlere Indien (S. 367 – 402), das nördliche Indien (S. 402 – 435) und Britisch-Hinterindien (S. 435 – 444), Gesamtstatistik der behandelten Missionsgebiete (S. 444 – 446).

Dieser Überblick zeigt, was das katholische Deutschland im 19. Jahrhundert auf dem missionsgeschichtlichen Gebiete geleistet hat; er läßt aber zugleich auch die große Aufgabe ahnen, die unserer Zeit noch zu lösen übrig bleibt.

Kleine Beiträge

Zur Geschichte der Jesuitenmissionen in Japan von 1540—93.

Von Athanasius Zimmermann S. I., Exaten bei Baexem, Holland (Limburg).

Das Leben des hl. Franz Xaver, vor allem seine und seiner Nachfolger Briefe zogen während des 16. und 17. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit des katholischen Europas kaum weniger auf sich als die blutigen Verfolgungen der englischen Katholiken unter Elisabeth und den Stuarts. Mit berechtigtem Stolz konnten die katholischen Missionäre auf die heldenmäßigen Tugendbeispiele ihrer Bekehrten hinweisen, die um so glänzender strahlten, je dunkler der Hintergrund war, von dem sie sich abhoben. In England sowohl als in Japan hatten namentlich unter den höheren Klassen die Sinnlichkeit und Unsittlichkeit, die Verlogenheit und Verstellung, die Lust an Abenteuern, Krieg und Aufruhr einen hohen Grad erreicht; Engländer und Japaner ließen ihren Leidenschaften die Zügel schießen und kannten keinen größeren Ruhm als Niedertretung und Unterwerfung ihrer Gegner. Unter so zivilisierten und geistig so hoch begabten Nationen wie diesen Liebe zu Armut, Demut und Leiden zu erwecken, wurde von den katholischen Zeitgenossen mit Recht als größter Triumph des Glaubens gefeiert. Ganz anders ist die Auffassung Gotheins, denn er verlangt von den Missionären nicht Weckung des Heldengeistes, sondern äußern Erfolg und verurteilt die katholische Kirche und ihre Missionäre, weil ihr Missionswerk nichts Dauerndes geschaffen hätte. „Für die katholische Kirche, sagt derselbe, „Staat und Gesellschaft in der Neuen Zeit" S. 192, ist es ein großer Vorteil gewesen, daß sie in ihm (Franz Xaver) wieder eine wahre Heroengestalt gewann. Mit berechtigtem Stolze konnte die Kirche auf die Erfolge der Missionen hinweisen als auf den gültigsten Erweis ihrer Lebenskraft inmitten des Abfalls in den alten Ländern. Allein das Problem, wie es Xaver erfaßt hatte und seine Schüler ausgestalteten, war doch unlösbar. Man fand wohl zu den Äußerlichkeiten, aber nicht mehr in das Innere der süd- und ostasiatischen Kulturen den Weg. Das Dogma ließ sich ihnen nicht mehr anpassen; es war überhaupt nicht mehr entwicklungsfähig." Weiter unten liest man: „Es kam hinzu, daß die Methode, die Höherstehenden zu gewinnen, in Japan und China die Missionäre in politische Intrigen verwickeln mußte, die einen gewaltsamen Gegenschlag zur Folge hatten."

Gothein hat sich, wie so häufig, eine Schablone ausgedacht, die er unbekümmert um die Tatsachen anlegt, und behauptet kühn, die Missionäre hätten wohl den Weg zu Äußerlichkeiten, nicht aber in das Innere der süd- und ostasiatischen Kulturen gefunden. Japan befand sich in einem Zustand der Anarchie, Verwirrung; Zucht- und Sittenlosigkeit hatten bei den Vornehmen den höchsten Grad erreicht; die Priester (Bonzen) gingen den übrigen mit dem schlechtesten Beispiel voran; hier war an eine Rückkehr zur alten Religion und Sitte nicht zu denken, hier konnte nur die Predigt des Evangeliums und die Übung der christlichen Tugend wirksam sein. Gothein hat offenbar die Geschichte Japans von Dr. Haas, den er doch unter seinen Quellen anführt, nicht

geleſen; denn ſonſt würde er ganz anders geurteilt haben. Eine Ergänzung zu der Darſtellung des Doktors Haas hat uns Delplace geliefert, der aus den Briefen der Miſſionäre, die ſich in dem Generalarchiv der Geſellſchaft Jeſu finden, geſchöpft hat. Dieſe Briefe tragen den Stempel der Wahrheit an ſich und werden durch die zuverläſſigſten Zeugen beſtätigt, ſelbſt durch die heidniſchen Daimios, ſogar durch die großen Verfolger Hideyoshi und Iyeyasu. Die Gründe, die ſie beſtimmt haben, ſind vorwiegend politiſche; ſie erklären wiederholt, daß ſie gegen die Bekehrung der niedrigen Klaſſen zum Chriſtentum nichts einzuwenden hätten. Wie rückſichtsvoll und klug die Miſſionäre ſich benahmen, erſieht man aus einem Briefe des Paters Froëz: „Es ſind," ſo ſagt er, „bereits zehn Jahre, ſeitdem Taicoſama uns aus ſeinem Reich verbannt, weil wir das Evangelium gepredigt, und uns unter Todesſtrafe geboten hat, Japan zu verlaſſen. Da wir in dieſen Zeiten der Verfolgung unſere Chriſten nicht verlaſſen konnten, beſchloſſen wir, daß alle blieben. Um des Königs Zorn zu beſänftigen, und zu zeigen, daß wir ſeine Edikte beachteten, ferner um die ſchlimmen Folgen, welche ein Widerſtand nach ſich ziehen könnte, für die Fürſten ſeiner Staaten zu vermeiden, hielten wir uns an die Weiſung, in Sutane und Mantel nicht auszugehen, die langen und ſehr ehrbaren Kleider zu tragen, deren ſich die Japaner bedienen, wenn ſie ſich von der Welt zurückziehen. In dieſer Tracht pflegten wir unſere Pfarrkinder zu beſuchen und unſere Seelſorgsarbeiten zu verrichten. Wir hofften, der König würde, wenn er wüßte, daß wir auf dieſe Weiſe ſeinen Befehlen gehorchten, Nachſicht gegen uns üben, und ſich ſtellen, als habe man ihm gehorcht. Aus derſelben Urſache bauten wir ſtatt der Kirchen nur Kapellen mit einem einzigen Ausgang durch unſere Wohnung. Infolge dieſer und anderer Vorſichtsmaßregeln glaubten manche, wir ſeien abgezogen, oder hielten uns ganz verborgen, und doch hat ſich die Zahl der Chriſten innerhalb 10 Jahren um 65000 vermehrt (die Zahl der getauften Kinder von Chriſten nicht eingerechnet.) In Wahrheit befinden ſich 134 Jeſuiten in Japan, unſere Stellung iſt eine ſehr prekäre und dornenvolle; aber wir nehmen uns der Gläubigen an, mäßigen ihren Eifer. Behufs Erhaltung des Chriſtentums, das uns ſo viele Mühen gekoſtet und gegenwärtig noch weit mehr koſtet, ergeben wir uns in ein Leben, das ein beſtändiger Tod und weit ſchmerzlicher iſt als der Märtyrertod." Pater Organtino l. c. 470 tröſtet ſich mit der Erinnerung an die Leiden der engliſchen Märtyrer und fährt alſo fort: „Wir konnten nie lange an demſelben Orte bleiben. Um unſere zerſtreuten Chriſten zu beſuchen, mußten wir oft in einer geſchloſſenen Sänfte ganze Nächte hindurch reiſen. Unſere Träger wiſſen oft nicht, wen ſie tragen. Äußerſte Klugheit iſt erfordert, wenn wir dem Taicoſama nicht denunziert werden wollen." Wir erfahren gelegentlich, daß drei ſehr tüchtige Prediger faſt beſtändig auf Reiſen waren und daß zwei unter ihnen als gründliche Kenner des japaniſchen Sektenweſens auf die Gebildeten großen Eindruck machten. Trotz aller Sorgfalt ſtieß man an, denn man konnte vornehme, hochgebildete Männer und Frauen nicht zurückweiſen, wenn ſie um jeden Preis Chriſten werden wollten. „Wir können," ſo ſagt P. Organtino, „die durch die Einſprechungen des Hl. Geiſtes in den Schafſtall Chriſti geführten Seelen nicht ausſchließen." Die weite Entfernung der Chriſtengemeinden von einander, die geringe Zahl der Miſſionäre und Katecheten machten die Abfaſſung und den Druck von Katechismen und Andachtsbüchern notwendig, die während der Verfolgung maſſenhaft verbreitet wurden. Da die Gouverneure der verſchiedenen Provinzen den Privatgottesdienſt erlaubten, ſo fanden ſich immer Zentren,

[1] Delplace, J., Le Catholicisme au Japon Saint Francois Xavier et ses premiers Successeurs 1540—93 avec documents inédits et illustrations Maliner Dierickx-Beke 1909. 8°. p. 283. Pr. 3[illegible] Fr.

an denen die Katholiken beichten und kommunizieren konnten, ohne beläſtigt zu werden. P. Froes ſtellt im Jahre 1592 den Gläubigen folgendes Zeugnis aus (l. c. 274): „Sie können nur zwei- oder dreimal im Jahre kommunizieren; und doch findet ſich unter 200 kaum einer, der ſich der Sünde der Unkeuſchheit anzuklagen hat. Sich mit einer ſolchen Sünde zu beflecken, nachdem man das Altarſakrament empfangen, ſo ſagen ſie, wäre unerträglich. Welch eine gewaltige Umwandlung muß ſich demnach in den Gemütern der Chriſten vollzogen haben.“ Wir begreifen, wie die Neubekehrten Japans und ihre geiſtlichen Führer ſich jahrelang mit der Hoffnung tragen konnten, Gott in ſeiner Liebe und Güte könne ein ſo frommes und tugendhaftes Leben auch in dieſer Welt nicht unbelohnt laſſen und würde ſich um ſeiner treuen Diener willen des japaniſchen Volkes erbarmen. Sie täuſchten ſich in ihrer Hoffnung und ſollten durch die Waſſer der Trübſal hindurch gehen und Zeuge ſein der Greuel der Verwüſtung, welche noch viele Jahrzehnte unnennbares Weh über das unglückliche Inſelreich bringen ſollte.

Solange Hirten und Herden ein Herz und eine Seele waren und keine Streitigkeiten betreffs der Lehren und Riten die Chriſten entzweiten, war auch die bitterſte Verfolgung erträglich, aber dank ſpaniſcher Einmiſchung ward, wie der zweite Band des vorliegenden Werkes zeigen wird, die weiſe Verordnung des Hl. Stuhles, für die Verbreitung des Evangeliums nur einen Orden zu verwenden, umgangen und wurden neue Sendboten geſchickt, welche andere Methoden befolgten und durch ihre Verwerfung des Ahnenkultes den Heiden einen Anlaß boten, ſie als ſchlechte Patrioten und als Verächter der alten Sitte darzuſtellen. Die Gefühle der alten Miſſionäre laſſen ſich eher vorſtellen als beſchreiben. Die Schoguns und die Bonzen machten ſich die Stimmung des Volkes zunutze und organiſierten eine der bitterſten Verfolgungen, noch bevor die Jeſuiten einen aus Einheimiſchen beſtehenden Weltklerus heranbilden konnten. Fanatiker wie Kanonikus Joly haben den Jeſuiten in Japan den Titel wahrer Miſſionäre abgeſprochen, weil ſie nicht zeitig für einen einheimiſchen Nachwuchs geſorgt hätten. Nun hatten die Jeſuiten gemäß dem gegenwärtig von katholiſchen und proteſtantiſchen Miſſionären befolgten Grundſatz keine ehemaligen Heiden, ſondern nur Kinder chriſtlicher Eltern zu den Weihen zugelaſſen, und auch dieſe nur nach langer ſorgfältiger Prüfung in den Seminarien. In den erſten fünfzig Jahren war die Zahl der japaniſchen Scholaſtiker und Patres gering, ſpäter bildeten ſie mehr als die Hälfte. Manche der Märtyrer waren Eingeborene. Nicht alle Seminariſten entſprachen den gehegten Erwartungen. Die ſtark entwickelte Sinnlichkeit, das nicht ſelten in Trotz und Unbotmäßigkeit ausartende Selbſtgefühl führten manche auf Abwege. Weil man die, welche ſich während ihres Aufenthalts im Seminar ſchwer vergangen hatten, nicht unbarmherzig ausgeſtoßen, ja ſogar in der Hoffnung, daß ſie ſich beſſern würden, zu den Weihen zugelaſſen hatte, gab es Prieſter, die vom Glauben abfielen und großes Ärgernis gaben. Hätte man dieſelben ſogleich entlaſſen, dann hätten ſie nicht ſoviel Unheil geſtiftet. Der Kenner weiß, daß die Neubekehrten, ſelbſt wenn ſie Prieſter geworden ſind, zu höheren Stellen nicht ernannt werden können, weil ihnen das nötige Anſehen und die Selbſtbeherrſchung fehlt. Gerade in Japan nahm die Regierung auf die fremden Prieſter eine beſondere Rückſicht, die man auf die Eingeborenen nicht ausdehnte, die man als Untertanen behandelte und gemäß den Landesgeſetzen beſtrafte. Ähnlich wurden in den proteſtantiſchen Ländern des Nordens Fremde geduldet, einheimiſche Katholiken bitter verfolgt. Die Nationen, welche den Verfolgungen mehrerer Jahrhunderte getrotzt haben, ſind ſelten, wie die Geſchichte der Neuzeit zeigt. Selbſt in England war die Zahl der Katholiken gegen Anfang des 19. Jahrhunderts auf ungefähr 60000 zuſammengeſchrumpft, trotzdem es nie an einheimiſchen Prieſtern fehlte. Dasſelbe hat ſomit vor Japan nicht viel voraus,

wo sich im Jahre 1865 noch 50—60000 alte Christen fanden. Aus dem Gesagten erhellt, auf welch fester Grundlage die Missionäre gebaut, wie wichtig der religiöse Unterricht für die Erhaltung der Religion ist.

Internationale soziale Kongresse der Jahre 1908 und 1909.

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

Man spottet viel über herrschende Kongreßmanie, und doch sind Kongresse prinzipiell sehr zu begrüßen als Zeichen zunehmenden gegenseitigen Verständnisses. Das gilt in besonderem Maße von internationalen Kongressen, zumal auf sozialem Gebiete, wo so oft Verbesserungen unter Hinweis auf Konkurrenzstaaten bekämpft werden und anderseits das Bewußtsein internationalen Zusammenarbeitens erhöhte Schwungkraft gibt.

Auf katholischer Seite sind internationale soziale Kongresse noch ziemlich selten.[1] Von größerer Bedeutung sind bis heute nur jene des „Internationalen Verbandes kathol. Mädchenschutzvereine", deren fünfter vom 17.—19. Juni 1909 in Straßburg i. E. tagte unter der Teilnahme von Vertretern aus Deutschland, Belgien, Frankreich, Italien, Luxemburg und der Schweiz. Die Verhandlungen bezogen sich zunächst auf innere Angelegenheiten (Ausgestaltung des bis jetzt allerdings ziemlich dürftigen „Monatsberichtes", gesetzlicher Schutz des Vereinsabzeichens 2c.), weiterhin auf das Verhältnis des Verbandes zu den weiblichen Standesvereinen (nach lebhafter Diskussion siegte die Anschauung, daß der Mädchenschutzverein nur insoweit eintreten soll, als die Standesvereine versagen) und schließlich auf die Dienstbotenfrage (bes. Wohnungsfrage der Dienstboten). Der Bericht des Internationalen Büros (Freiburg i. Schw.) zeigte ein erfreuliches Wachstum des Verbandes seit der letzten Generalversammlung (1906). In Deutschland stiegen die Vereine und Anstalten für Mädchenschutz von 406 auf 435, Belgien von 176 auf 263, Niederlande von 87 auf 193, Schweiz von 198 auf 241. Der Verband ist jetzt nach 12jährigem Bestehen über alle Hauptkulturländer der Welt ausgebreitet.

Die christliche Gewerkschaftsbewegung hat es trotz mancher Bemühungen noch nicht zu internationalen Kongressen gebracht; es dürfte aber jetzt nicht lange mehr dauern, nachdem die wiederholte Beteiligung an internationalen sozialistischen Kongressen (bes. 1907 Textilarbeiter in Zürich und Bergarbeiter in London) gezeigt hat, daß sie dort keine Anerkennung zu erwarten hat. Einen Ansatz boten bereits die internationalen Konferenzen der Delegierten christlicher Textilarbeiterverbände seit 1902 und ganz besonders die erste internationale Konferenz christlicher Gewerkschaftsführer in Zürich (3.—5. August 1908). Diese Konferenz führte zu teilweise sehr erregter Aussprache über den prinzipiell interkonfessionellen (und unpolitischen) Charakter der christlichen Gewerkschaften. Schiffer (Düsseldorf) ließ sich zu einer Apostrophe an die Bischöfe hinreißen: „Hochwürdigste Herren, bis hierhin und nicht weiter! Sie haben das Recht und die Pflicht, in religiösen und kirchlichen Dingen uns die Wege zu weisen, aber wo es sich um wirtschaftliche Dinge handelt, hat der Bischof kein Recht, ein Machtwort zu sprechen." Kardinal Fischer von Köln bedauerte alsbald auf dem Katholikentage in Düsseldorf diese Worte sehr, fügte aber hinzu, er glaubte, daß sie nicht so bös gemeint wären. Die Führer haben auch selbst nachher den Ton dieser Verhandlungen bedauert. Bedeutsam war dann der Beschluß der Gründung eines internationalen Sekretariats mit dem Sitze in Köln.

[1] Auf dem internationalen Eucharistischen Kongreß in Köln (3.—8. Aug. 1909) behandelten auch einige Vorträge soziale Probleme.

Vom 27.—30. Sept. 1908 tagte in Luzern die Internationale Konferenz für gesetzlichen Arbeiterschutz, die sich mit der Nachtarbeit Jugendlicher, der Frage des Maximalarbeitstages, der internationalen Versicherung gegen Unfälle ꝛc. befaßte.

Etwas ganz Neues stellte die erste internationale Konferenz der Käuferbünde (Ende Sept. 1908 in Genf) dar. Der geplante Zusammenschluß zu einem internationalen Käuferbunde wurde zwar nicht erreicht, doch kamen wertvolle Beschlüsse über Regelung der Überzeitarbeit und der Sitzgelegenheit in kaufmännischen Betrieben und über die Ausgabe von weißen Listen (Verzeichnis von sozial fortschrittlichen Firmen) und Kontrollmarken (labels, über Herkunft der Waren) zustande. (Die Käuferbünde bezwecken den Zusammenschluß der Konsumenten behufs Einwirkung auf die Prinzipale zur Einführung humaner Schutzeinrichtungen, speziell Einschränkung der Arbeitszeit).

Eine hocherfreuliche Novität bildete auch der I. internationale hauswirtschaftliche Kongreß in Freiburg i. Schw. am 29. und 30. Sept. 1908, dem fast 750 (davon mehrere offizielle) Vertreter aus den meisten europäischen Ländern beiwohnten; der Kongreßbericht umfaßt zwei starke Bände. Die Verhandlungen galten besonders der Ausbildung der hauswirtschaftlichen Lehrerinnen und der Ausgestaltung des Unterrichtes. Die Gründung einer internationalen Geschäftsstelle für das hauswirtschaftliche Bildungswesen in Freiburg i. Schw. ward beschlossen.

Der Oktober 1908 brachte u. a. den VIII. internationalen Arbeiterversicherungskongreß in Rom (Hauptverhandlung über Verhinderung der Berufskrankheiten, die Mutterschafts-, Witwen- und Waisen- und die Arbeitslosenversicherung) und den II. internat. Mittelstands-Kongreß in Wien, der besonders die Gewerbeförderung, die Kreditorganisationen und Bildung des Nachwuchses berücksichtigte.

Im Jahre 1909 (Juli) war der XII. internat. Kongreß gegen den Alkoholismus in London von Bedeutung, unter dessen 1600 Teilnehmern sich erfreulicherweise auch zahlreiche Katholiken befanden, so daß die Gründung einer „Internat. kathol. Vereinigung gegen den Alkoholismus" zustande kam (Geschäftsstelle Maastricht). Unter den Referaten erregte das von Prof. Laitinen (Finnland) über die Wirkung geringer Alkoholmengen auf den Körper großes Aufsehen.

Für 1910 sind u. a. ein internat. Kongreß für Armenpflege und Wohltätigkeit in Kopenhagen (Ende August) und eine erstmalige internat. Zusammenkunft der Bahnhofsmissionen in Neuchatel angemeldet.

Erlasse und Entscheidungen

Aus Heft 21 Jhrg. 1909 der Acta Apostolicae Sedis teilen wir die nachstehenden Kongregationsentscheidungen mit.

I. Kirchenrechtliches.

1. S. Congregatio Consistorialis.

9. Dezember 1909 (S. 814—5).[1] Die Plenarkongregation gab die vom Hl. Vater am folgenden Tage gutgeheißene Entscheidung, daß die in der Konstitution ‚Sapienti consilio' der Congregatio Concilii bezüglich der Bruderschaften zuerkannte Kompetenz sich auch auf solche Bruderschaften und frommen Vereine erstrecke, die von den Orden und religiösen Genossenschaften abhängig sind.

9. Dezember 1909 (S. 815). In derselben Sitzung wurde entschieden und tags darauf vom Hl. Vater bestätigt, daß die Congregatio de Propaganda Fide über die Missionsgesellschaften zu Lyon und Paris, über das Mailänder Institut für äußere Missionen und ebenso über das päpstliche Missions-Seminar zu den hl. Aposteln Petrus und Paulus in Rom die Jurisdiktion behalte, besonders auch bezüglich der Statuten, der Verwaltung und der für die Weihe der Alumnen erforderlichen Weiheerlaubnis.

2. S. Congregatio de Religiosis.

2. Februar 1909 (S. 816—18). ‚Decretum quo religiosi missionarii de „Mariannhill" in specialem congregationem instituuntur.' Die Verbindung der Missionare von Mariannhill mit den reformierten Cisterziensern wird gelöst, die Kirche von Mariannhill zur Kollegiatkirche erhoben, der Abt erhält die Stellung eines Stiftspropstes und die Kommunität die Organisation eines Kollegiatkapitels. J. Schulte.

II. Zur Liturgik.

S. Congregatio Rituum.

25. August 1909 (S. 818—22). Für das Gebiet von Frankreich und Belgien einschließlich der Kolonien wurde ein Offizium (mit Messe) der heil. Jungfrau **Coleta** (gestorben 1447 zu Gent, kanonisiert 1807) konzediert. Das Fest ist am 6. März als duplex minus zu feiern.

Paderborn. Dr. A. Fuchs.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie.

Die bekannte autorisierte Ausgabe der **päpstlichen Rundschreiben,** die im Herderschen Verlage erscheint, bietet den lateinischen Text der betreffenden Schriftstücke mit deutscher Übersetzung. Der Redaktion liegen heute vor 1. die „exhortatio ad clerum catholicum" vom 4. August 1908, und 2. das Rundschreiben über den hl. Anselm vom 21. April 1909. Die hübsch ausgestatteten trefflichen Ausgaben sind bestens zu empfehlen.

Das große amerikanische Kirchenlexikon **The catholic encyclopedia,** von dem wir in dieser Zeitschrift I (1904) 822 bereits die beiden ersten Bände angezeigt hatten, ist eine wahre Rüstkammer theologischen Wissens (New-York, Robert Appleton. Alleinvertrieb für Deutschland und Österreich-Ungarn: Herder in Freiburg i. B.). Nicht bloß theologische Fachgelehrsamkeit ist darin reichlichst aufgespeichert. Auch andere Fragen und Angelegenheiten, die mit der katholischen Weltanschauung zusammenhängen, werden ausgiebig und gründlich behandelt. **Band 3** reicht von Brownson bis Clancy; **Band 4** von Clandestinity bis Diocesan Chancery. Man vergleiche etwa Artikel wie Buddhism, Burial, Byzantine architecture, art., empire, literature, Canon, Church, Crusades, Cyprian uff., um sich bewußt zu werden, welch gewaltiger Wissensstoff in diesen Bänden zusammengetragen worden ist. Eine sehr erwünschte Zierde des Lexikons sind die zahlreichen Illustrationen (darunter manche ganzseitig, einige auch farbig) und Karten. Zufällig sehe ich, daß B. 4, S. 437 Ambras statt Ambros und (bei Haller) 1890 statt 1891 gedruckt ist. Derlei kleine Schönheitsfehler mögen sich von scharfen Augen noch mehr entdecken lassen. Das kann aber nichts an dem Urteil ändern, daß wir es hier mit einem monumentalen Werke zu tun haben, das der katholischen Wissenschaft zur Ehre gereicht und ihr hoffentlich auch zum Nutzen sein wird.

Das von H. A. Krose S. I. herausgegebene **Kirchliche Handbuch für das kath. Deutschland** verfolgt den Zweck, „dem Leser eine kurze, aber zuverlässige Orientierung zu bieten über die wichtigsten Fragen des kirchlichen Lebens." Der jüngst erschienene zweite Band: 1908—1909 (Herder, ℳ 6,00) wird die gleiche freudige und begeisterte Aufnahme finden, die dem ersten Bande zuteil wurde. Die Abteilungen des Buches sind nunmehr: Organisation der Gesamtkirche (Bearbeiter: P. Weber in Trier), Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung (Dr. N. Hilling in Bonn), Die katholische Heidenmission (A. Huonder S. I. in Luxemburg), Die Lage der kath. Kirche im Ausland (G. Reinhold in Freiburg i. B.), Kirchliche Statistik Deutschlands (H. A. Krose S. I., zurzeit Frankfurt a. M.), Die charitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands (Dr. W. Liese in Paderborn), Die Organisation der kath. Kirche in Deutschland (P. Weber in Trier). Wie oft haben wir das bekannte protestantische „Kirchliche Jahrbuch"

von Schneider zur Hand genommen mit dem lebhaften Bedauern, auf unserer Seite kein ähnliches Werk zu besitzen. Freuen wir uns, daß Krose diese klaffende Lücke so vortrefflich ausgefüllt hat. Kroses Kirchliches Handbuch gehört in die Bibliothek eines jeden katholischen Geistlichen Deutschlands. Wir müssen unter allen Umständen unser Kirchliches Jahrbuch lebensfähig halten.

H. Keiters **Handbuch der katholischen Presse** Deutschlands, Österreich-Ungarns, der Schweiz, Luxemburgs und von Nord-Amerika (Fredebeul u. Koenen) präsentiert sich in vierter vermehrter und verbesserter Auflage. Es bietet umfangreiche statistische Nachrichten über die katholisch-politische und kirchlich-politische Presse in den einzelnen Ländern, sowie ein Verzeichnis von Fachzeitschriften, das nach Gruppen (Akademische Blätter, Allgemeines und Revuen, Theologie und Kirchenblätter, Unterhaltungsblätter usw. usw.) geordnet ist. Auch über katholische Volkskalender und Preßvereine, über Zeitungskorrespondenzen und Zeitungsbeilagen orientiert das hübsch ausgestattete Büchlein. Die Verlagshandlung (wer ist der Herausgeber?) macht im Vorwort darauf aufmerksam, ihrerseits sei alles Nötige geschehen, um das Handbuch möglichst vollständig und genau zu gestalten. Die Verleger der einzelnen Zeitschriften und Zeitungen hätten es „unbegreiflicherweise" zum Teil nicht für nötig gehalten, die Fragebogen zu beantworten; man habe sich alsdann das Material auf anderem Wege zu beschaffen gesucht. Als Referent habe ich die Schuldfrage nicht zu prüfen. Aber konstatieren müssen wir auf Grund der Stichproben, die wir machten, daß das Handbuch noch nicht ganz den Grad statistischer Zuverlässigkeit und Vollständigkeit erreicht hat, den es haben sollte, um seinem Zwecke vollauf zu entsprechen. Man vgl. z. B. die Angaben über die „Acta Apostolica (!) Sedis" (S. 121) und den Kirchenchor (S. 94), ferner die Lücken bei Hochland (S. 62), Stimmen aus Maria-Laach (S. 62), Haec loquere (S. 64), Katholik (S. 64), Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft (S. 90). Das Ende 1909 erschienene Buch hätte vielleicht auch schon die Zeitschrift Theologie und Glaube kennen dürfen. Jedenfalls hätte ihm die Paderborner „Kirchenmusik" bekannt sein müssen. Et reliqua.

Gesammelte kleinere Schriften von Moritz Meschler S. I. liegen in 3 Heften vor (Herder, *M* 1,40, 1,80 u. 2,00). Heft 1: **Zum Charakterbild Jesu** bietet kernige und anregende Gedanken über die Aszese des göttlichen Heilandes, über seine Pädagogik, über den Heiland im Umgang mit den Menschen und über die Lehr- und Redeweisheit unseres Herrn. Im zweiten Hefte sind **Leitgedanken katholischer Erziehung** entwickelt, die sich auf die Erziehung und Bildung des Verstandes, des Willens, des Herzens, der Phantasie, des Charakters und des Leibes beziehen und die durch ihre gediegene Art bereits damals das besondere Interesse des Pädagogen weckten, als sie in den Stimmen aus Maria-Laach erstmals in Artikelform erschienen. Das dritte Heft trägt die Überschrift **Aus dem kirchlichen Leben.** Es behandelt den Opferbegriff und die Schönheit der eucharistischen Opferfeier, ferner den „christlichen Frühling" unter Hervorhebung der Erinnerung an die Brotvermehrung und Kommunion, weiterhin „zum Fronleichnamsfeste" die fortwährende Gegenwart Jesu im heiligsten Sakramente und „zum Jubiläum" (1879), die katholische Lehre vom Ablaß; endlich die beim Jubeljahre und überhaupt bei einer Rompilgerfahrt übliche Fahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms. Der geistvolle und gelehrte Verfasser hat sich den Dank weiter Kreise verdient dadurch, daß er die früher in mannigfachen Artikeln versprengten Ausführungen sammelte und in Buchform der Allgemeinheit leichter zugänglich machte.

Die Arbeit von Hermann Herz **Der Weg des Buches ins Volk** (Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Bd. 38, H. 8; Breer u. Thiemann, Hamm) will „eine tatsächliche und prinzipielle Orientierung" sein. Die Überschriften der Kapitel sind: Die Kolportage;

Die 10—50 Pfg.-Literatur; Das Buch und die Kolonialwarenhandlung. — Scherl und seine Konkurrenz; Die Volksbibliotheken; Der Verein vom hl. Karl Borromäus; Der Ernst der Lage; Ausbau des Borromäusvereins in Stadt und Land. Der Verfasser gibt in seinem Buche eine Orientierung über die volkstümliche Bibliotheksbewegung in Deutschland, weist auf die großen und ernsten Fragen hin, die sich daraus für den katholischen Volksteil ergeben, und empfiehlt (mit Recht!) den Ausbau und die Verbreitung des Borromäusvereins. „Es ist höchste Zeit, daß in jeder katholischen Gemeinde auf der Basis des Borromäusvereins eine allen zugängliche Volksbibliothek eingerichtet wird." (S. 27.) Das ist der Zentralgedanke des Buches. Wir haben allen Grund, der Sache der Volksbüchereien die ernsteste Aufmerksamkeit zu schenken. Das gilt vom flachen Lande ebensogut wie von der Großstadt. Die Bestrebungen, denen der Borromäusverein in so treuer Weise dient, haben Anspruch auf die ständige und eifrige Förderung durch den katholischen Klerus. H. Müller.

Altes Testament.

J. V. Bainvel, **De Scriptura Sacra** (Paris, G. Beauchesne & Cie., Fr. 3,60) will aus den Quellen der Offenbarung feststellen, was von der Hl. Schrift zu halten ist. Er stellt zunächst die kirchlichen Dokumente von der Enzyklika Providentissimus Deus Leos XIII. bis auf den Brief Pius' X. über die Errichtung des römischen Bibelinstitutes zusammen, denen er die wichtigsten Stellen aus früheren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, einigen Theologen, den Vätern, der Hl. Schrift anreiht, um mit jüdischen und heterodoxen Zeugen zu schließen (S. 1—108). Der zweite Teil gibt die scholastische Verarbeitung dieser Materialien in der Behandlung der Inspiration, Irrtumslosigkeit, des Kanons, der Erklärung, der Lesung der Hl. Schrift und der Authentie der Vulgata (S. 109—214). Das Buch ist geeignet, vermittelnd zu wirken, da sein Verf. offen anerkennt, daß es sich in unserer Kirche heute nur mehr handelt um die Anwendung der der altkonservativen wie der fortschrittlicheren Richtung gemeinsamen theologischen Prinzipien. Damit ist die biblische Frage den Fachleuten, den geschulten Exegeten, in die Hand gegeben, — und dahin gehört ihre Behandlung. Der blinde Eifer ohne genügende Kenntnis des Tatsachenmaterials hat nachgerade genug geschadet. In der Frage der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift deckt sich der Standpunkt des Verf. mit den vom Ref. in seiner Schrift „Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht" S. V—IX (1907) aufgestellten Leitsätzen.

Die **Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient** von P. W. von Keppler erschienen eben in 6. Aufl. (Freiburg i. B. 1909, Herder, ℳ 9,00). Das sehr geistreiche Buch des Rottenburger Essayisten wird auch in der neuen Auflage in manchem Leser die Liebe zum Heiligen Lande wecken. Ref. wüßte kein Buch, das für gebildete Katholiken zur Belehrung über den Orient und das Heilige Land geeigneter wäre.

J. Slabý-Trient, **Moab und Edom im Lichte der Forschungen von A. Musil** (Kath. 1909 [II], S. 340—53 u. 409—21) referiert über des bekannten Arabienreisenden Bücher Kusejr Amra (1907), Moab (1907), Edom I u. II (1907) und Arabia Petraea: Ethnologischer Jahresbericht (1908). Die Verspätung wird in der bösartigen Erkrankung ihre Ursache haben, die den Verf. zwang, einen zweijährigen Aufenthalt in Palästina abzubrechen und seinen „Lieblingsplan" aufzugeben, „mit ganzer Seele dies merkwürdige Land (sc. Moab) zu studieren". Vgl. des Ref. Aufsätze: Ein ethnologischer Kommentar zur biblischen Archäologie (Wiss. Beil. z. Germania 1908, S. 161—64), Ein Missionar der Wissenschaft (Germania 1908, Nr. 13 f.), sowie die Besprechungen der Karte Musils von Arabia Petraea in der Theol. Revue 1907, Sp. 257—58 und des großen Werkes Kuṣejr 'Amra ebendas. Sp. 269—71.

Im 7. Hefte der 2. Folge der rüstig fortschreitenden Bibl. Zeitfragen (Münster, Aschendorff) behandelt J. Nikel **Moses und sein Werk** in den vier Abschnitten: 1. die biblischen Berichte über Moses' äußeren Lebensgang, 2. die Religion im Zeitalter des Moses, 3. die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, 4. Moses als Gesetzgeber.

Im 10. Hefte derselben Serie vermittelt F. Feldmann, **Die Weisagungen über den Gottesknecht im Buche Jesaias**, weiteren Kreisen die Resultate seiner größeren Arbeit über dasselbe Thema vom Jahre 1907. Der Gottesknecht ist der Messias. Die damals nur angedeutete Auseinandersetzung mit der Ableitung aus Babel wird etwas eingehender nachgeholt, mit der Front besonders gegen Greßmann. Es wird interessieren, daß der Nachfolger F. Kaulens sich auch hier auf den Boden der Deuterojesajahypothese stellt (S. 30—37).

F. Frhr. von Reitzenstein will „dem einfacheren Manne wie dem Fachmanne etwas bieten" in seiner Darstellung der **Liebe und Ehe im alten Orient** (2. Aufl. Stuttgart 1909, Francksche Verlagshandlung, ℳ 2,—). R. behandelt die spezielle Geschichte der Ehe im Orient mit Ausnahme der buddhistischen und mohammedanischen Länder. Er stellt viel in zahlreichen Büchern zerstreutes Material zusammen und beurteilt dasselbe nach dem Maßstabe der entwicklungsschematischen Theorie. Ob einige besonders pikante Bilder in der im wesentlichen doch für weitere Kreise berechneten Schrift nötig waren? Die Arbeit ist keineswegs „die erste ihrer Art"; s. J. Müller, Das sexuelle Leben der alten Kulturvölker, Leipzig 1902.

Auf Anregung des greisen russischen Gelehrten Prof. Dr. Chwolson hat sich vor einigen Jahren in Breslau ein Komitee gebildet, das aus den Herren L. Cohn, J. Guttmann und M. Braun besteht, um eine vollständige Sammlung und Übersetzung der bisher zu wenig beachteten Erzeugnisse der jüdisch-hellenistischen Literatur zu schaffen. Die Redaktion und Herausgabe der Schriften übernahm der rühmlichst bekannte Philoherausgeber L. Cohn Breslau. Ein Aufruf brachte dank der Munifizenz verschiedener Körperschaften und einzelner Personen sofort die Mittel zunächst für die Herausgabe mehrerer Bände des groß angelegten Sammelwerkes. Mit Recht hat man zunächst den größten Hellenisten, Philo, in Bearbeitung genommen. Als Mitarbeiter des vorliegenden ersten Bandes (**Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur** . . . herausgegeben von Professor Dr. Leopold Cohn. Erster Band: **Die Werke Philos von Alexandrien.** 1. Teil. Breslau 1909. M. u. H. Marcus. ℳ 6,—) treten außer L. Cohn auf B. Badt, J. Cohn und L. Treitel. Für die weiteren Bände sind außerdem gewonnen J. Heinemann, K. Praechter, S. Reiter, P. Wendland. Der erste Band der Werke Philos enthält nach einer bei aller Kürze sehr instruktiven Einleitung des Herausgebers über Philo und seine Werke die Schriften Über die Weltschöpfung, Über Abraham, Über Joseph, Über das Leben Mosis und Über den Dekalog. Als Text ist natürlich der der Cohn-Wendlandschen Philoausgabe zugrunde gelegte. Die Übersetzung ist, nach Stichproben zu urteilen, im allgemeinen als eine gute und zuverlässige zu bezeichnen. Wertvolle Fußnoten erläuternder Art nebst Bemerkungen über das sachliche Verhältnis zu LXX sowie Parallelen zu Lehren und Aussprüchen Philos, insbesondere aus Talmud und Midrasch, sind in verhältnismäßig großer Zahl beigegeben. Möge die neue Übersetzung der Werke des ältesten Bibelerklärers diesen auch in den Kreisen unserer Theologen bekannter machen. Etwas Philonische Weitherzigkeit in der Auffassung des A. T. tut uns heute mehr not als je.

J. Döller-Wien, „**Obnajim**" **Ex. 1, 16** (Bibl. Zeitschr. 1909, S. 255—59) erklärt אָבְנַיִם als „das Dazwischen", „der Spalt". Sinn: die Hebammen sollen bei der Geburtshilfe gleich auf das Geschlecht des Kindes achten, um es sofort zu töten, wenn

es ein Knabe ist. Sarsowskys Nachweis der babylonischen magischen „Gebärsteine" (Hakedem I, 23 f.) ist Verf. entgangen.

Nach P. Rießler-Tübingen, **Zum Deboraliede** (ebendas. S. 260—78) sind ungefähr 70 Prozent des Deboraliedes spätere Zusätze. Der religionsgeschichtlich so wichtige Vers Ri. 5, 20 hieß ursprünglich: Von ihren Wagen herab kämpften sie mit Israel. Dazu sei durch Verwechslung von מִסִּלּוֹת (= Wagen, mit מַזָּלוֹת = Sternbilder) die Glosse eingedrungen „vom Himmel her kämpften die Sterne".

Eine beachtenswerte **Studie zu 1 Chr. 8, 6—9a** (ebendas. S. 279—84) und einen Nachtrag zu **1 Sam. 4, 21** (ebendas. S. 278) schenkt uns J. Schäfers-Merseburg.

F. Horell-Valkenburg weist **Kunstvolle Verwendung des Reimes in Psalm 29,** dem bekannten Gewitterpsalm (Vulg. 28), nach (ebendas. S. 285—89).

N. Peters.

Neues Testament.

Der **Siebente Jahrgang der Biblischen Zeitschrift** (1909) liegt in einem Bande von 447 Seiten vor. Er enthält eine Reihe (etwa 20) längerer Abhandlungen über alt- und neutestamentliche Themata, über die in dieser Zeitschrift jedesmal referiert wird. Außerdem zeichnet er sich durch außerordentlich reichhaltige bibliographische Notizen aus (175 S.). Die Werke sind nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Am Schlusse befindet sich ein Verzeichnis der besprochenen Autoren.

Zum Stammbaum Jesu nach Lukas von Dr. V. Hartl zu St. Florian, II. Schluß, in Bibl. Zeitschr. 1909, S. 290—302. — Hartl hatte im I. Teile (s. Jg. I, 1909, S. 491 dieser Zeitschr.), unter Verwerfung der Erklärungsversuche von Vogt und Pfättisch, Luk. 3, 23 so aufgefaßt, daß αὐτός den Gegensatz zwischen dem zeugnisgebenden Vater (3, 22) und dem durch den Antritt seines Amtes (ἦν ἀρχόμενος) sich selbst bezeugenden Jesus ausdrücke. Im II. Teile führt er weiter aus: Der gen. (ὡσεὶ τριάκοντα ἐτῶν ist direkt mit Ἰησοῦς zu verbinden; das part. ὤν gehört zu υἱός, υἱός zu (Ἰωσήφ und) Ἡλεί. Mit ὡς ἐνομίζετο weist Lukas auf die den Lesern auffällige Differenz zwischen ihm und Mt. in der Genealogie Jesu hin. Man solle nicht die Meinung hegen (wie es wohl geschah), Jesus sei der natürliche Sohn Josephs gewesen. Mt. gebe die Putativahnen (Josephsahnen) an, was von seinem Standpunkte Erbrecht Jesu) richtig war, während er (Lk.) den Stammbaum Mariens, die natürlichen Ahnen angebe. — Die Stelle ist nach Hartl so zu übersetzen: „Und er selbst, Jesus, der etwa 30 Jahre alt war, trat sein Amt an — der öffentlichen Meinung nach ein Sohn des Joseph —, ein Nachkomme des Heli."

Der Besitzer des Blutackers, von P. J. M. Pfättisch O. S. B. in Ettal, in Bibl. Ztschr. 1909, 303—11. — Pf. weist in scharfsinniger Weise nach, daß zwischen den Angaben Mt. 27, 3—10 und Apg. 1, 16—20 keine Widersprüche vorhanden sind, weder in bezug auf den Erwerb des Ackers (Apg. 1, 18 und Mt. 27, 7) noch über die Todesart des Judas, noch über den Grund der Benennung des Ackers als „Blutacker".

Anfang und Ende des Titels „Menschensohn". Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage, von Dr. V. Hartl-St. Florian, in Bibl. Ztschr. 1909, 342—54. — Nach den Synoptikern steht fest, daß Jesus vor Cäsarea Phil. (Mt. 16, 16 f.) sich auch den Aposteln gegenüber niemals als „Christus" bezeichnet hat. Die Gründe dafür sind bekannt. Damit scheinen nun Joh. 1, 49 und 4, 25 ff. in Widerspruch zu stehen, und daraufhin behauptet die „Kritik" die Ungeschichtlichkeit des Joh.-Ev. (trotz Joh. 10, 22). Dagegen zeigt H., daß Joh. 1, 51 den Schlüssel zu 1, 49 gebe. Joh. 1, 51 bezeichne sich Jesus aber nicht als Messias, sondern als den (danielischen) Menschensohn, von dem er nicht

selbst sagte, daß er identisch sei mit dem Messias. Wenn ihn, als den Menschensohn, jedermann mit dem Messias identifiziert, so kann er sich doch dafür nicht auf Jesu Wort berufen. Jesus gebrauchte die Bezeichnung „Menschensohn" aus eminent pädagogischen Gründen (353). Diese Gründe schwanden mit dem Tode Jesu und damit der Gebrauch dieser Bezeichnung. — Was 4, 25 ff. anbetrifft, so bleibt diese Offenbarung an die Samariter den Jüngern unbekannt bis in die Zeit der Organisation der samaritanischen Gemeinden. Die Gründe, weshalb Jesus der Samariterin und ihren Landsleuten gegenüber weniger zurückhaltend sein konnte, sind allgemein bekannt.

Das Matthäusevangelium von Prof. Dr. Pölzl-Wien. (Bibl. Zeitfragen von Nikel u. Rohr, Heft 8 9, 1909, 58 S. ℳ 1,—.) — P. bespricht in populär-wissenschaftlicher Weise die Einleitungsfragen zum Mt.-Evangelium: Lebensverhältnisse des Mt., Anlage und Inhalt des Ev., Zeugnisse für und wider die Echtheit, besonders eingehend die Äußerung des Papias, hebräische Abfassung, Zweck, Abfassungszeit, angebliche Priorität des Markusevangeliums usw.

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus, nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen und kurzen Erklärungen versehen von Dr. P. Beda Grundl, O. S. B., 1907, Huttler, Augsburg. 832 S. mit drei Karten. Gebunden ℳ 1,—. — Diese mit gediegenen kurzen Anmerkungen versehene deutsche Volksausgabe des N. T. ist 1907 in 3. Aufl. (30.—60. Tausend) erschienen (² 1904), ein Beweis, daß das Interesse für das Lesen der Hl. Schrift in weiten Kreisen erfreulich gewachsen ist.

Des Apostels Paulus Brief an die Epheser, übersetzt und erklärt von Prof. Dr. K. J. Müller in Breslau. 1909. Graz u. Wien, Styria, VI u. 123 S. ℳ 2,—.

In einer Einleitung (1—13) bespricht Verf. die hauptsächlichsten (4) Einwände der negativen Kritik gegen die Echtheit des Briefes und widerlegt sie. Darauf bringt er die Zeugnisse der kanonischen und außerkanonischen Tradition für die Echtheit und weist die Kompilationshypothese zurück. Die Interpolation „ἐν Ἐφέσῳ" bedeutet, daß der Brief, der ein Zirkularschreiben an kleinasiatische Gemeinden ist, in Ephesus vorgelesen worden war. Einige nachgewiesene Textfärbungen sind für die Integrität des Textes belanglos. Der Brief beschäftigt sich hauptsächlich mit der kirchlichen Gemeinschaft, speziell den kirchlichen Bürgerrechten und -pflichten der Heidenchristen. Das hebt Verf. überall hervor. Der Übersetzung folgen kurze textkritische Bemerkungen; die Erklärung ist klar und leicht faßlich.

Epitres de Saint Paul, Leçons d'Exégèse von Dr. C. Toussaint, Professeur au Grand Séminaire de la Rochelle. I. Lettres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens. Paris, Beauchesne & Co. 1910. XXIII u. 506 S. Frcs. 5,50. Einer längeren Vorrede, in der Verf. sich insbesondere über exegetische Methode ausspricht, folgt ein ziemlich ausführliches Leben Pauli (89 S.) Der Verf. ist mit der wissenschaftlichen deutschen Paulus-Literatur, besonders der akatholischen, gut bekannt und berücksichtigt sie. — Wenn Übersetzung und Kommentar von fünf paulinischen Briefen, darunter zwei großen, auf 400 Seiten zusammengedrängt sind, so läßt sich denken, daß von einer eingehenden Detailexegese keine Rede sein kann. Verf. gibt nach der Übersetzung der einzelnen Textabschnitte, der eine über Adressaten, Zweck, historische Situation usw. orientierende Einleitung vorangeht, eine freie ausführlichere Darlegung des paulinischen Gedankenganges. Einzelne schwierige Wort- und Sacherklärungen werden in kurzen Anmerkungen erledigt. Das Buch ist praktisch für diejenigen, die in kurzer Zeit einen guten Überblick über den Gedankeninhalt der paulinischen Briefe gewinnen wollen. Die Darstellung ist klar und lebendig.

H. Poggel.

(29. 1. 10.)

Kirchengeschichte.

Nach langer Pause ist wieder ein Band der Weltgeschichte in Charakterbildern erschienen; es ist Gustav Schnürers **Bonifatius**, mit dem Untertitel Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum. (Kirchheim. 110 S. M 1. Wie es der Aufgabe des Sammelwerkes entspricht, gruppiert Schnürer um die Person des Bonifatius die Ereignisse der Zeitgeschichte. Wie bei seinem Franz v. Assisi, ist ihm dies trefflich gelungen. Der Verfasser macht sich die Meinung Levisons zu eigen, daß der Papst, indem er für Winfried den Namen Bonifatius auswählte, zu einem der in jenen Tagen in Rom gefeierten Heiligen griff. Das zuerst diesen Namen tragende Schriftstück ist nämlich am 15. Mai ausgestellt, am 14. Mai aber wird das Fest des Martyrers Bonifatius gefeiert. Das Buch sei allen Gebildeten aufs beste empfohlen. Neunundfünfzig wohlgelungene Abbildungen erhöhen den Reiz der Lektüre.

Unter dem Titel **La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome** behandelt Ch. Guignebert in ausführlichster Weise diese beiden Punkte. (Paris, 6 Fr. Unter Benutzung der weitschichtigen Literatur prüft er alle einschlägigen Quellenzeugnisse. Er glaubt fast auf alle Fragestellungen eine verneinende Antwort geben zu sollen. Er leugnet durchaus, daß Christus dem hl. Petrus den Primat übertragen habe (S. 11—77; weiterhin, daß sein Primat im apostolischen Zeitalter anerkannt sei (S. 78—103). Er erklärt es für unmöglich, daß Petrus nach Rom gekommen sei, um dort eine Gemeinde zu gründen; für unmöglich, daß er vor dem J. 63, wo Paulus aus der Geschichte verschwinde, dort erschienen sei; für unmöglich, daß er die römische Kirche fünfundzwanzig Jahre lang geleitet habe (104—202; die Erzählung von seiner dortigen Begegnung mit Simon Magus sei nicht haltbar (203—258). Möglich bliebe nur ein sehr kurzer Aufenthalt nach der Beendigung des Prozesses Pauli, ein Aufenthalt, dem der Martertod ein Ende gemacht hätte. Aber auch diese Annahme sei in allen Punkten schwach begründet (259—364). Den Martertod Petri in Rom gibt auch Harnack unumwunden zu. Ob Petrus gerade fünfundzwanzig Jahre die römische Kirche geleitet, ist nicht sicher zu entscheiden. Die Erzählung von der Begegnung Petri mit Simon Magus in Rom ist unhaltbar. Sind auch die Resultate Guignebert im wesentlichen als den Tatsachen widersprechend abzulehnen, so kann doch der Kirchenhistoriker aus seinem Buche manchen Nutzen ziehen.

Ein seltener buchhändlerischer Erfolg ist dem **Lehrbuche der Kirchengeschichte** von J. Marx beschieden. Innerhalb fünf Jahre hat es bereits die vierte Auflage erlebt. (Trier, Paulinus-Druckerei, 1908. XIV u. 920 S. M 9.) Seine Brauchbarkeit ist in der neuen Auflage noch erhöht, und es wird vielen als Führer durch die Kirchengeschichte gute Dienste leisten. Aber auch wer sich an ein anderes Lehrbuch hält, wird in ihm eine Reihe zusammenfassender schöner Ausführungen und viele Einzelheiten mit Freuden begrüßen. Auf Anregung der Rezensenten hat Marx bereits in der zweiten Doppelauflage die Literaturangaben mannigfach ergänzt. Doch vermißt Unterzeichneter für das Mittelalter noch manche ihm notwendig erscheinende Literaturangabe.

Nachdem Innocenz III. als erster Papst im J. 1199 für einige Länder des Abendlandes eine Kreuzzugssteuer in Höhe eines Vierzigsten, das vierte Laterankonzil im J. 1215 auf drei Jahre eine allgemeine Kreuzzugssteuer in Höhe eines Zwanzigsten von den Einkünften der Geistlichen ausgeschrieben hatte, wurde sie immer häufiger erhoben, und bildete sich als Norm für dieselbe allmählich der zehnte Teil, der Zehnt, aus. In der Folge wurde diese Steuer auch für andere kirchliche Zwecke, „pro oneribus ecclesiae Romanae", gefordert. Späterhin gewährten die Päpste auch den weltlichen Fürsten zu kirchlichen Zwecken oder zu Zwecken, welche mit jenen in Zusammenhang standen,

solche Kirchenzehnten. **Die päpstlichen Zehnten aus Deutschland,** welche im Zeitalter des avignonesischen Papsttums und während des großen Schismas erhoben wurden, hat E. Hennig zum Gegenstande einer Monographie gemacht. (Halle a. S. XII u. 91 S. 2,80 M.) Er behandelt zunächst die Kurialzehnten, dann die Reichs- und Territorialzehnten. Im Anhang gibt er als Muster einer Zehnturkunde die Bulle Bonifatius' IX. vom 28. Nov. 1390 und drei Zehntentabellen. Gerade für die Frage der päpstlichen Zehnten des 14. Jahrhunderts sind reichliches gedrucktes urkundliches Material und treffliche Vorarbeiten vorhanden. Darauf aufbauend entwirft uns Hennig ein anschauliches Bild von den päpstlichen Zehnten aus Deutschland während des oben genannten Zeitraumes. Der Ertrag mancher Steuern mußte allerdings infolge des noch lückenhaften Materials ganz oder teilweise unbestimmt bleiben. Die Entwicklung der Reichs- und Territorialzehnten nahm dadurch eine bedeutsame Wendung, daß der Papst Paul II. dem Grafen Eberhard V. im Bart von Württemberg im J. 1469 das „ius decimandi" verlieh und der deutsche Reichstag vom J. 1495 in dem „gemeinen Pfennig" eine allgemeine, auch die Geistlichkeit treffende, Reichssteuer schuf.

Th. Paas bietet eine Darstellung des **Cellitinnenklosters zur hl. Maria in der Kupfergasse zu Köln** in seiner geschichtlichen Entwicklung. (Bachem, VIII u. 156 S. M 1,50.) Wie er im Vorwort bemerkt, hat bei der Lückenhaftigkeit des im Klosterarchiv aufbewahrten Materials erst H. Keussens historische Topographie der Stadt Köln ihm die Lösung der Aufgabe ermöglicht. Er will eine populäre Darstellung, aber auf wissenschaftlicher Grundlage, bieten, und dies ist ihm sehr gut gelungen. Das heutige Kloster ist aus fünf Beginenniederlassungen hervorgegangen, welche bis in das Ende des 13., den Anfang und die Mitte des 14. Jahrhunderts zurückreichen. Dieselben nahmen um das Jahr 1500 die Augustinerregel und die Konstitutionen der Cellitinnen an und wurden so zu eigentlichen Cellitinnenklöstern. Pflege der Kranken war, wie bei den Cellitinnen, von jetzt an die Hauptaufgabe sämtlicher Klöster. Eines derselben wurde im J. 1802, die anderen drei in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts aufgehoben. Der fünfte Beginenkonvent hatte sich bereits zu Ende des 15. Jahrhunderts mit einem der neuen Cellitinnenklöster vereinigt. Die Schwestern der beiden Klöster zur Zelle und zur Hl. Dreifaltigkeit siedelten in das im J. 1798 aufgehobene Karmelitessenkloster zur hl. Maria in der Kupfergasse über und leben seitdem unter neuen Statuten ihrem früheren Berufe. Von dem Hause in der Kupfergasse sind im Laufe des 19. und am Anfang dieses Jahrhunderts neunzehn Filialen ausgegangen. Das Buch bietet viele, namentlich die Stadt Köln betreffende, interessante Einzelheiten. Als Anhang sind ihm zwölf Urkunden beigegeben. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Irenaeus adv. haer. III, 3, 2 — immer noch crux interpretum? so lautet die Überschrift eines sehr beachtenswerten Beitrages zur Erklärung dieser jüngst viel umstrittenen Stelle von Jos. Stiglmayr S. I. (Feldkirch) im „Katholik" 1909, II, 401 f., der von der relativen Anknüpfung in qua ausgeht und unter der Voraussetzung, daß der Relativsatz in qua semper sich auf ad hanc enim ecclesiam (= römische Kirche) beziehen müsse, die bisher vielfach beliebte Übersetzung des schwierigen in qua = ἐν ᾗ mit „in Verbindung mit welcher" (nämlich der römischen Kirche) als zu hart beanstanden, dagegen er nach Analogie vieler Stellen des N. T. (Matth. 28, 19 *baptizantes eis τὸ ὄνομα* = in nomine; ähnlich Röm. 6, 13; 1. Kor. 1, 13. 15; Gal. 3, 27; 2, 19; Röm. 8, 18; Hebr. 7, 14) die Vermutung aussprechen möchte, daß dem in qua im griechischen Originaltexte nicht ἐν ᾗ, sondern εἰς ἥν entsprochen habe. Da-

durch würde eine „prägnante und doch in keiner Weise zu beanstandende Fassung des Gedankens" gewonnen unter Ausschluß jeglichen gewaltsamen und außergewöhnlichen Übersetzungsverfahrens, weil τηρεῖν τι ἐξ τι heißt „bewahren in Gemäßheit mit, im Einklang mit", so daß die berühmte Stelle also zu übersetzen wäre: „Mit dieser Kirche (in Rom) muß wegen ihres höheren Vorrangs jede Kirche, d. h. die allerorts lebenden Gläubigen übereinstimmen, im Einklang mit welcher römischen Kirche von den allerorts lebenden (Gläubigen) immer die von den Aposteln stammende Überlieferung bewahrt worden ist." — Zur Stütze seiner These in qua = ἐξ ἧν stellt St. sieben Zitate aus den uns erhaltenen Originalfragmenten aus adv. haer. mit den entsprechenden lateinischen Texten zusammen, wobei sich herausstellt, daß überall dem griechischen ἐξ τι in der lateinischen Übersetzung ein in mit dem Ablativ entspricht! — Auf diese Weise, so meint St. mit Recht, scheidet die von Morin angenommene Dittographie des qui sunt undique fideles von selber aus, der vorhandene Text bleibt, was bei textkritischen Untersuchungen die erste Forderung ist, unberührt, und der Gedankengang entwickelt sich in einer übersichtlich geordneten Kette (vgl. Theol. u. Gl. I (1909) 399 ff. u. 667 ff.).

Archambault, Georges, directeur à l'école Fénelon, **Justin dialogue avec Tryphon**, texte grec, traduction française, 2 vol. Paris, A. Picard 1909. fr. 7,—. Diese neue Ausgabe der besten unter den altchristlichen Apologien, die gegen das Judentum gerichtet sind, gehört zu der seit einigen Jahren von Hippolyte Hemmer und Paul Lejay begonnenen und erfreulich fortschreitenden Sammlung: Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, wovon bereits zwölf Bändchen erschienen sind. — In der Einleitung bespricht A. die bisherigen Ausgaben des Dialogs, dann eingehend die beiden einzigen diese justinische Schrift enthaltenen Handschriften in der Pariser Nationalbibliothek und einer englischen Privatbibliothek zu Cheltenham, wovon indes allein die Pariser vom J. 1364, die wahrscheinlich morgenländischen Ursprungs ist, eigentlichen Wert besitzt (vgl. Theol. u. Gl. I (1909) 158). Ausgiebiger werden dann erörtert die Verwendung dieses Dialogs in der altkirchlichen Literatur (bei Tertullian, Irenäus, Tatian, Hieronymus und Eusebius, Joh. von Damaskus und Photius), sowie die Fragen nach Authentizität und Integrität, Ort und Zeit der Abfassung, Disposition und Stil desselben. Alsdann folgt der griechische Originaltext mit nebenstehender, soweit wir zu urteilen vermögen, vortrefflicher franz. Übersetzung, aufs reichhaltigste mit Fußnoten teils textkritischen, teils erklärenden Inhalts versehen unter steter Angabe der sei es wörtlich, sei es andeutungsweise im Dialog verwendeten Bibelstellen (bei wörtlichen Zitaten sind Kapitel und Vers der Regel nach im Texte selbst angegeben) oder Stellen aus den älteren christlichen Schriften. Dabei ist die neuere Literatur berücksichtigt, sowohl was Textkritik und Varianten, als Inhaltserklärungen angeht. Die wertvolle Arbeit ist mit Dank zu begrüßen.

Schermann, Theod. Dr., Privatdozent a. d. Universität München, **Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet** im I. Klemensbriefe (Leipzig, Hinrichs 1909. IV u. 64 S.). — Eine Abhandlung, die „von einem religionsgeschichtlichen Interesse angeregt worden ist" und an die mancherlei Untersuchungen anknüpft, die in letzter Zeit über Form und Inhalt der in klassischen Schriften sich findenden heidnischen Gebete, sowie über die in den sogenannten Zauberpapyri enthaltenen Beschwörungsformeln angestellt sind, worin manche Forscher heidnische Kultgebete finden wollen. Zunächst zählt Sch. eine Reihe von solchen griechischen Zauberpapyri an Gottheiten auf, die mit den Gebeten des I. Klemensbriefes inhaltlich verwandt sind und sich in hymnenartigen Schilderungen der Schöpfung und Erhaltung, sowie der Schönheit des Kosmos ergehen und sich in der Stoa, bei Seneka und in römischen Dichtungen finden, um dann den Einzelvergleich jener Gebete mit denen des Klemensbriefes nach systema-

tischen Gesichtspunkten anzustellen, wie: allgemeinste Epitheta Gottes (δεσπότης, κύριος, δημιουργός, παντοκράτωρ, βασιλεύς, ἅγιος, ὕψιστος, εὐεργέτης, δυνατός, σωτήρ, ἀόρατος, κτίστης usw.) oder Schilderung einzelner Teile der Schöpfung und ihre Ordnungsmäßigkeit (Himmel, Sonne, Mond und Gestirne, Wechsel von Tag und Nacht und der Jahreszeiten, Erschaffung des Menschen nach Leib und Seele) oder die im Gemeindegebet ausgesprochenen Formen des Bittgebetes (σῶσον, ἐλέησον, ῥῦσαι, κάθαρον usw. oder Aufzählung der verliehenen oder erbetenen Gnaden (ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, γνῶσις, δικαιοσύνη, ἀλήθεια, πίστις, εἰρήνη, Erbarmen Gottes, Offenbarung durch Christus) oder endlich Wundertaten bei Führung des israelitischen Volkes. Sch. zieht aus der Untersuchung als Fazit: Das älteste christliche Gemeindegebet im I. Klemensbriefe scheint angesichts der verwandten heidnischen und jüdischen Gebetsdenkmäler inhaltlich und formell an Originalität zu verlieren, erscheint vielmehr als Glied eines Typus von Lob-, Dank- und Bittgebeten an die Gottheit, dem wir gleichmäßig in den Gebeten der Zauberpapyri, des A. T. und bei Philo begegnen. Indes dürfte eine Abhängigkeit von heidnisch-ägyptischen Quellen für den Römer Klemens ausgeschlossen sein. „Der wesentliche Unterschied zu den außerchristlichen Gebetsreihen liegt darin, daß bei Klemens dem einen lebendigen und zwar durch Christus geoffenbarten Gotte die Lobpreisungen und Bitten gelten, durch welchen auch die Gaben verliehen werden."

Elter, A., **Prolegomena zu Minucius Felix** (Separatabdruck aus dem Programm der Universität Bonn zum 27. Januar 1909, Bonn, Georgi, 63 S.), ursprünglich ein gehaltener Vortrag, dem eine ausführliche Darstellung demnächst folgen soll, nach den hier gegebenen Andeutungen bestimmt, eine radikale Änderung der bisherigen Auffassung über Zweck und Inhalt des bekannten schönen Dialoges „Octavius" herbeizuführen. Nach E. ist dieser, wie eine eingehende Analyse schon der wirklich „historischen" Einleitung beweisen soll, gar keine Apologie des Christentums und nicht für Heiden bestimmt, sondern eine aus Anlaß des Ablebens des Octavius zu seinem ehrenden Andenken geschriebene Gedächtnisschrift, zugleich eine Trostschrift für seine Hinterbliebenen, die aber schon Christen sind und in Afrika leben. Da auch die ganze Atmosphäre, in welcher der Octavius geschrieben ist, auf eine Zeit der Toleranz und des Friedens, keineswegs der Verfolgung und des Kampfes hindeutet, so wird auch eine viel spätere Datierung, als bisher allgemein üblich war, notwendig sein. — Man darf auf die in Aussicht gestellte ausführlichere Schrift E.s mit Recht gespannt sein.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Aus der Feder des (am 14. Juli 1909 zu Storrington gestorbenen) früheren Jesuiten Georg Tyrrell, des geistigen Hauptes der englischen Modernisten stammt das umfangreiche Buch **Zwischen Scylla und Charybdis** oder die alte und neue Theologie, von Emil Wolf übersetzt. (Jena, Diederichs. ℳ 7,50.) Man kann es bezeichnen als das „Glaubensbekenntnis" der letzten Jahre dieses Mannes von geradezu tragischer Entwicklung. Er war zuerst Protestant, wurde Katholik, Priester, Jesuit und geriet dann auf den Weg schärfster Opposition wider die Kirche, bis er am Rand des Grabes anscheinend einzulenken versuchte. Die Schriften seiner letzten Lebensperiode sind, im Gegensatz zu seinen früheren, die nur der religiösen Verinnerlichung dienten, von herber Kampfesstimmung beseelt. Auch die vorliegende. Sie bietet im wesentlichen das, was ihr Untertitel ankündigt, eine zwar immer geistvolle, aber auch ganz in modernistischen Ideen sich bewegende Darlegung der Unterschiede zwischen „alter und neuer Theologie", und vertritt die Auffassung, daß nicht die Modernisten, sondern „Pius X. der Schöpfer des Modernismus" sei. Die aus verschiedenen Zeitschriften gesammelten Aufsätze suchen

nun einen **Mittelweg** und behandeln: „Gedanken über die kath. Religion, Les Grandi. Lex Credendi (ein Thema, über das T. früher zwei selbständige Bände veröffentlicht hatte, Semper eadem, Mysterien — eine Lebensnotwendigkeit. Pragmatismus, Rechte und Grenzen der Theologie, Prophetische Geschichte, Geist der Gesamtheit, Offenbarung", „Theologismus", „Vom Himmel oder von den Menschen?" — Die Darstellungsweise T.s ist ideenreich, aber schwerfällig, die Übersetzung Wolfs gibt sie gut wieder. Zur vorliegenden Ausgabe schrieb der mit Deutschland vertraute Autor selbst das Geleitwort, in dem er sagt: „Wie die Dinge gegenwärtig liegen, ist das Leben und daher auch die Literatur des Modernismus außerhalb Deutschlands zu suchen. In dieser Tatsache liegt die Rechtfertigung dieser Übersetzung".

Der gleiche Verlag hat die Streitschrift des Sozialisten Giuseppe Prezzolini, **Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus** (1909, .// 6) in deutscher Übersetzung von O. Ekkehard herausgegeben. Im Original trägt sie den Titel „il Cattolicismo rosso", ist in der deutschen Ausgabe aber teils gekürzt, teils erläutert, namentlich in bezug auf die italienischen Verhältnisse und Ereignisse. Es ist eine Reformschrift mit viel „wissenschaftlichem Apparat" — die Anmerkungen und Belege füllen nicht weniger als vierzig Seiten, — und viel scharfer Kritik, regelrecht eine Programmschrift und eine Geschichte des Modernismus, die in vier Teilen behandelt: „1. Warum der Katholizismus eine Reform nötig hat, 2. Reform der Lehre, 3. Reform der Geschichte, 4. Reform der Autorität." Insbesondere der erste Teil ist von beißender Schärfe in der Charakteristik angeblicher Mißstände in der Kirche, voll harter Anklagen und Übertreibungen nach allen Seiten hin. Unter die „Vorläufer der Reform" wird hier wieder einmal zu Unrecht der englische Kardinal Newman (74 ff., 130 ff.) gerechnet. Um diese Fabel endlich zu beseitigen, sollte doch die denkwürdige Rede mehr berücksichtigt werden, die N. bei Überreichung des Kardinalbillets im Mai 1880 zu Rom hielt und die dann sofort, etwa 2000 Worte, an die „Times" nach London telegraphiert wurde: „Der Liberalismus in der Religion." (S. „Civiltà Cattolica," 1908, Nr. 1384, S. 446.) — Dieser „rote Katholizismus" Prezzolinis hat mit demjenigen N.s nichts gemein, hat aber auch überhaupt kein Anrecht mehr auf den Namen „Katholizismus."

In drei größeren Zyklen von Konferenzvorträgen, mit dem Rüstzeug gründlicher philosophischer Durchbildung versehen, führt der französische Apologet G. de Pascal das katholische Lehrsystem vor: **„Le Christianisme, exposé apologétique"** (Paris, Lethielleux); zunächst „la Vérité de la Religion", die Praeambula fidei; sodann „les Vérités de la Religion," die Sätze des Credo in apologetischer Entfaltung; schließlich „les lois de la Religion", eine apologetische Moral. Jene Klarheit und Eleganz der Darstellung, wie sie den französischen Konferenzredner meistens auszeichnet, vereint sich hier mit solider Darlegung der Argumente und einleuchtender Widerlegung der Einwände. P. steht auf den starken Schultern der großen Apologeten Frankreichs, hat aber seine Themata überall selbsttätig verarbeitet.

Über die Anfänge der Religion handelt eine Studie des General-Superiors der Väter vom Hl. Geist, Msgr. le Roy, **La Religion des Primitifs** (Paris, Beauchesne). Sie liefert am Beispiel der Bantuneger den Nachweis dafür, daß Religion auch in den primitivsten Urformen des Menschen nicht erst langsam wird, sondern bereits mit seiner Existenz vorhanden ist. Dafür werden zahlreiche Beweise erbracht. — **Die Religionen der Naturvölker** schildert in kurzer Übersicht ein Schriftchen von Prof. Achelis (in der Sammlung Göschen. *M* 0,80). Bei dem Literatur-Verzeichnis hätten die religionsgeschichtlichen Untersuchungen † Bischofs Schneider (Münster, Aschendorff) Berücksichtigung finden dürfen.

Zur Populär-Apologetik sind zu zählen die kleinen Essays **Der religiöse Mensch im Urteil der Welt** von P. Hieronymus Wilms O. Pr., (Herder 1909), geschöpft aus reicher Kenntnis der modernen Auffassungen vom „Religiösesein", und belebt durch geschickte Verwertung moderner Literatur. Ansgar Albings **Harmonien und Disharmonien der Seele** (12°. 306 S., geb. ℳ 2,50. Regensburg 1909) sind geistvolle Reflexionen aus dem religiösen Leben der neuen Zeit, deren Schattenseiten der Verf. hier ebenso freimütig und schonungslos aufdeckt, wie in seinen früheren Bändchen **Religion in Salon und Welt**, und **Nimm und lies;** sie sind namentlich den höheren Gesellschaftskreisen zugedacht. Die **Schutz- und Trutzwaffen** im Kampf gegen Unglauben und Irrglauben des † P. Peter Nilkes S. I. haben bereits in mehreren Auflagen der beiden ersten Hefte sich erprobt; ein neues drittes Heft hat den gleichen Wert wie die vorhergehenden. (Kevelaer, Butzon u. Bercker. ℳ 0,60). Es behandelt kurz und schlagend die Einwände über Papsttum, Kirche u. Konfession, Klerus und Laien, Lehramt, Erlösung, Sakramente, Heilige. Auch der 40. Jahrg. der **Bonifatius-Broschüren** (Paderborn 1909) enthält popul. Erörterungen über brennende Fragen, wie „Ehe, Zeitgeist, Erziehung" usw.; ebenfalls einige religionsgeschichtliche Abhandlungen.

Eine Konversionsschrift veröffentlicht unter dem etwas harten Titel **Vom Teufel zu Gott** der Franzose Adolf Retté; er schildert darin seinen Bekehrungsweg vom radikalsten Atheismus zum Gottesglauben und dann zum Katholizismus. Das Büchlein (Essen, Fredebeul. 1909) ist mit dem Feuer des Franzosen geschrieben und ähnelt den Konversionsberichten Huysmanns und Coppées; letzterer schrieb ihm ein liebenswürdiges Geleitwort. Unserem Geschmack sagt diese Art von Bekehrungsschriften nicht zu.

Münster i. W. Dr. Adolf Donders.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Über **Petrus Martinez von Osma und der Ablaß** handelt A. Paulus, der rührige Forscher auf dem Ablaßgebiete, in der Zeitschrift für kath. Theologie 1909, 599–608. Er verteidigt seine schon früher gegen Lehmkuhl S. I. verfochtene Ansicht, daß Petrus von Osma, Prof. in Salamanka † 1480, nicht deshalb zensuriert wurde, weil er den Ablaß für die Verstorbenen leugnete und daß man sich deshalb auch nicht für einen solchen Ablaß auf die gegen Petrus gerichtete Bulle von 1479 berufen könne, sondern daß vielmehr Petrus den Satz aufgestellt habe, quod papa non potest indulgere alicui vivo (nicht viro, welches Schreibfehler und im Denzinger zu verbessern ist) poenam purgatorii. Es handelt sich also einzig um den Ablaß für Lebende, sofern er Geltung bei Gott, fürs Jenseits, hat und Strafen betrifft, die dereinst im Fegfeuer abzubüßen sein würden, wenn der Ablaß nicht erteilt wird. Das geht unwiderleglich aus einem „Quodlibetum" des Petrus hervor, das in einer Historia de los heterodoxos espanoles I (Madrid 1880) 785–792 von M. M. Pelayo veröffentlicht hat. Man darf sich aber für den Ablaß für die Verstorbenen berufen auf die Bulle des P. Sixtus IV. vom 27. Nov. 1477, in welcher gesagt wird, daß ein solcher Ablaß per modum suffragii, also als Fürbitte, den Verstorbenen zugewendet werden kann. Vgl. Ztsch. f. k. Theol. 1900, 255.

In der Revue d'histoire ecclésiastique 1909, Nr. 2 zeigt de Ghelinck S. I. an dem Traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques (ses sources, ses copistes) die Art der „Sententiarier", ihre Schriften durch Benutzung der überlieferten Texte nach derselben Schablone herzustellen. Der Aufsatz hat mehr literarhistorischen als dogmatischen Wert. Ähnlich ebenda ein Aufsatz über die Frage: La Summa sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint Victor? von

P. Claeys Bonnart S. I. p. 275—89). Verf. kommt gestützt auf innere Gründe zu einem negativen Resultate: Il nous a paru qu'en poussant cette étude dans détail, plus qu'on l'a fait généralement, on se voit amené à une solution négative. Vgl. dasselbe Resultat in Theol. u. Glaube I (1909) 841.

Narratiuncula de indulgentia Portiunculae aus einem „Compendium theologiae pauperis" vom Franziskaner Joh. Rigaudi veröffentlicht P. Kruitwagen O. F. M. im Archivum Franciscanum historicum 1909, 407—11. Der Verfasser kommt zu dem Urteile: ex narratione quam supra protulimus, quaestionem hodie in utramque partem acriter agitatam de veritate Indulgentiae S. Mariae de Portiuncula in controversia omnino relinqui, nullumque ex ea argumentum sive pro sive contra posse afferri.

Der christliche Vorsehungsglaube und das moderne Weltbild behandelt Th. Steinmann, Dozent in Gnadenfeld, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von A. Hilgenfeld 1909, S. 1—32. Der Verfasser ist zwar der Meinung, daß die altüberlieferte Auffassung von Gottes Vorsehung durch das moderne Weltbild zerstört sei. Die lange Entwicklung der Welt, die weiten Räume, der mangelnde Zweckwille in tausend Versuchen der Natur, etwas zu erreichen usw., schließe die alte anthropopathische Auffassung der Vorsehung aus. Dennoch verteidigt er den Kern des christlichen Vorsehungsglaubens sowohl vom bestimmten Ziel des Weltdaseins: persönlich sittliches Leben zu beherbergen als auch von der Bewirkung dieses Zieles durch den Willen Gottes. Er anerkennt das Sinn- und Zweckvolle sowohl in vielem Geschehen der Natur wie des Geistes, der äußeren Tatsachen wie der inneren Erfahrung.

In den protestantischen „Studien und Kritiken" 1909, 402—447 findet sich eine Abhandlung v. H. Strathmann über **Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt.** Der Bußprozeß führt nach Calvin vom Glauben an das Gesetz zum Erschrecken des Gewissens. Daran schließt sich die eigentliche Buße, die sittliche Erneuerung zur Herstellung der Imago Dei in uns. Calvin betont hier sehr energisch die innere und äußere Askese (mortificatio interior und externa), deren positive Seite die Belebung ist. Diese zeigt sich in der werktätigen Liebe Gottes und des Nächsten. Dieser Erneuerungsprozeß muß wegen der dem Menschen innewohnenden Sündenneigung das ganze Leben fortdauern. Der Wille ist aber in dieser Erneuerung determiniert (simpliciter velle hominis est, male velle naturae est, bene velle gratiae est). Motiviert wird die Buße durch die Furcht vor Gott dem Herrn, durch den Gehorsam gegen den Vater, durch die Dankbarkeit und durch die Betrachtung des ewigen Lebens. In dem letzten Punkt wird bemerkt, daß Calvin aber nicht den kathol. Lohngedanken einführe. Aber der Gerechtfertigte könne doch an seinen guten Werken die Sicherheit seines Heiles nachträglich verifizieren. Man sieht aus dem Ganzen, daß Calvin, obschon Apologet der reinen sola fides-Theorie, doch mit seiner strengen Werkforderung dem katholischen Dogma näher steht als Luther, und daß man ihm die gefürchtete „iustitia inhaerens" andichten und seine Ethik „mönchisch" nennen konnte.

Friedrich Spitta, Prof. in Straßburg, veröffentlicht eine Studie über **Jesus und die Heidenmission** (Gießen, VIII u. 116 S., ℳ 3,50), in der er von der landläufigen Ansicht der Protestanten, die Heidenmission habe gar nicht in Jesu Blickfeld gelegen, erst Paulus habe sie aufgebracht, weit abweicht und im Gegensatz z. B. zu Harnack erklärt, daß Jesus selbst der erste Heidenmissionar gewesen sei. Er sei auf seinen Zügen, die sich oft auch an der Grenze Kanaans bewegten, verhältnismäßig oft mit Heiden zusammengetroffen, zudem sei das Judentum in Palästina überall mit Heiden vermischt gewesen. Jesus habe selbst einen Stab von Jüngern vorgebildet, welche den Charakter der reinen Innerlichkeit seiner Lehre besonders gut erfaßt hätten,

und wie er die Urapostel an die Juden, so habe er diese an die Heiden gesandt. Ein solcher Jünger sei z. B. Barnabas, der dann auch vor Paulus als Heidenapostel zu feiern sei, da er in direktem Anschluß an Jesus die Praxis des Meisters in größerem Maßstabe fortgesetzt habe. Auch das vierte Evangelium zieht Spitta zum Beweise heran, da es nach ihm „auf uraltem Material beruht wie die Synoptiker" und „für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu unumgänglich notwendig ist." Soweit wird man dem Verf. freudig zustimmen und seine positiven, reichen und geistvollen Bemerkungen über das Problem gern buchen. Aber Spitta zeigt sich in einem anderen Punkte fast überkritisch, er lehnt die Echtheit des Missionsbefehls (Matth. 28, 19) ab, und doch müßte er geneigt sein, zu schließen, daß Jesus die von ihm geübte Heidenmission am Ende seines Lebens auch der Gesamtjüngerschaft formell empfohlen habe. Auch die in den beiden ersten Evangelien zerstreut zu findenden Anklänge an die Heidenmission werden durch überscharfe Kritik abgetan. Immerhin ist es im ganzen ein positives Resultat, das Spitta bietet und das die Lektüre seiner Schrift auch für den katholischen Theologen fruchtbar macht. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Nur mit tiefer Wehmut kann ich die zweite Auflage der „zeitgemäßen Erörterungen" anzeigen, die unser hochseliger Bischof Dr. Wilhelm Schneider erstmals 1900 unter dem Titel **Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit** erscheinen ließ. Das mit formvollendeter Diktion geschriebene Buch ist eine geistreiche und machtvolle Verteidigung der Notwendigkeit der Religion gegen alle Versuche, das Wesen der Sittlichkeit ohne religiöse Fundamentierung zu erklären und für den Ursprung der Sittlichkeit den Hinweis auf die Religion auszuschalten. Es bespricht im einzelnen die verschiedenen Sittlichkeitsideale, die eine glaubenslose Sittenwissenschaft aufgestellt hat, um dem Notschrei der theoretischen wie der praktischen Vernunft nach einem höchsten und letzten Gradmesser des ethischen Lebens zu genügen. Dahin gehören das „Menschheitswohl", die „Erhöhung des Typus Mensch", der „Kulturfortschritt", der „Weltprozeß" und das „Selbstinteresse". Auch die verschiedenen Arten, den Sittlichkeitsursprung ohne Religion zu erklären, werden eingehend untersucht, so die Theorie, die die Sittlichkeit als Niederschlag geschichtlich-gesellschaftlicher Erfahrungen zu begreifen sucht, die Mutmaßungen Spencers und anderer Darwinianer u. s. f. An die Ablehnung der modernen religionsfeindlichen Sittenlehre schließt sich der positive Aufbau. Hier zeigt uns der Verfasser, wie Religion und Sittlichkeit innerlich miteinander verkettet sind und wie die sittliche Anlage sich nur als göttliche Mitgift verstehen läßt. Nach einer Widerlegung der Haupteinwendungen gegen die religiöse Moral („Fremdgesetzlichkeit", „Lohnsucht", „Kulturscheu" usw. klingt das schöne Buch in einem markigen und siegesgewissen Schlußworte aus. Die neue Auflage weist einige unwesentliche Änderungen und kleine Zusätze auf; die letzteren beziehen sich namentlich auf das dritte Kapitel, das die Bestrebungen und Gründungen zur Einführung der religionslosen Sittlichkeit ins Leben behandelt. Mit dieser Arbeit hatte der gelehrte und feinsinnige Bischof Schneider s. Z. (1900) das Amt als Professor der Moraltheologie beschlossen. Unmittelbar vor dem Abschluß der Drucklegung der zweiten Auflage (1909) hat er den Bischofsstab in die Hände des ewigen Hirten der Kirche zurückgegeben. Möge das in diesem Buche niedergelegte Lehr- und Hirtenwort in großer, sturmbewegter Zeit nicht ungehört und unbeachtet verhallen. Es sind unschätzbare Ewigkeitswerte, die in dem gewaltigen Ringen der beiden Lebensauffassungen auf dem Spiele stehen! Unsere Arbeit gilt der Gesundung und Gesundheit des gesamten Kulturlebens ebensosehr wie der Ausfüllung der Seligkeitssehnsucht, die

in jedes Menschen Herz wohnt. Das Buch ist bei Schöningh (Paderborn, ℳ 10,—) erschienen.

Das Paderborner Kapitularvikariat veröffentlicht soeben (Amtl. Kirchenblatt f. d. Diözese Paderborn 1910, Stück 2) das Hirtenschreiben, das der verstorbene Bischof Dr. Wilhelm Schneider für die diesjährige Fastenzeit bereits fertig gestellt hatte und das man nach seinem Tode († 31. August 1909) unter seinen Papieren fand. Wir haben früher schon in dieser Zeitschrift I (1909) 231 darauf hingewiesen, daß die Hirtenbriefe des Bischofes Schneider auch außerhalb der eigenen Diözese wegen ihres gediegenen theologischen Gehaltes und ihrer edlen Form und glänzenden Sprache beachtet und hochgeschätzt sind. Dieser letzte Hirtenbrief Schneiders behandelt das **Gebet**, sein Wesen, seine Notwendigkeit und Würde, und die rechte Art zu beten. Man sieht aus den herrlichen Ausführungen von neuem, wie tiefinnerlich Bischof Schneider die theologia mentis und die theologia cordis in sich aufgenommen hatte. Seine Hirtenbriefe verdienen es wahrlich, in einer Sammlung vereinigt und damit weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden. Das würde ein kostbarer und herzerquickender Beitrag zur ethischen und aszetischen Literatur des anfangenden 20. Jahrhunderts werden.

Emil Springer S. I. bietet in dem Büchlein **Eine Freudenbotschaft für alle Katholiken** (Paderborn, Bonifaciusdruckerei, 50 ₰) den Wortlaut und eine Erklärung des bekannten Dekretes von 1905 über die öftere und tägliche hl. Kommunion. Einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Empfanges der hl. Kommunion schickt er voran. Genau genommen, kann man nicht von einem „päpstlichen" Dekrete reden, sondern nur von einer durch den Papst approbierten und veröffentlichten Kongregationsentscheidung. Das Thema selbst sollte aus den Pastoralkonferenzen des Klerus nicht verschwinden. Die Sache ist zu wichtig. Vgl. auch unsere Bemerkungen in dieser Zeitschrift I (1909) 406.

Das von Dantes Munerati S. S. herausgegebene **Promptuarium pro ordinandis et confessariis examinandis** (Rom, Schola Typ. Salesiana; Lir. 1,50) ist eine Art Katechismus für die Prüfung der Ordinanden und Beichtväter. Das Buch enthält Fragen und kurze Antworten („pro ordinandis" de ordine in genere, de tonsura, de ordinibus minoribus und maioribus, sowie („pro confessariis" de poenitentia, de actibus humanis, de conscientia, de peccatis, de censuris, de libris prohibitis, de restitutione, de contractibus und de matrimonio. Durch Auslassung der Fragen hätte man Raum sparen können; Ordinanden sind keine Kinder; auch die Beichtväter nicht. Überhaupt sagt uns diese Art, den Stoff der in Betracht kommenden Examina zu beschränken und zu pulverisieren, in keiner Weise zu. Wir meinen, daß sie weder der Würde der theologischen Wissenschaft noch den Anforderungen des geistlichen Amtes recht entspricht.

Dornenpfade der Barmherzigkeit; so lautet die Überschrift der Blätter „aus Schwester Gerdas Tagebuch", die Schwester Henriette Arendt herausgegeben hat. (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, ℳ 4,00.) Schwester Agnes Karll, Vorsitzende der Berufsorganisation der Krankenpflegerinnen Deutschlands, hat eine Einführung dazu geschrieben. Sowohl H. Arendt wie A. Karll treten für die Zuverlässigkeit der hier vorgelegten Mitteilungen ein. Es handelt sich um die mannigfachen Erlebnisse einer „ganz freireligiös" erzogenen weltlichen Krankenpflegerin, die mit großem Idealismus ihren Beruf antritt und Enttäuschungen über Enttäuschungen, wahre Tragödien des eigenen Herzens erlebt. Das Buch, das freilich nicht für Kinder geschrieben ist, stellt sich — unbeabsichtigt — als Beweis dafür dar, wie notwendig religiöse Motive und religiöse Ideale gerade in der Krankenpflege sind. Es mag sein, daß die Schreiberin

dieses Tagebuches hie und da etwas einseitig oder subjektiv schildert. Trotzdem kann der Seelsorgsgeistliche, der sich über das Krankenpflegerinnen-System ein Urteil bilden muß, sehr viel aus dem Buche lernen. Gerade jetzt, wo derartige Fragen so häufig diskutiert werden, kommt das Buch zur rechten Zeit. Es stellt ernste Fragen und regt zu ernstem Nachdenken an. Ohne tiefreligiöse Gesinnung und Lebensauffassung ist die „weltliche Krankenpflegerin" den größten Gefahren ausgesetzt. Und Vereinigungen von Krankenpflegerinnen ohne religiöses Fundament und religiösen Halt sind wie Spreu, die der Wind verweht. H. Müller.

Christliche Kunst.

Der E. A. Seemannsche Verlag in Leipzig wendet sich zur Zeit mit seiner Sammlung „Berühmte Kunststätten" in dankenswerter Weise besonders deutschen Städten zu. In Bd. 40 (geb. ℳ 4,00) behandelt Prof. P. Schumann **Dresden.** Nach einer ersten Kunstblüte zur Zeit der Renaissance waren es August der Starke und August III., welche zur Zeit des Barock und des Rokoko die herrlichen Bauten und Sammlungen ins Leben riefen, welche Dresden zu einer der schönsten Städte Deutschlands und zu einer Kunststätte von Weltruf gemacht haben. Die Darstellung des inhaltreichen Buches erstreckt sich bis auf die Schilderung des frischen Kunstlebens Dresdens in der Gegenwart. Infolge der Bedeutungslosigkeit Dresdens im Mittelalter ist die Zahl christlicher Kunstwerke, die es enthält, verhältnismäßig gering, doch sind darunter ganz hervorragende Werke, wie die kathol. Hofkirche und die einzigartige Frauenkirche, eine frühe und vortreffliche Lösung der Aufgabe einer evangelischen Predigtkirche. Erwähnung verdient auch die ganz moderne Christuskirche von Schilling und Gräbner. Mehr im Vordergrunde steht die christliche Kunst dagegen in dem folgenden Bändchen (Nr. 47; geb. ℳ 3.—), in welchem H. Bergner, der verdiente Herausgeber des Handbuchs der kirchl. Kunstaltertümer in Deutschland, die beiden alten Bischofsstädte an der Saale **Naumburg und Merseburg,** einschließlich der näheren Umgebung Naumburgs (Saaleck, Rudelsburg, Schönburg, Freyburg 2c.) behandelt. Im Vordergrunde des Interesses steht hier der ehrwürdige Naumburger Dom. Mit größtem Interesse liest man vor allem die Ausführungen des Verfassers über den Meister der Stifterbilder, dessen „Werke ihn unbestritten an die erste Stelle unter den vielen glänzenden Meistern des 13. Jahrhunderts setzen". Zuweilen liest B. freilich mehr aus den Figuren heraus, als darin liegt, und nur so bringt er es fertig, den genialen Stiftermeister zu einer Art Vorläufer der Reformation zu stempeln (S. 42). Hierbei und auch sonst gelegentlich fühlt der Verfasser das Bedürfnis, sich an den Katholiken ein wenig zu reiben (S. 152). Die zahlreichen Abbildungen der beiden handlichen, geschmackvoll gebundenen Bändchen sind, wie nicht anders zu erwarten, von hervorragender Schärfe und Klarheit.

Unter dem Titel **Moderne Kunst- und Stilfragen** bietet P. Albert Kuhn sehr lesenswerte Erörterungen über die Moderne überhaupt und die neuesten Strömungen auf den einzelnen Kunstgebieten im besondern, sowie über den Wert der Ästhetik und der Stilgesetze und die bei notwendigen Restaurationen zu befolgenden Regeln (Benziger u. Co., 76 Abbild. ℳ 3,80). Bei energischer Ablehnung aller modernen Auswüchse bringen die geistvollen Ausführungen Kuhns doch mit Recht die Aufforderung zum Anschluß der Kunst an die Geistesrichtung der Gegenwart bestimmt zum Ausdruck, eine Aufforderung, die er übrigens schon vor mehr als zehn Jahren (1898) in einer vielbemerkten und damals nicht ohne Widerspruch aufgenommenen Rede ausgesprochen hat. Möge die neueste Schrift des hochverdienten Kunstgelehrten nicht nur selbst viele Leser finden, sondern auch zu einer erfolgreichen Werbeschrift für seine große Allgemeine Kunstgeschichte werden.

In einem kleinen Büchlein gibt P. August Sträter S. J. **Praktische Winke** für den Bau und die Einrichtung von einfachen Kirchen und Pfarrhäusern nebst einigen Bemerkungen über Pensionate und Krankenhäuser (Fredebeul u. Koenen, geb. ℳ 1,50). Das Büchlein, in welchem die reichen Erfahrungen eines alten Baupraktikers niedergelegt sind, sei allen, die einen solchen Bau beginnen wollen, zur rechtzeitigen Anschaffung bestens empfohlen. Es wird sicher dazu dienen, manchen Fehler und manche Schwierigkeiten, die sich beim Bauen leicht ergeben, zu vermeiden. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über die zweckmäßige Anlage von Windfängen und über zehn verschiedene Lösungen, welche für einen Erweiterungsbau in Betracht kommen. Zu S. 97 sei die Bemerkung gestattet, daß die Forderung eines gleichmäßigen Tones bei Backsteinbauten unbedenklich aufgegeben werden sollte. Man bevorzugt in neuester Zeit mit Recht eine Belebung der Mauerfläche durch ein leichtes Spiel verschiedener Abtönungen der Steine nach dem Vorbilde der Natur, in welcher sich bei größeren Flächen eine Einförmigkeit der Farbe nirgendwo findet.

Architekt W. Uhde-Unterbarmen gibt in seinem Aufsatze **Über Diasporakirchen** (Jahrg. I dieser Zeitschr. S. 800) unter besonderer Betonung der Anpassung der Bauwerke an das Gepräge der heimatlichen Landschaft ebenfalls praktische Fingerzeige für den Bau kleinerer Kirchen.

Der Verlag von Max Hirmer in München hat es unternommen, den von Gebhard Fugel im Jahre 1908 in der Josephskirche zu München vollendeten **Kreuzweg** in vorzüglichen Aquarellgravüren zu reproduzieren. Bisher hat sie drei Lieferungen mit je zwei farbigen Blättern (Subskriptionspreis der Lieferung ℳ 12.—; Bildgröße 55×50) herausgegeben, welche das Urteil gestatten, daß es sich hier um eine erstklassige Reproduktion handelt, welche für die Originale einen wirklich befriedigenden Ersatz liefert und als die hervorragendste aller bisher publizierten Kreuzwegreproduktionen zu bezeichnen ist. Die Ausgabe der übrigen Lieferungen ist baldigst zu erwarten. Sobald das Werk abgeschlossen vorliegt, werden wir ausführlicher darauf zurückkommen.

Unter dem Titel **Gott und Welt** (ℳ 2,50) veröffentlicht der Verlag von Fritz Heyder in Berlin eine Auswahl der Randzeichnungen Albrecht Dürers aus dem Gebetbuche Kaiser Maximilians. Den köstlichen, in den Farbtönen des Originals wiedergegebenen Randzeichnungen ist als Text in tadellosem Abdruck mit Klingsporscher Liturgisch-Type die Besprechung eingefügt, welche Göthe im Jahre 1808 „von ganzem Herzen und mit vollen Backen lobend" in der Jenaischen Literaturzeitung über „Albrecht Dürers christlich-mythologische Handzeichnungen" veröffentlicht hat.

Die Schriftgießerei Gebr. Klingspor in Offenbach am Main hat durch Prof. Otto Hupp eine prachtvolle Schrift entwerfen lassen, welcher sie die Bezeichnung „Liturgisch" beigelegt hat. Der gleiche Künstler hat dann zu dieser Schrift passende Initialien, Zeilenfüller, Ränder, Leisten, Vorsatzmuster, Ecken, Schlußstücke, Spruchbänder, Kreuze, Monogramme und Symbole, kurz allen nur denkbaren Buchschmuck, ja selbst eigentliche Bilder entworfen, die, alle demselben Stilgesetze unterworfen, mit der Schrift verbunden, einen wohltuenden Eindruck hervorrufen, weil sie aufs feinste zusammengestimmt sind. Abdrücke all dieser meisterhaften Entwürfe hat die Firma in einem stattlichen Bande unter dem Titel: **Liturgisch** vereinigt, der den Druckereien als Katalog dient und nicht im Buchhandel erhältlich ist. Der verstorbene Mainzer Prälat Friedrich Schneider hat diesem Bande eine Einleitung mitgegeben, in welcher dem entwerfenden Künstler uneingeschränktes Lob gespendet und mit Recht darauf hingewiesen wird, daß hier ein reicher Born von Volkskunst sprudelt. „Keine andere Nation hat Ähnliches aufzuweisen, und dabei ist es deutsche Kunst im besten Sinne des Wortes." Der Klerus hat vielfach Gelegenheit, jenen Born dem Volke zu erschließen, wenn er nämlich bei Vergebung kirchlicher

Drucksachen die Anwendung des herrlichen Klingsporschen Druckmaterials, bei dessen Herstellung gerade an kirchliche Zwecke vorzüglich gedacht wurde, verlangt, so z. B. beim Druck von Diplomen, Adressen, Mitgliederkarten, von Totenzetteln, Andenken an die heilige Osterkommunion, Vereinsstatuten usw. Nunmehr ist auch die Möglichkeit geboten, die Diözesangesangbücher und andere weitverbreitete Volksbücher in einer geschmackvollen und wahrhaft künstlerischen Ausstattung erscheinen zu lassen.

Die fabelhaften Preise, welche für alte Kunstwerke bezahlt werden, haben eine umfangreiche und geradezu raffinierte Fälschertätigkeit hervorgerufen, die selbst anerkannte Fachleute zu täuschen vermocht hat. Unter dem Titel: **Gefälschte Kunstwerke** (Herder, ℳ 2,50) bietet P. Stephan Beißel ein sehr interessantes und verdienstliches Büchlein, in welchem er ein verblüffendes Material zusammengetragen hat und rücksichtslos die Künste und Kniffe der Fälscher und Händler aufdeckt. Es wäre recht erfreulich, wenn durch die Schrift auch — wozu sie recht geeignet ist — die unvernünftige Überschätzung des Alters der Kunstwerke auf das richtige Maß zurückgeführt und der innere Wert und die Schönheit derselben wieder mehr in Anschlag gebracht würden. Zu S. 101 sei bemerkt, daß es auch heute noch zum mindesten verfrüht ist, die Madonna mit der Wickenblüte zu den Fälschungen zu zählen.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Vereinswesen.

Das im letzten Jahrzehnt stark gewachsene katholische Vereinswesen beginnt allmählich, sich eine eigene Literatur zu schaffen. Werden ja auch die Arbeiten und Ziele desselben stets umfassender, die Technik und Arbeitsweise stets komplizierter und schwieriger.

1. **Handbücher**, d. h. Werke, die eine Übersicht über das Vereinswesen und zugleich praktische Anleitung zur Vereinstechnik geben. Ein Handbuch über das gesamte Vereinswesen existiert nicht (das Kirchl. Handbuch gibt lediglich eine Übersicht); die knappe Grundlage eines solchen bietet eine Artikelserie der Präsides-Korrespondenz 1908 unter dem Titel „Kurze Einführung in die caritativ-soziale Arbeit". Dafür bestehen aber eine Anzahl von Handbüchern für einzelne Vereinsgruppen, vor allem für die Jugendvereine die trefflichen Werke von Dr. A. Pieper (unter Mithilfe mehrerer Präsides): Jugendfürsorge und Jugendvereine (M.-Gladbach, Volksverein 1908, ℳ 2,—, 512 S.) und Joh. Honnef, Handbuch für kath. Jugendvereinigungen (Freiburg i. B., Caritasverlag 1906, ℳ 3,—, 328 S.); beide Bücher haben ihre Eigenheiten und ergänzen sich gegenseitig; inbezug auf Literatur und ähnliche praktische Angaben steht Pieper voran. Die Gesellenvereinspräsides haben einen offiziellen Mentor in dem vom zt. Generalpräses Msgr. Schweitzer herausgegebenen umfangreichen Handbuche „Der kathol. Gesellenverein" (Köln 1905, Geschäftsstelle des Kolpingsblattes, Brieteestr.; ℳ 6,—). Dr. O. Müller schenkte uns eine knappere Einführung in die Aufgaben und Einrichtungen der „Kath. Arbeitervereine" (3 Aufl., M.-Gladbach 1907; ℳ 0,60). — Der Verband kath. kaufm. Vereine gab eine Anleitung für seine Jugendabteilungen heraus.

Das weibliche Vereinswesen findet eine fast vollständige Darstellung nach beiden Richtungen im „Handbuch des Mädchenschutzes" von Dr. W. Liese (2. Aufl. 1908, Freiburg, Caritasverband; ℳ 3,80). Außerdem liegen nur noch wenige einschlägige Schriften vor: Dr. O. Müller, Kathol. Arbeiterinnenvereine (2. Aufl. in Vorbereitung, M.-Gladbach, Volksverein) — Auguste v. Pechmann, Die Patronagen für jugendliche kathol. Arbeiterinnen (München, Verband kathol. Arbeitervereine, 1908; ℳ 0,50; durch die neueste Entwicklung überholt) — Dr. A. Pieper, Dienstbotenfrage und Dienstbotenvereine (M. Gladbach, Volksverein 1908; ℳ 0,60).

2. **Einzelfragen.** a) Geschichtliches. Eine große Gesamtgeschichte des kathol. Vereinswesens fehlt uns noch; gute Vorarbeit hat Landesrat Brandts in „Die kath. Wohltätigkeitsanstalten und Vereine ... insbes. der Erzd. Köln" (Separatabdruck aus „Arbeiterwohl" 1893) geliefert; außerdem für die ältere Zeit Noriks, Kath. Vereinswesen, und Bongartz, Das kath. soz. Vereinswesen (München bezw. Würzburg 1879). Eine Geschichte der Arbeitervereine gibt ganz knapp Dr. Müller (s. oben), ausführlicher M. Gaskiger, Die christl. Arbeiterbewegung in Süddeutschland (München, Kath. Arbeiterverband 1908; ℳ 5,—; berücksichtigt die gesamte christlich-soziale Bewegung der siebziger Jahre). Sehr brauchbar würde das Werk von A. Erdmann (Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland, Stuttgart-Dietz 1908, geb. ℳ 10,50) sein, wenn es objektiver wäre und nicht eine so deutliche Abneigung gegen alles Christliche zur Schau trüge und so kleinlich an den kathol. Arbeitervereinen und ihrem Hauptförderer, Prof. Hitze, herummäkelte (wie warm wird demgegenüber der Sozialismus behandelt!); so wird das reiche Material, das in dem Buche aufgespeichert ist, großenteils zu einem Zerrbild verwendet.

b) Vereinsrecht. Von den zahlreichen Kommentaren zum neuen Vereinsgesetz kommen für den Präses hauptsächlich in Betracht: Das Reichsvereinsgesetz vom 19. April 1908. Für den praktischen Gebrauch in Vereinen und Versammlungen von einem Reichstagsabgeordneten (M.-Gladbach, Volksverein, ℳ 0,50), C. Schirmer, Das Reichsvereinsgesetz, ein praktisches Handbüchlein für das Vereinsleben (München, Buchhandlung d. Kath. Arbeiterverbandes, ℳ 0,50) und C. Schiffer, Anleitung zur Inanspruchnahme des deutschen Vereins- und Versammlungsrechts (Köln, Christl. Gewerkschaftsverlag, ℳ 0,50).

c) Vortragswesen. Die Vereinsvorträge machen die meiste Mühe. Die Benutzung guter Sammlungen ist daher nicht zu verwerfen. In erster Reihe stehen die vom Volksverein herausgegebenen Hefte „Soziale Vorträge" (6 Hefte; ℳ 0,80—1,00; das 5. Heft behandelt speziell das Handwerk, das 6. den Kaufmann). Ebenfalls zu empfehlen sind die Vorträge für Vereins- und Familienabende von Forschner (Mainz, Kirchheim, à ℳ 1,50); eine Reihe von Skizzen gibt Walterbach, Welchen Vortrag soll ich halten (München, Arbeiterverband, ℳ 0,50). Für einfache Verhältnisse dienen auch Kunze, Der Vereinspräses (6 Hefte à ℳ 0,50) und Kolberg, Vorträge für kath. Vereine (2. Aufl., beide Paderborn, Schöningh). Auf ländliche Verhältnisse ist zugeschnitten: Faßbender, Sammlung gemeinverständlicher Aufsätze als Stoff zu Vorträgen für die Landbevölkerung (Neuwied, Raiffeisenverband; ℳ 4,50).

Für Jugendvereine: Drammer, Stoffe und Stoffquellen für Vorträge in Jugendvereinen (Aachen, Jacobi, ℳ 2,40) und „Die Jugend" (Volksv., M.-Gladbach, 1. Heft ℳ 1,—).

Für weibliche Vereine: Dahlmann, Handbuch für die Leiter der marian. Kongregationen und Sodalitäten (Münster, Alphonsus-Buchhandlung, ℳ 2,50), ferner Dr. Fr. Keller, Im Geiste der hl. Elisabeth, Vorträge für Frauen und Mütter (Dülmen, Laumann, ℳ 1,—), endlich speziell für Müttervereine: Lenz, Ansprachen an christliche Müttervereine (Freiburg, Herder, ℳ 2,80) und Kösterus, Vorträge für christliche Müttervereine (Regensburg, Manz, ℳ 4,—).

3. **Almanache und Jahrbücher.** Die beste Orientierung über die verschiedenen Vereine bieten die speziellen Taschen- und Jahrbücher, deren wir bis jetzt erst wenige erhalten haben. Zu nennen sind das „Arbeitertaschenbuch" jährlich seit 1905: herausgegeben von den Verbänden kathol. Arbeitervereine West- und Süddeutschlands (Berlin, Germania, ℳ 0,50; mit großer Vereinsstatistik), ferner „Arbeiter-Almanach" (herausgegeben vom Verband kathol. Arbeitervereine, Sitz Berlin; seit 1901; ℳ 0,20),

endlich die bislang einmal erschienenen Taschenbücher des Verbandes kathol. Vereine erwerbstätiger Frauen und Mädchen, Berlin („Frauenarbeit") und des Verbandes kathol. kaufm. Gehilfinnen und Beamtinnen in Köln (.// 0,50).

4. **Vereinszeitschriften.** a) Für Präsides ist stets die beste noch die „Präsides-Korrespondenz" herausgegeben von Dr. A. Pieper (M.-Gladbach, Volksv., // 3,—, 12 Hefte); sie enthält vor allem auch wertvolles Vortragsmaterial. — Sehr gehoben hat sich in den letzten Jahren auch die „Korrespondenz für Präsides der Jugendvereinigungen" hrsg. vom Generalsekretär Mosterts (Mainz, Lehrlingshaus, // 3,—, 12 Nrn.). Derselbe Herausgeber veröffentlicht seit November 1909 einen Ratgeber für Vorstände und Mitarbeiter in kathol. Jünglingsvereinigungen „Der Jugendverein" (// 1,—), der sehr reichhaltig zu werden verspricht. — Der Gesellenverein bietet zwanglose „Mitteilungen für die Vorsteher kathol. Gesellenvereine", der Verband der Berliner Arbeitervereine den „Arbeiterpräses" (monatlich; .// 4,—). Orientierung der Präsides über die Theaterliteratur bezweckt „Die Volksbühne" von Dr. Dimmler und P. Exp. Schmidt (München, Höfling; 12 Hefte; .// 4,20; sehr empfehlenswert). — Von weiblichen Vereinen veröffentlichen nur die süddeutschen Verbände der Arbeiterinnen und der kathol. Jugendvereine für die im Erwerbsleben stehenden Mädchen entsprechende „Mitteilungen". „Religiös neutral", aber sehr reichhaltig ist der „Ratgeber für Jugendvereinigungen", hrsg. von der Zentrale für Volkswohlfahrt (Berlin; 6mal jährlich; .// 1,—).

b) Für Mitglieder. Die Jugendvereine haben nicht ein einzelnes obligatorisches Blatt; vielmehr werden je nach Bezirken verschiedene gehalten, vor allem: Leitstern für die Jugend (Mainz, Lehrlingshaus), Die Wacht (M.-Gladbach, Volksv.), Der treue Kamerad (München, Arbeiterverband), Die Kommenden (Berlin, Arbeiterverband), ferner für ländliche Verhältnisse: Jungland (M.-Gladbach, Volksv.) und Burschenblatt (Regensburg); alle erscheinen halbmonatlich bis monatlich.

Das Organ des Gesellenvereins ist das prächtige „Kolpingsblatt" (Köln; wöchentlich, fast 40 000 Abn.), das der kathol. kaufm. Vereinigungen: Merkuria (Berlin, Germania; monatlich).

Die Arbeiterverbände haben je eine Zeitschrift: das des süddeutschen und Berliner ist „Der Arbeiter", des westdeutschen „Westdeutsche Arbeiterzeitung" (über 100 000 Abn.); alle erscheinen wöchentlich; dazu kommt für die Schifferverbände seit Juli 1909 „Der Schiffer" (Mannheim, Reinhard).

Die Blätter für die weiblichen Vereine sind ebenfalls schon recht zahlreich. Für Müttervereine besteht seit Jahren die bewährte Monika (Donauwörth, Auer; wöchentlich), dazu kommt mit Jan. 1910 Die christliche Mutter (Münster, Ostendorf). — Die kaufm. Gehilfinnen haben ihr Korrespondenzblatt für kathol. kaufm. Gehilfinnen und Beamtinnen (Köln, Georgstr.; monatlich), die Dienstbotenvereine Haus und Herd (München, Hofstatt 6; 14tägig). Den Arbeiterinnenverbänden dienen Die christliche Arbeiterin (München, Arbeiterverband), Frauenarbeit (Berliner Arbeiterverband) und Aufwärts (M.-Gladbach, Volksv., alle 14tägig). Für die weibliche Jugend sind bestimmt: Der Kranz (M.-Gladbach, Volksv.), Agnesblatt (Berlin, Arbeiterverband) und Die gute Freundin (München, Ludwigstr. 12). Alle diese Zeitschriften kosten 1—2 .// jährlich. Dr. W. Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

Die achte Versammlung der Katholiken des Herzogtums Braunschweig tagte am 21. November 1909 in der Hauptstadt. Dieselbe fand besonders deshalb weitgehende Beachtung, weil auf ihr hervorgehoben werden konnte, daß die Regierung in den letzten Jahren den Wünschen der Katholiken gegenüber sich wesentlich entgegenkommender verhalten habe als früher. Dagegen mußte Pfarrer Seeland die großen Verluste der katholischen Kirche durch Abfälle und Mischehen beklagen, von denen nur der fünfte Teil katholisch eingesegnet werde.

Die Zentrumsfraktion des Reichstags hat zu Beginn der Tagung anfangs Dezember einen Initiativantrag eingebracht, lautend: „Der Reichstag wolle beschließen: Den Herrn Reichskanzler zu ersuchen, durch Verhandlungen mit den Bundesstaaten dahin zu wirken, daß Beschränkungen der religiösen Freiheit, soweit solche bestehen, auf dem Wege der Gesetzgebung beseitigt werden." Dem materiellen Inhalte nach entspricht dieser Antrag dem Grundgedanken des soz. Toleranzantrages; von dessen Einbringung in seiner ursprünglichen Fassung mußte diesmal schon aus praktischen Rücksichten auf die Geschäftslage des Hauses und die vielen Initiativanträge der übrigen Parteien Abstand genommen werden.

Ein Kompotenzkonflikt zwischen der Regierung und den beiden Bischöfen von Elsaß-Lothringen scheint weitere Kreise zu ziehen. Für den 29. Dezember v. J. war nach Straßburg eine Delegiertenversammlung des elsaß-lothringischen Lehrerverbandes einberufen, welche den Anschluß an den liberalen Allgemeinen deutschen Lehrerverein beschließen sollte, dessen dem positiven Christentum und insbesondere dem Katholizismus feindseligen Tendenzen bekannt sind. Die Bischöfe von Straßburg und Metz nahmen daher Veranlassung, auf die kirchenfeindliche Richtung des Allgemeinen deutschen Lehrervereins hinzuweisen. Sie taten dies, indem sie am 18. Dezember den einzelnen Lehrern einen Artikel des vom Prälat Nigetiet herausgegebenen Schulfreundes „zur gefälligen Kenntnisnahme" zugehen ließen. Die Vertreterversammlung des elsaß-lothringischen Lehrerverbandes erhob gegen diese Stellungnahme der beiden Bischöfe Einsprache. Alsbald griff aber auch Staatssekretär Zorn von Bulach ein mit einem Erlaß, der merkwürdigerweise zugleich mit seiner Zustellung an die Oberhirten in der Presse am 2. Januar d. J. bekannt gemacht wurde. Darin wurde die bischöfliche „Mitteilung und Aufforderung" an die Lehrer als eine „Erteilung von Verhaltungsmaßregeln" bezeichnet, der „darin liegende Eingriff in den Bereich der staatlichen Befugnisse" zurückgewiesen und sich ausgebeten, daß die Bischöfe sich mit dem Staatssekretär ins Benehmen setzen möchten, wenn sie den Lehrern etwas mitzuteilen hätten. Daraufhin erwiderten die Bischöfe am 3. bezw. 4. Januar in ruhigen, aber energisch gehaltenen Schreiben, die sie gleichfalls der Öffentlichkeit übergaben. Sie betonten darin ihr Recht und ihre Pflicht, sich kraft ihres oberhirtlichen Amtes mit seelsorgerlichen Mahnungen an die

katholischen Lehrer zu wenden, „die katholischen Lehrer auf die religiöse Seite des Eintrittes in den Allgemeinen deutschen Lehrerverein aufmerksam zu machen", wobei ihnen „eine Erteilung von Verhaltungsmaßregeln an die Lehrer und noch mehr ein Eingriff in die staatlichen Befugnisse" völlig fern gelegen habe. Gleichzeitig wurde dem Bischof von Straßburg durch den Weihbischof Zorn von Bulach, dem Bruder des Staatssekretärs, die Generalvikare und das Domkapitel, die Geistlichkeit von Stadt und Land Zustimmungsadressen überreicht. Inzwischen wird die Stimmungsmache gegen die beiden Bischöfe durch die liberale Presse mit Eifer weiterbetrieben.

Bei den Berliner protestantischen Kirchenwahlen Mitte November 1909 zeigte sich ein starker Zug nach links, indem in 27 Gemeinden die liberalprotestantischen Kandidaten, in nur 20 die positiven und in 3 Kompromißkandidaten gewählt wurden. In Sachsen ist die protestantische Lehrerschaft schon seit Monaten an der Arbeit, die in den sog. Zwickauer Thesen ausgesprochenen Grundsätze für den Religionsunterricht praktisch durch Ausarbeitung eines Lehrplanes festzulegen. Nach Beratungen in allen Bezirksvereinen des sächsischen Lehrervereins haben sich dieselben nun zu endgültigen Beschlüssen, ganz radikalen Forderungen, verdichtet, welche der Staatsregierung vorgelegt werden sollen. Danach soll der religiöse Memorierstoff bis etwa auf die Hälfte des jetzigen beschränkt und der Religionsunterricht nur vom 5. bis 8. Schuljahr in wöchentlich zwei Stunden erteilt werden. Er habe die Hauptergebnisse der Bibelforschung und der Religionsgeschichte zu berücksichtigen und dürfe nicht im Widerspruch mit unserem sonstigen Welterkennen, sondern müsse im Einklang stehen mit dem geläuterten sittlichen Empfinden unserer Zeit. Dem Subjektivismus ist damit Tor und Tür geöffnet, und man begreift daher, daß die Abschaffung einer Beaufsichtigung des Religionsunterrichts durch die kirchliche Behörde von solchen Lehrern dringend gewünscht wird.

Von außergewöhnlicher Bedeutung war für die preußische evangelische Landeskirche die sechste ordentliche Generalsynode, welche vom 23. Oktober bis zum 11. November 1909 in Berlin tagte. An erster Stelle ist zu erwähnen die Annahme des Irrlehrengesetzes (Kirchengesetzes betreffend die Beanstandung der Lehre von Geistlichen). Das Verfahren wird dadurch aus der Hand der Behörden des kirchlichen Regiments genommen und einem neugeschaffenen Organ, dem sog. Spruchkollegium, überwiesen, dem allein die Feststellung des Tatbestandes zusteht. Das Gesetz selbst erhielt in seinem Hauptparagraphen die folgende Fassung: „Wegen Irrlehre eines Geistlichen findet fortan ein disziplinares Einschreiten nicht statt. Dagegen ist nach Abschnitt 1 des Kirchengesetzes zu verfahren, wenn auf Grund von Tatsachen die Annahme gerechtfertigt erscheint, daß ein Geistlicher in seiner amtlichen oder außeramtlichen Lehrtätigkeit mit dem Bekenntnis der Kirche dergestalt in Widerspruch getreten ist, daß seine fernere Wirksamkeit mit der für die Lehrverkündigung allein maßgebenden Bedeutung des in der Hl. Schrift verfaßten und in den Bekenntnissen bezeugten Worten Gottes unvereinbar ist." Die Erörterungen und Einsprüche gegen dieses „unevangelische und schädliche Gesetz" von seiten der liberalen protestantischen Theologen dauern bis zur Stunde fort, wie man auch an verschiedenen Orten, z. B. in Bremen, einem der Hauptsitze des liberalen Protestantismus, Protestversammlungen gegen die Einführung des Spruchkollegiums gehalten hat. Unter den Verhandlungsgegenständen der Tagung verdient sodann die Stellungnahme zur Feuerbestattung hervorgehoben zu werden. In dieser Hinsicht wurde ein Antrag angenommen mit folgendem Wortlaute: „Die Generalsynode sieht sich nicht veranlaßt, zugunsten der Feuerbestattung ihre durch frühere Beschlüsse kundgegebenen Stellung zu der durch christliche Sitte geheiligten und im preußischen Staate allein zulässigen Erdbestattung aufzugeben oder zu ändern."

Köln, 10. Januar 1910. Dr. P. A. Kirsch.

(29. 1. 10.)

Belgien und Holland.

Es gibt für die Völker ein Übel, das größer ist als politische Streitigkeiten: das ist der Selbstmord der Nation durch die verbrecherische Beschränkung der Geburten.

Man gibt im allgemeinen einstimmig als Hauptursache dieser Geißel der modernen Gesellschaft die verderbliche neo-malthusianische Praxis an. Und wenn der Neo-Malthusianismus, wie man versichert, seit der Mitte des 18. Jahrh. ausgeübt wurde, so hat er sich doch erst gegen Ende des 19. Jahrh. öffentlich gezeigt, als man im J. 1877 in London die „Malthusian League" gründete, die seit dem 1. Febr. 1879 eine Monatsschrift „The Malthusian" herausgibt. Holland hatte die traurige Ehre, zuerst diesem schlechten Beispiel Englands zu folgen; man gründete dort i. J. 1882 De Nieuw-Malthusiansche Bond, dem i. J. 1901 die bürgerliche Anerkennung gegeben wurde. Das heißt aber keineswegs, daß das Übel am allgemeinsten in Holland und England verbreitet ist: wir brauchen uns nur zu unseren südlichen Nachbarn zu wenden, um den Notschrei der französischen Soziologen zu hören, die leider nur konstatieren können, daß in ihrem Vaterlande die Zahl der Todesfälle die der Geburten schon überholt, was noch in keinem anderen europäischen Lande der Fall ist. Nur die Vereinigten Staaten des Ostens scheinen ihm die traurige Überlegenheit auf diesem Gebiete streitig machen zu können. Ich kann nicht urteilen über den Fortschritt der häßlichen Propaganda zugunsten der Beschränkung der Geburten bei unseren nördlichen Nachbarn. Denn wenn das jährliche Plus der Geburten über die Todesfälle auf 1000 Köpfe in den Jahren 1880—1890 von 135 auf 131 gefallen ist, so ist es wieder gestiegen auf 133 in den Jahren 1891—1895, auf 150 in den Jahren 1896—1900 und auf 153 von 1901—1902;[1] aber ich habe die Statistik seit 1902 nicht zur Hand. Jedenfalls scheinen der scharfe Feldzug, den man gegen die unsittliche Praxis führt, die zahlreichen Broschüren, die man gegen den Neo-Malthusianismus veröffentlicht hat, anzuzeigen, daß das Übel beunruhigende Ausbreitung gefunden hat.

Obgleich man den Satz „mehr Särge als Wiegen" noch nicht auf Belgien anwenden kann, hat das scheußliche Übel an unserem lieben Vaterlande schon genug genagt, um die besten Geister zu alarmieren, die sich um das geistige, materielle und soziale Wohl unseres Volkes bekümmern. Unser gelehrter Kardinal, der die Absicht hatte, in seinem Fastenhirtenbriefe 1909 von der Person unseres Heilandes Jesus Christus zu sprechen, war beunruhigt durch den wachsenden Erfolg des Neo-Malthusianismus, und er hat dies Thema aufgeschoben, um seine Gläubigen über die Pflichten des Ehelebens zu belehren;[2] einige Monate nachher schickten alle belgischen Bischöfe dem Klerus ihrer Diözesen ihre „Instructiones contra vitium onanismi", in denen sie „ad mentem probatorum theologorum" das Verderben des Onanismus auseinandersetzen; sie geben darin auch die Antworten auf die Einwürfe zur Entschuldigung dieser Sünde und die Art und Weise, dieses Laster im Beichtstuhl und außerhalb des Bußgerichts zu bekämpfen.[3] Einer unserer größten Soziologen, P. Vermeersch S. I., hat in einer bemerkenswerten Konferenz bei Gelegenheit der Generalversammlung der „Société Scientifique" am 22. April 1909 die Frage unter einem spezielleren und neueren Gesichtspunkte betrachtet,

[1] Paul Bureau: La Crise morale des temps nouveaux [2], Paris 1907. Dies Buch, das eine Vorrede von A. Croiset, die für die Katholiken beleidigend ist, und Stellen mit modernistischen Tendenzen enthält, wurde auf den Index gesetzt; aber der Verfasser hat sich unterworfen.

[2] D. J. Kard. Mercier, Les Devoirs de la vie conjugale. Hirtenbrief und Fastenmandat vom 11. Febr. 1909, Mecheln, Dessain.

[3] Instructiones contra vitium onanismi (22. Juni 1909), Mecheln, Dessain.

indem er von der Kinderfurcht in den führenden Gesellschaftsklassen handelte.[1] Schließlich hat inmitten derselben wissenschaftlichen Vereinigung Dr. H. Desplats, Professor der medizinischen Klinik an der katholischen Fakultät zu Lille denselben Gegenstand vom medizinischen Standpunkte aus behandelt,[2] während mehrere Zeitschriftenartikel die Ausbreitung des Übels klarlegen und Heilmittel dagegen anführen.

Will man Statistiken? Die absolute Ziffer der Geburten hat sich seit einigen Jahren fortwährend vermindert, obwohl sich die Bevölkerungsziffer in steigender Linie weiter bewegt. Die Zahl der Geburten, die 193 786 im J. 1900 betrug, ist immer kleiner geworden und ist auf 183 854 i. J. 1908 gefallen. Während man i. J. 1880 auf 1000 Einwohner noch 30 Geburten zählte, zählte man nur mehr 25 i. J. 1906. Diese Abnahme der Geburten macht sich mehr in den wallonischen, als in den flandrischen Provinzen des Landes geltend. Im J. 1900 zählte man jährlich ungefähr 200 eheliche Geburten auf 1000 verheiratete, 15—55jährige Frauen; für die flandrische Gegend war der Prozentsatz 267, für die wallonische Gegend 161.

Überhaupt übt das Übel besonders in den Großstädten seine verheerenden Wirkungen aus. In Antwerpen konstatiert man seit 1900 eine Geburtenabnahme von 15,51 %, in Lüttich hat die Zahl der Todesfälle dieses Jahr die Anzahl der Geburten schon überholt. Unglücklicherweise darf man nicht hoffen, daß das Übel bald Halt machen wird. Im Gegenteil scheint es die öffentliche Meinung sehr eilig zu haben, diese schändliche Praxis zu entschuldigen, zu verschleiern oder zu verzeihen, und das durch Redensarten, die ein heuchlerisches und pharisäisches Wohlwollen zur Schau tragen. Die ungesunde Propaganda durch Konferenzen, Zeitungen, Traktate, Ratschläge, Annoncen geht weiter mit einer Unverschämtheit und Straflosigkeit, die dem moralischen Empfinden unserer modernen Gesellschaft keine Ehre machen. Es ist nutzlos zu sagen, welcher Kategorie von gewissenlosen Personen die Verbreiter dieser verwerflichen Ideen und Praktiken angehören. „Diese seltsamen Apostel rekrutieren sich besonders aus den rationalistischen Pädagogen, gottlosen Ärzten und pfenniglüsternen Journalisten. Es wird genügen anzugeben, daß in Frankreich der Neo-Malthusianismus als Hauptverbreiter Paul Robin, den bekannten Direktor von Cempuis hat, und in Belgien eine Lehrerin, die mit einem sozialistischen Arzt „alliiert ist", und die vom Gerichte zu Charleroi verurteilt wurde. Freilich hat der neo-malthusianische Kongreß, der in Courcelles tagte, gegen den Urteilsspruch von Charleroi protestiert; aber alle anständigen Menschen werden dem folgenden Urteilsspruch des Staatsanwalts vor dem Appellationsgerichtshof in Brüssel Beifall spenden (Mai 1909): „Mit solch depravierenden Theorien würden wir unsere Eigenschaften als Vernunftwesen verlieren, um uns den Tieren gleich zu machen, welche auch keine andere Sorgen haben als die brutale Befriedigung des Instinkts." Merkwürdig! Seit Malthus[3] hat man unaufhörlich zugunsten der Beschränkung der Fruchtbarkeit Sparsamkeitsmotive ins Feld geführt: vom nationalen und öffentlichen Standpunkte aus solle die Vermehrung der Bevölkerung das Gleichgewicht und die Harmonie zwischen Konsumenten und Lebensmitteln stören, vom Standpunkt des Familien- und Privatlebens soll die Erziehung und Versorgung der Kinder zu leiden haben, wenn die Familie sehr zahlreich ist. Nun, einerseits beweist die echte Sozial-

[1] A. Vermeersch S. J., La peur de l'enfant dans les classes dirigeantes (Revue des Questions Scientifiques, veröffentlicht von der Société Scientifique von Brüssel, 3. Serie, t. XVI, p. 89—132), Löwen 1909.

[2] Dr. H. Desplats: De la dépopulation par l'infécondité voulue (Jahrbücher der Société Scientifique von Brüssel, 32. Jahrg. 1907—1908, Beilage), Löwen 1908.

[3] Bekanntlich hat die „sexuelle Enthaltsamkeit", wovon Malthus in seinem Essay über das Prinzip der Bevölkerung spricht, nichts Gemeinsames mit den degradierenden Praktiken des Neo-Malthusianismus.

Wissenschaft, daß die Nationen augenblicklich mehr die Entvölkerung als die Übervölkerung zu fürchten haben; die Theorie ist also erfunden, und trotzdem verbleibt die Praxis. Wenn anderseits vom Familienstandpunkte aus die allzu große Zahl der Kinder ihrer Erziehung und Versorgung schaden könnte, so träfe das besonders die armen Familien. Und die Statistiken beweisen, daß man gerade in den reichen Schichten die Zahl der Kinder durch die unheilvolle Praxis des Neo-Malthusianismus einzuschränken sucht. Beweise genug, daß die Ursachen des Übels vor allem moralischer Natur sind. Dieser Schluß wird für unser Land noch durch die oben erwähnte Tatsache erhärtet, daß besonders die Großstädte und die wallonische Gegend Belgiens das Milieu sind, wo die religiösen und moralischen Grundsätze am meisten geschwächt sind; jene Gegenden und Städte sind am meisten durch die Geißel der Entvölkerung und intentierten Unfruchtbarkeit verheert. Wenn übrigens die Sorge, den Kindern eine gute Erziehung zu geben, die Wechselbeziehung zwischen Vermögen und Geburten nicht erklärt, so erklärt sie ebensowenig die Ehekrisis, die wachsende Zahl der Ehescheidungen, die der abnehmenden Zahl der ehelichen Geburten parallel läuft, die Tatsache, daß viele Neuverheiratete die Pflichten der Vaterschaft hinausschieben bis nach einer angenehmen Freiheitsperiode, wo sie genossen, ohne Pflichten zu haben.

Anderseits zeigt die geringere Zahl der unehelichen Geburten, wo ja die Volkssittlichkeit sicher nicht größer geworden ist, noch eine andere Ursache der Entvölkerung: das Verbrechen gegen das keimende Leben. Man braucht nur die Augen zu öffnen und umzuschauen, da sieht man, daß eine ganze Menge quacksalberischer Weiber, Apotheker, Weissagerinnen, eine ganze Legion Tagelöhner des Verbrechens von der Ausbeutung des Lasters lebt. P. Vermeersch hat ganz recht, wenn er sagt: „Die Kinderfurcht allein ist nicht das einzige Übel, das unsere heutige Gesellschaft zugrunde richtet, sie ist nur ein Anzeichen, die Entwicklungs-Phase eines Übels, das tiefer sitzt und das sich immer weiter ausbreitet, die moralische Schwäche, die größer werdende Unfähigkeit, seine Pflicht zu erfüllen."[1]

Das Übel macht so schnelle Fortschritte, daß es die ganze Kraft der gesitteten Welt bedarf, um es zu bekämpfen. Die Ärzte könnten bei Gelegenheit aufklären, die sehr oft nicht gekannten Gefahren der verbrecherischen Praxis betonen und immer wieder darauf aufmerksam machen, daß „die häufige Schwangerschaft nicht nur ohne Gefahr, sondern daß sie gut für die Frau ist";[2] die gute Presse wird die schädliche Propaganda der neo-malthusianischen Doktrinen und Praktiken bekämpfen können; sie kann auch den Egoismus entlarven, der unter den Einwänden ruht, die zugunsten der Einschränkung der Kinderzahl geltend gemacht werden; die National-Ökonomen werden den Nutzen der zahlreichen Familien für das Gedeihen des Landes und die private Wohlfahrt darlegen und nicht aufhören, die Vorurteile der öffentlichen Meinung zu entkräften; die Pädagogen werden entschieden hinweisen auf den Vorteil einer zahlreichen Nachkommenschaft für die Charakterbildung der Kinder; schließlich könnte die gesetzgebende Gewalt vielleicht gewisse Gesetze verbessern, um der Zerstückelung des Erbes vorzubeugen oder der gesetzgebenden Gewalt zu Hilfe kommen, indem sie ihr kräftigere Waffen gibt, um die unheilvolle Ausbreitung des Neo-Malthusianismus zu bekämpfen. Aber die wichtigste Rolle wird auf jeden Fall wieder der Religion zufallen. Denn „die Hauptgründe für die Einschränkung der Fruchtbarkeit sind innere. Die Begriffe der *ehelichen Pflicht* und der *gesunden und kräftigen Erziehung der Kinder* sind alteriert oder verdreht. Gerade diese beiden Begriffe muß man im moralischen Bewußtsein befestigen oder neu aufbauen."[3] Das ist das einzige Mittel, um uns aus dem

[1] A. Vermeersch, S. 129. [2] Dr. Desplats, a. a. O. S. 9.
[3] Kard. Mercier, a. a. O.

Strome des Neuheidentums zu retten, der unser teures Belgien überfluten will, um eine christliche und katholische Wiedergeburt herbeizuführen, die allein uns retten kann. Die Begriffe von der ehelichen Pflicht und der gesunden Kindererziehung setzt gerade Kardinal Mercier auf musterhafte Weise in seinen Hirtenschreiben auseinander, indem er die Gläubigen gleichzeitig auch an das schöne Ideal erinnert, zu dem die Gatten durch das Sakrament der Ehe berufen sind. Ich verzichte darauf, diesen schönen Brief zu analysieren, man muß ihn ganz lesen.

Antwerpen, 15. Januar 1910. Prof. Aug. Bruynseels.

Rom und Italien.

In den vorausgehenden Berichten haben wir auf die mannigfachen Anregungen und Direktiven hingewiesen, die, vom Hl. Stuhle ausgehend, besonders die Förderung der kirchlichen Wissenschaft, Kunst und Disziplin, zumal in Italien, zum Gegenstande haben. Es wird den Lesern von „Theologie und Glaube" nicht unerwünscht sein, wenn wir unsere früheren Mitteilungen durch einen kurzen Überblick über die diplomatische Tätigkeit des Hl. Stuhles im allgemeinen und über die soziale katholische Bewegung in Italien ergänzen.

Es ist natürlich schwer, von der diplomatischen Lage des Hl. Stuhles in den katholischen Staaten Europas zu reden, ohne das Gebiet zu berühren, das zunächst den anderen Mitarbeitern der „Umschau in Welt und Kirche" zusteht. Denn es handelt sich hier um die Aufgabe, kurz darzulegen, wie man in Rom vorangeht, um allmählich die Krisen wieder auszugleichen, die fast überall ausgebrochen sind; z. B. in Frankreich durch die Verfolgung der Religion, in Österreich durch den Fall Wahrmund, in Belgien durch die neue Stellung der katholischen Mehrheit u. s. f. Diese Aufgabe aber läßt sich, wie man leicht sieht, nicht wohl erfüllen, ohne auch auf die Tätigkeit jener tüchtigen Männer hinzuweisen, die in den einzelnen Ländern an der Spitze der katholischen Bewegung stehen. Gleichwohl erachte ich es für angemessen, wenigstens einmal auch in meiner „Umschau" auf die Stellung hinzuweisen, die in den jeweiligen Fällen der Apostolische Stuhl einnimmt, der, stets das hohe und ausschlaggebende Interesse der Religion in Betracht ziehend, je nach den Umständen in kluger Weise bald neutral bleibt bei dem Konflikt den verschiedenen Bestrebungen, bald ein diskretes Wort des Rates ausspricht, bald auch ernste und feierliche Ermahnungen erteilt.

In Frankreich z. B. befindet sich gegenwärtig die Kirche im Zustand offizieller Verfolgung. Der Apostolische Stuhl griff klar und bestimmt ein in den Fragen des Schulunterrichtes und der Bischofswahlen. Anderseits zeigt er sich ebenso sehr neutral bei den verschiedenen Plänen für ein Zusammengehen der Katholiken mit anderen Parteien in Sachen des nächsten Wahlkampfes.

Bezüglich Österreichs stehen für den Hl. Stuhl — viel mehr als der aufgebauschte „Fall Wahrmund" — die besonderen Schwierigkeiten im Vordergrunde des Interesses, die aus der Verschiedenheit und dem Zwiste der Nationalitäten sich für die Wahl der Bischöfe, z. B. für die des Bischofes von Diakovar, ergeben. Die diplomatischen Beziehungen zu Österreich sind in bezug hierauf wirklich ausgezeichnet: die Zahl der unbesetzten Bistümer ist sehr gering.

Von der Spaltung zwischen der katholischen Partei und der Rechten in Belgien ist man schmerzlich berührt. Aber man hofft, daß bei der klugen Arbeit des Episkopates die Eintracht recht bald zurückkehren werde. Anderseits liegt ein Grund zur Freude in der Thronbesteigung eines Königs, der so tief durchdrungen ist von den großen sozialen Idealen der Nation und von einem so edlen christlichen Geiste.

In Spanien schien der Triumph der liberalen Partei unerquickliche Verwicklungen bezüglich des Kampfes gegen die religiösen Orden im Gefolge zu haben. Aber es ist in dieser Frage bereits eine ernsthafte Erörterung über einen modus vivendi eingeleitet worden, die hoffentlich zum Ziele führen wird. Und anderseits decken sich die Wünsche des Hl. Stuhles vollständig mit den Bestrebungen für die wirtschaftliche und soziale Auferstehung der iberischen Völker, eine Aufgabe, die vom neuen Kabinette ernsthaft ins Auge gefaßt worden ist.

Nun bleibt noch ein Wort zu sagen über Deutschland. Hier in Rom bedauert man es schmerzlich, wie die auf die Germanisierung Polens gerichteten Pläne der Initiative des Hl. Stuhles Schranken ziehen. Die schwierige Frage der Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles von Gnesen-Posen ist ein klarer Beweis dafür. Man sieht es deshalb für ein glückverheißendes Anzeichen an, daß die Regierung gegenwärtig bestrebt ist, von der Schärfe gewisser Maßnahmen abzulassen. Was Ihr Zentrum angeht, so lobt man hier in weiten Kreisen die Berliner Erklärung vom 28 November 1909 bezüglich des interkonfessionellen Charakters des Zentrums in politischen Dingen; was die Interkonfessionalität auch bezgl. der sozialökonomischen Betätigung betrifft, so beabsichtigt Rom in keiner Weise Stellung zu nehmen und überläßt alles der erleuchteten Klugheit ihrer Bischöfe.

Man sieht: im großen und ganzen erscheint die diplomatische Lage des Hl. Stuhles zu Anfang des neuen Jahres als gut, und sie wird voraussichtlich noch besser. Allerdings zeigt sich die feindliche Gegenströmung, wenn auch nicht stärker, so doch immer lärmender. Damit die guten Aussichten sich verwirklichen, ist es daher notwendig in den einzelnen Ländern treu festzustehen in einer einmütigen, stets energischen katholischen Betätigung. Darin findet die diplomatische Betätigung Roms ihren besten Stützpunkt und ihre beste Hilfe.

In Italien bleibt die Lage des Hl. Stuhles unverändert. Wenn sich hier auch keine diplomatische Aktion entwickeln kann, so nimmt der Hl. Stuhl gleichwohl tätigsten Anteil an der katholischen sozialen Aktion, die augenblicklich überall in erfreulicher Weise aufblüht. Nach verschiedenen Schwierigkeiten und Umbildungen scheint man nunmehr den Modernismus in der Soziologie ganz beseitigt zu haben. (Nebenbei bemerkt: wer redet heute noch in Italien vom Modernismus in der theologischen Wissenschaft? Auch die einzige und schließlich vereinsamte Stimme des „Rinnovamento" ist in diesen Tagen verstummt.) Jetzt haben übrigens auch wir auf dem sozialen Gebiete eine große und kräftige Organisation, die im wesentlichen wie auch dem Namen nach Ihren „Volksverein" zum Vorbilde hat. Das ist die Unione popolare dei cattolici Italiani, die in einem Bunde die verschiedenen Bezirkskomitees für die Wahlen (Unione elettorale) und die verschiedenen Einrichtungen und Verbände sozialökonomischen Charakters, zumal die verschiedenen blühenden Standesverbände zusammenschließt (Unione economico sociale). Gerade in den letzten Tagen hat eine solche Vereinigung sozialökonomischen Charakters ihre definitive Grundlegung erhalten, und ein ernstes Handschreiben des Papstes vom 22. November legt ihr auf, offen ihren religiösen katholischen Charakter zu bekennen. Beachtenswert ist auch die definitive Gründung des katholischen Frauenbundes in Italien, der am gleichen Tage (22. November) vom Hl. Vater die Bestätigung seiner Satzungen und seines Vorstandes erhielt. Er arbeitet schon kräftig und erfolgreich in seinen drei Sektionen an der Förderung der Religion und des Religionsunterrichtes, an dem Schutz der Arbeiterinnen und an der geistigen, erzieherischen und häuslichen Fortbildung der Frauen. Die Verbreitung aller dieser Werke geht in den einzelnen Bistümern Italiens, namentlich in der Lombardei, im Venetianischen und in Toskana,

immer schneller voran. Es ist kein Zweifel, daß seiner Zeit ein prächtiger Frühling religiösen Eifers und sozialer Wohlfahrt daraus erblühen wird.

Ein charakteristisches Zeichen dieses Aufwachens sind die zahlreichen Kongresse, die fast ununterbrochen von September bis zum Dezember in den einzelnen Gegenden abgehalten wurden. Unter ihnen verdienen der Kongreß der „Gioventu cattolica" (Katholische Jugend) und die „soziale Woche" zu Pisa eine besondere Erwähnung. Der christliche Geist dieser Bewegung scheint nun auch in Kreise einzudringen, die an und für sich ihm indifferent gegenüberstehen. Einen Beweis dafür hat man an dem Kongreß der Verleger und Buchhändler Italiens, der als ersten Punkt einen energischen und strengen Tagesbefehl gegen die unsittliche Presse beschloß, ein Votum, das den Kundgebungen aus Leipzig und Bern nicht nachsteht. Da ich gerade bei den Kongressen bin, darf ich hier den Kongreß für Kirchenmusik nicht verschweigen, der gleichfalls in Pisa unter dem Vorsitze des Kardinals Erzbischofs Maffi und fast des ganzen Episkopates von Toskana abgehalten wurde und der sich zu einer wahren kirchenmusikalischen Synode gestaltete (18.—21. Oktober). Man betonte hierbei besonders die Mitwirkung der Seminarien und den kirchlichen Volksgesang. Die in bestimmte praktische Normen gefaßten Anregungen des Kongresses werden vom Toskanischen Gesamt-Episkopate angenommen und in Bälde veröffentlicht werden. Bei dieser Gelegenheit hatte der Allgemeine italienische Cäcilienverein eine Neuwahl seines Vorstandes vorzunehmen. Er wählte zum Generalpräses als Nachfolger des Don Amelli den gelehrten und hochverdienten P. Angelo de Santi S. I., der in einem Schreiben an den Hl. Vater bereits ein kurzes, aber wirksames Arbeitsprogramm aufgestellt hat (vgl. die ausgezeichnete Rassegna Gregoriana in der Dezember-Nr. Sp. 550—9).

Was die sonstigen Anregungen zur Förderung der Geistesbildung und der christlichen Disziplin im allgemeinen angeht, so beschäftigt sich die Sorgfalt des Heiligen Stuhles augenblicklich in besonderer Weise mit den religiösen Genossenschaften. Eine Reihe von Bestimmungen, von denen einige im offiziellen Publikationsorgane des Hl. Stuhles (Acta Apostolicae Sedis) mitgeteilt wurden, bildet die Einleitung zu einer gründlichen Reform der Studien unter den Ordensleuten. Andere Bestrebungen zielen auf eine festere Begründung verschiedener Genossenschaften, besonders verschiedener Kongregationen von Regularklerikern mit feierlichen Gelübden, die (z. B. bereits diejenige der Theatiner verjüngt werden sollen durch die Inkorporation neuerer Kongregationen. Auch die Rota Romana hat einen trefflichen Kodex von Regulae servandae in praecipuis Actis Iudiciariis herausgegeben. Alles das sind schließlich glückliche Vorboten der Kodifikation des kanonischen Rechtes, womit man in den Jahren 1911—13 ein monumentum perenne des 19. Zentenariums der von Konstantin eingeleiteten und eröffneten Ära der kirchlichen Freiheit schaffen wird.

Was die Kirchenpolitik der Regierung anlangt, so werden die Leser aus der Tagespresse bereits den Wechsel des Ministeriums erfahren haben, das von Giolitti (nach 2½jähriger Herrschaft) auf Baron Sonnino übergegangen ist. Das vorgelegte Programm, das ausschließlich technisch finanziellen Charakter hat, und noch mehr die Geschichte der acht kritischen Tage, wo eine Reihe von Führern des antiklerikalen Blocks beiseite geschoben wurden, um anderen Männern von erprobter katholischer Gesinnung, wie z. B. Bettolo, Salandra u. a., Platz zu machen, läßt zuversichtlich hoffen, daß der religiöse Friede nicht gestört werden wird. Wenigstens nicht, solange das gegenwärtige Kabinett das Schicksal des Landes in der Hand hat. Daß das heißen soll: „auf lange Zeit", kann man freilich nicht verbürgen. Aber schon die Tatsache, daß das Ministerium Sonnino von den ersten Tagen an es verstanden hat, die Opposition der extremen Linken, zumal die sozialistische Partei, in zwei Teile zu spalten, was selbst der Geschick-

lichkeit Giolittis nicht gelungen war, kann wohl ein Anzeichen dafür sein. Jedenfalls ist es noch keine Zeit, sich darüber unnütze Sorgen zu machen.

Rom, 7. Januar 1910. Dr. Ubaldo Mannucci, Professor der Theologie.

Missionswesen.

Während in den **Vereinigten Staaten** für die Bekehrung der aussterbenden Rothäute (gut 300000 Köpfe) verhältnismäßig viel geschehen ist, hat man katholischerseits für die kräftig aufstrebende schwarze Bevölkerung mit ihren zehn Millionen Seelen wenig, zu wenig getan. Eine umfassende Organisation der Negermission, wie sie vor einigen Jahren Msgr. Le Roy, der Generaloberе der Väter vom Hl. Geist befürwortete, ist bislang nicht geschaffen. Eine Organisation, die der Aktionsfähigkeit unserer anderen Heidenmissionen gleichkäme, würde völlige kirchliche Selbständigkeit, also die Bildung eines oder mehrerer Vikariate resp. Diözesen ausschließlich für Neger erfordern. Dadurch würden innerhalb der Jurisdiktionsbezirke der längst bestehenden Hierarchie neue selbständige Gebilde ins Leben gerufen, eine Trennung, die offenbar auch ihre Schattenseiten hat. Ein anderer Ausweg, den die neuere Entwicklung vorzubereiten scheint, wäre die Zuteilung der Negermission in den einzelnen schon bestehenden Diözesen an bestimmte Genossenschaften. Bislang haben, abgesehen von mehreren recht tätigen Frauengenossenschaften, das Hauptverdienst um die Bekehrung der amerikanischen Neger die Josephiten von Baltimore, eine amerikanische Abzweigung des Millhiller Missionsseminars, und die Väter vom Hl. Geist. Seit einigen Jahren haben auch die Steyler Missionare in der Diözese Natchez am Mississippi, die allein über 900000 Neger zählt, eingesetzt und zwei Stationen (Vicksburg, Jackson) errichtet. Die eigenartigen Schwierigkeiten, die dem Apostolat unter den amerikanischen Negern entgegenstehn, deutet der Steyler Missionsbote 1910, 27 an: „Die weiße Bevölkerung der Südstaaten hat durch den Bürgerkrieg unsäglich viel gelitten. Das Ende desselben brachte den schwarzen Sklaven die Freiheit. Aber auch jetzt noch nach mehr denn fünfzig Jahren wissen sie diese nicht zu benutzen. Diese Übelstände verschlimmern sich durch die Erziehung, die die jungen Leute in den Freischulen des Landes erhalten. Große Staatsmänner gibt es, die sehr dagegen sind, daß man den Negern überhaupt Unterricht gibt. Man betrachtet solche, die sich damit befassen, vielfach als Feinde des Staates." — Die Gesamtzahl der katholischen Neger beträgt noch nicht 170000, während man mindestens vier Millionen Schwarze den protestantischen Sekten zurechnet. Nach einer amerikanischen Angabe soll dagegen die Zahl der schwarzen Protestanten merklich geringer sein. Dem katholischen Priestertum gehören nach der Fortnightly Review 1909, 606 im ganzen Bereich der Vereinigten Staaten nur vier Neger an. Viel größer ist die Zahl der schwarzen Ordensfrauen. Es besteht eine eigene Kongregation schwarzer Nonnen, die vornehmlich in den negerreichen Südstaaten durch Schultätigkeit, Waisen- und Greisenpflege unter ihren Stammesgenossen wirken. Vor kurzem starb ihre Generaloberin Mutter Maria Austin, eine hervorragende Frau, deren langjähriges Wirken unter der Negerbevölkerung unauslöschliche Spuren hinterlassen hat.

Unter den Missionen der deutschen Südseekolonien ist das von den Missionaren vom heiligsten Herzen Jesu verwaltete Vikariat **Neu-Pommern** am weitesten fortgeschritten. Am 29. September 1909 waren 27 Jahre seit der Landung der ersten Missionare verflossen. Heute steht Neu-Pommern mit 16139 eingeborenen Katholiken an der Spitze aller zum Teil weit älteren Südseemissionen und hat mit etwa 1500 Jahrestaufen auch die beste Aussicht, diesen Ehrenplatz zu behaupten. Nach einer mir von Herrn Provinzial P. Linckens freundlich zugesandten Statistik zählt die Mission

26 Hauptstationen, 92 Schulen mit 4137 Kindern, 5 Katechistenseminare mit 93 Schülern, 14 Waisenhäuser mit 502 Kindern, 2 Arbeitshäuser mit 95 Mädchen. Alle Stationen, mit Ausnahme von zwei auf Neu Mecklenburg befindlichen, liegen auf der Gazelle-Halbinsel, auf der auch die Kolonisation und der Plantagenbetrieb die meisten Fortschritte gemacht haben. Die Zunahme weißer Kolonisten ist freilich nicht in jeder Hinsicht zum Vorteil für die Mission. Es „liegt der Schwerpunkt unserer Tätigkeit," so schreibt P. Fromm von Malaguna in den Hiltruper Monatsheften 1909, 538, „in der Erziehung der Jugend und ihrer Heranbildung zu einem christlichen Leben. Die bis jetzt erzielten schönen Erfolge können uns nur ermutigen, noch mehr Gewicht darauf zu legen und sie noch eifriger zu betreiben. Nun begegnen wir aber seit einigen Jahren ganz erheblichen, früher ungeahnten Schwierigkeiten auf diesem Gebiete. Es bestehen hier überall Niederlassungen von Weißen; in Malaguna sind wir von solchen ganz eingeschlossen. Überall sieht man jetzt Handelsstationen, Plantagen und Firmenhäuser, ohne den Schwarm der Chinesen zu erwähnen, die sich hier eingenistet haben. Unsere jungen Leute begeben sich nun alle zu diesen Niederlassungen, arbeiten dort lange Jahre, kümmern sich wenig um ihre alten, verlassenen Eltern und vergessen gar bald, was sie in der Kirche oder in der Schule gehört haben. Es wird das eine Generation geben, die ihre religiösen Pflichten übt und den Sonntag heiligt nach Art der Weißen, d. h. gar nicht. Nicht allein die aus der Schule Entlassenen laufen dorthin, auch die Schulkinder schlagen schon denselben Weg ein. Es ist aber auch kein Wunder, denn bei den Weißen erhalten sie gegen etwas Arbeit Geld, Tabak, schöne Kleider und nach ihrem Ermessen reichliche Nahrung, alles Dinge, die weder wir noch ihre Eltern ihnen geben können. Mit diesem System ist unsere Tätigkeit paralysiert; wir werden bald in die Unmöglichkeit versetzt sein, unsere Jugend genügend zu unterrichten und sie auf einen würdigen Empfang der hl. Sakramente vorzubereiten." P. Fromm berührt mit dieser Schilderung eines der schwierigsten und wichtigsten Probleme, welches sich mehr oder weniger in allen Kolonialmissionen geltend macht. Eine befriedigende Lösung läge in der Schaffung eines echt christlichen Kolonistenstandes, der Einführung des Schulzwanges und möglichster Vermehrung der Missionsstationen, aber die Durchführung namentlich des ersteren Punktes will manchen so schwierig erscheinen, daß größere und planmäßige Anstrengungen in dieser Hinsicht von katholischer Seite noch nicht gemacht sind. Die Kolonialschule in Witzenhausen, die Stiftung eines ehemaligen protestantischen Pfarrers, will ihren Schülern eine gute Erziehung mit auf den Weg geben, wird aber fast ausschließlich von Nichtkatholiken besucht und bleibt, wie sie von Anfang an gedacht war, eine Pflanzschule für protestantische Kolonisation. Jedenfalls erhellt aus diesen Andeutungen, daß der deutsche Katholizismus für seine Kolonialmissionen noch recht bedeutsame und dringliche Aufgaben zu lösen hat.

Außer dem Bismarck-Archipel ist den Missionaren vom hl. Herzen in der deutschen Südsee auch das Vikariat **Marschall-Inseln** anvertraut. Die erst seit 1898 bestehende Mission ist gegenüber der schon 1857 gegründeten protestantischen Mission in keiner leichten Lage. Letztere hat alle wichtigeren Inseln besetzt und mehr als 9000 von den 15000 Insulanern für sich gewonnen. Die Missionare vom hl. Herzen konnten bislang die Missionierung von vier Inseln, darunter die bedeutendste Jaluit, in Angriff nehmen und sechs Stationen errichten. Rund 700 Katholiken und 220 Schulkinder sind die mühsam errungene Frucht ihrer Tätigkeit.

Wangeroog (Nordsee), 27. Dezember 1909. F. Schwager S. V. D.

Die Lage des Gartens Gethsemani.

Von Adolf Dunkel, C. M., Theur.

Der Artikel „Gethsemane" des Palästina-Jahrbuches 1909 verdient eingehende Beachtung; schon der Gegenstand selbst erregt unser Interesse; wir haben aber zugleich hier ein eklatantes Beispiel, wie schwierig es sein kann, etwas Besseres für manche augenblicklich geltende Annahmen einzusetzen. Wenn selbst die Steine dafür sprechen, daß unsere heutige Meinung schon 15 Jahrhunderte alt ist, dann soll es doch etwas schwer sein, bloß aus dem Text der Evangelien es wahrscheinlich zu machen, daß diese Meinung falsch sei, daß wir einer anderen vielmehr den Vorzug geben müssen. Noch gründlicher aber kann derjenige daneben fassen (man ersieht das aus dem nämlichen Artikel), der ohne festes Fundament den geschichtlichen Werdegang einer vermeintlichen Namensübertragung erklären will. Leider läßt sich die Haltlosigkeit mancher neuer Vorschläge nicht immer mit gleicher Evidenz nachweisen; es ist das ein Grund mehr, die sich geradezu aufdrängende Gelegenheit nicht kurzer Hand abzutun. —

Pastor Reymann in Koiskau glaubt in Beantwortung der Frage nach dem Platze, wo der göttliche Heiland zu seinem Vater betete, von dem heutigen Ölgarten absehen und einen anderen Ort in Vorschlag bringen zu dürfen. Einen Anhalt für die Lage von Gethsemani findet er, wie alle anderen, in der jetzigen Todesangstgrotte. Da dieselbe, wie Prof. Dalman in einer Note beifügt, „nach Gestalt und Größe den antiken Ölkelterhöhlen gleicht", so haben wir hier einen unverrückbaren Punkt und begreifen, wie die ersten Christen ohne jede Schwierigkeit die in Frage kommenden hl. Stätten ihrem Gedächtnis unauslöschlich einprägen konnten. In die Nähe der Todesangstgrotte verlegt Pastor Reymann den Verrat und die Gefangennahme des göttlichen Heilandes auf Grund eines soliden Fundamentes, der alten Pilgerschriften nämlich, und wenn er keine Bedenken trägt, „diese Tradition aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis in die Zeiten der Evangelisten zurücklaufen zu lassen," so bleibt nur noch der Wunsch, es möchten auch andere Aussagen aus der nämlichen Zeit mit dem gleichen Ernst berücksichtigt

[1] Bemerkung zu einem Artikel des Palästinajahrbuches des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Hl. Landes zu Jerusalem. Fünfter Jahrgang. S. 87–96.

werden. Das soll jedoch für den Ort des Gebetes und der Todesangst des göttlichen Heilandes nicht gelten; denn, so lesen wir gegen Schluß, „wenn auch die Gebetskirche der Tradition hier irgendwo gelegen hätte, würden die oben angeführten Gründe, die eine einheitliche Lokalisierung fordern, doch für die wirkliche Stätte des Gebetes auf die Gegend um die Mariengrabkirche . . . (und zwar östlich oder nordöstlich von ihr) führen. In der Einsamkeit dieses Geländes lag das Gethsemane der Evangelien." Es soll damit gesagt sein: man sucht jetzt die Stelle des Gebetes in dem heutigen Ölgarten südlich von der Mariengrabkirche; sie muß aber ebensoweit östlich oder nordöstlich von derselben gesucht werden. Die Gründe, sofern sie zugleich gegen den traditionellen Ölgarten gelten sollen, scheinen mir zu problematischer Natur, um ein solch bestimmt klingendes Urteil zu rechtfertigen. Es ist vielmehr klar festzustellen: der Ölgarten unserer Tage (wir sehen ab von den der neueren Zeit angehörenden Mauern und denken uns denselben als ein gutes Stück nach Süden ausgedehnt) hat ein historisches Recht für sich; es ist zweifellos festgestellt, daß die Christen im vierten Jahrhundert hier schon die Stelle verehrten, an der der göttliche Heiland in Todesangst unter blutigem Schweiß zum Vater gebetet. Der Beweis ist einfach: man hat die Überreste der alten Kirche neu aufgedeckt. Das war dem Pastor Reymann beim Schreiben seines Artikels wahrscheinlich unbekannt; aber welchen Wert der Fund für die Geschichte hat, ersieht man aus einer Note Prof. Dalmans: „Zu (früheren im Gethsemanegarten der Franziskaner existierenden und bekannten) Kirchenresten ist jetzt der gesamte Unterbau einer vollständigen Kirche gekommen, die man südlich vom lateinischen Gethsemane ausgegraben hat (d. h. nach dem Plane Prof. Dalmans fällt noch ein kleiner Teil der Kirche *in* das lat. Gethsemani) an einem Platze, auf den auch die griechische Tradition von der Gebetsstätte hinweist. *Ich bezweifle nicht*, daß dies die alte (d. h. die schon im vierten Jahrhundert erwähnte) Gebetskirche ist." Auf die Frage also: „Wie ist der heute gefeierte Gethsemanegarten zu seiner Ehre gekommen?" wäre zu antworten: Er *besitzt* dieselbe, wie sich geschichtlich feststellen läßt, seit 1500 Jahren; und man darf annehmen, er besaß diese Ehre schon vor dem vierten Jahrhundert, wenigstens solange kein vernünftiger Grund, daran zu zweifeln, vorliegt. Nun höre man, was in dem betreffenden Artikel auf die genannte Frage entgegnet wird: „Man kann an die Leichtigkeit erinnern, mit der in alter und neuer Zeit Sanktuarien geschaffen werden. Für die Verschiebung Gethsemanes von dem nördlichen Grundstück auf das südlich angrenzende Gelände haben wir eine besondere Erklärung in der Verehrung, zu welcher das Grab der Maria in dem ursprünglichen Gethsemane kam.[1] . . . Nicht hat die Mariengrabkirche den Namen Gethsemanekirche von dem gegenüberliegenden Garten erhalten, sondern auf den jetzigen Garten ist der Name übergegangen, *als die Verehrung der Maria auf dem ursprünglichen Gethsemanegrundstück keinen Raum ließ für das Gedächtnis Jesu.*" Der letzte von mir gesperrte Satz ist etwas stark; nur die eine Bemerkung soll daran geknüpft sein, es möge seine jetzt bewiesene Ungenauigkeit künftighin zu größerer Vorsicht des Urteils mahnen.

[1] Zu diesem Satz hätte sich eine Note des Herausgebers anbringen lassen, ungefähr lautend: Da keine Verschiebung vorgekommen ist, kann man auch keine besondere Erklärung dafür haben, vergleiche Note 7 der vorhergehenden Seite.

Von dem katholischen Pilger aber kann man nicht verlangen, daß er so manchen neu auftauchenden Ansichten nachgehe; kniet er sich hier im Ölgarten nieder, so weiß er, daß 15 Jahrhunderte früher die Christen hier den Todeskampf, das Gebet und den blutigen Schweiß des göttlichen Heilandes verehrt haben, und niemand kann ihn der Unklugheit zeihen, wenn er dafür hält, daß er an der (im weiteren Sinne) nämlichen Stelle betet, an der unser Heiland für uns im Garten Blut geschwitzt hat. Fällt dann sein Blick, da er Jerusalem wieder zuschreitet, auf die ganz nahe liegende, unbedeutend aus dem Boden hervorragende Kirche des Mariengrabes, so mag er sich freuen in kindlicher Liebe über die großen Auszeichnungen und Gnaden, die Gott selbst der allerseligsten Jungfrau um Christi willen verliehen, einen Gruß mag er zur Himmelskönigin senden in der Überzeugung, daß die Gottesverehrung nicht darunter leidet, wenn er Maria ehrt, die von Gott selbst zuerst so hoch geehrt wurde.

Ein katholischer Kommentar zu den Büchern Samuel auf dem Boden der Quellenscheidung.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

Das Prinzip der Quellenscheidung ist für die alttestamentliche Forschung auch von einer ganzen Reihe katholischer Gelehrter (Barry, Bonnacorsi, Gigot, von Hummelauer, Lagrange, N. Peters, A. von Scholz, A. Schulz, P. Vetter u. a.), insbesondere von fast allen jüngeren Forschern, als berechtigt anerkannt. An Kommentaren mit praktischer Durchführung des Prinzips fehlt es uns aber noch fast vollständig. Ich kenne nur einen einzigen, von einem Katholiken verfaßten kritischen Kommentar, der auch in dieser Beziehung mit der auf dem Boden der Tatsachen, ohne Beeinflussung durch aprioristische, den modernen Buchbegriff in die alte Zeit retrojizierende Konstruktion, nicht abzuleugnenden, nicht nur für die Exegese, sondern speziell auch für die Verteidigung der Bibel entscheidenden Erkenntnis des mosaikartig zusammengesetzten Charakters der alttestamentlichen Geschichtsbücher aus Stücken einer Reihe älterer Quellenschriften praktisch wirklich völlig Ernst machte. Das ist P. Lagranges O. P. Kommentar zum Richterbuche (Le livre des juges, Paris 1903). Das Erscheinen des längst fertigen und lange erwarteten Genesiskommentars desselben französischen Forschers verzögert sich leider noch immer. Auch speziell zur literar-kritischen Erforschung der Samuelbücher existiert aus der Feder katholischer Exegeten nicht allzuviel, so sehr wir auch angefangen haben, mit der textkritischen Seite dieser in ihrer Überlieferung so interessanten Bücher uns zu befassen (H. Grimme, F. von Hummelauer, A. Janien, J. Méritan, N. Peters, N. Schlögl). Mir ist nur bekannt die aus einer Preisaufgabe unserer Paderborner Fakultät herausgewachsene prächtige, methodisch geradezu mustergültige Arbeit 1 Sm. 1–15 literar-kritisch untersucht (Bibl. Zeitschrift 1906, 1–21, 126–45, 255–57, 359–80; 1907, 117–32) von J. Schäfers-Merseburg, die leider zu ihrem Schaden, aus hier nicht weiter zu erörternden, nicht von ihrem Verfasser abhängigen

Gründen in fünf Heften zweier Jahrgänge einer Zeitschrift zersplittert gedruckt werden mußte, und meine von der protestantischen Exegese totgeschwiegene Untersuchung über 1 Sam. 16, 1 – 19, 18 (Beitr. zu Samuel S. 1 – 100, Freiburg i. B. 1899).

Eine eindringende Auseinandersetzung mit den Samuelproblemen ist aber auch im Interesse der biblischen Apologetik mit Rücksicht auf die heutzutage bei uns unter dem Drucke der nichtkirchlichen Wissenschaft so viel behandelte Irrtumslosigkeitsfrage der Heiligen Schrift dringendes Bedürfnis. Man denke nur an die Spannungen in der Darstellung der Königswahl Sauls, der Jugend Davids, des Todes Sauls! Hier handelt es sich um Tatsachenkomplexe, die wie Felsen in die fließenden Lüfte eines spekulativ-aprioristischen Räsonnements hineinragen. Es ist deshalb auch aus diesem Grunde freudig zu begrüßen, daß zu Lagranges Richtererklärung als würdiges Seitenstück jetzt in demselben Sammelwerke der Études Bibliques aus der Feder eines anderen Dominikanerpaters, des durch seine Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens und seine Religion Assyro-Babylonienne auch als vorzüglicher Assyriologe bekannten Alttestamentlers P. Paul Dhorme ein den gesamten literar-kritischen Fragen der Samuelbücher gründlich zu Leibe gehender Kommentar erschienen ist (Les livres de Samuel, Paris 1910 [Librairie Lecoffre: J. Gabalda & Cie.]).

In der äußeren Anlage und in der Methode hat sich Verf. Lagranges Richterkommentar zum Muster genommen. Nach einer, was heute vielleicht besonders recht begreiflich ist, verhältnismäßig kurzen zusammenfassenden Darstellung der Einleitungsfragen gibt P. Dhorme seinen Kommentar demnach in der Weise, daß er zunächst auf der oberen Partie jeder Seite eine auf dem von ihm mit den Hilfsmitteln einer gesunden Tatsachenphilologie wiederhergestellten möglichst ursprünglichem Texte ruhende gute französische Übersetzung drucken läßt. In ihr sind alle Abweichungen vom überlieferten Massorethischen Texte unserer hebräischen Bibeln durch Siglen markiert und die Quellenscheidung durch den einzelnen Abschnitten vorgesetzte Zeichen angedeutet. Die Abweichungen vom Massorethischen Texte sind dann zunächst in einer Gruppe von Anmerkungen zu den einzelnen Versen mit kurzer Angabe der für sie sprechenden Texteszeugen übersichtlich zusammengestellt, werden aber in einer zweiten Gruppe umfangreicher exegetischer Erläuterungen, wo es nützlich erscheint, noch eingehender motiviert. In diesen Noten ist besonders auch viel wertvolles Material zur Religionsvergleichung aufgespeichert, die ja von Jahr zu Jahr mehr in den Vordergrund der theologischen Aufgaben der Gegenwart rückt. Am Ende der größeren Abschnitte ist schließlich jeweilig die „Literarkritik" und die „historische Kritik" des Absatzes zusammenfassend behandelt, während reiche Einzelauseinandersetzungen mit anderen literarkritischen Anschauungen in den genannten Noten der zweiten Kategorie stecken. Die Methode der Textkritik ist sehr besonnen, so daß jeder geschulte alttestamentliche Philologe sich darüber nur freuen wird. Sie sticht sehr vorteilhaft ab von der wüsten Konjekturensucht, der man heute zum Schaden gesunder philologischer Arbeit am Buch der Bücher nur allzuoft begegnet, die speziell für die Samuelbücher in dem Kommentar Klostermanns – unbeschadet seiner sonstigen Vorzüge – wahre Orgien feiert, eine Manie, die des alten Boeckh skeptisches Wort über den Wert der reinen Konjektur noch zuschanden macht, daß nämlich „von 100 Konjekturen, welche die Kritiker

machen, nicht 5 wahr sind". Hoffentlich ist deshalb dieser Kommentar P. Dhormes die Vorarbeit zu einer kritischen Ausgabe des hebräischen Textes der Samuelbücher und damit ein respektabler Baustein zu einer kritischen Gesamtausgabe des A. T. durch katholische Bibelphilologen, die über die von R. Kittel in Verbindung mit acht anderen protestantischen Gelehrten herausgegebene Biblia hebraica (Leipzig 1905, 2. A. 1909) hinausführt. Für weiteres über diesen Punkt darf ich vielleicht auf meine Ausführungen in der Theologischen Revue 1905, Sp. 497–501 verweisen.

Auch die literar-kritischen und historisch-kritischen Untersuchungen sind durch einwandfreie Methode und behutsame, aber nicht ängstliche und jeden Apriorismus sorgfältig vermeidende Argumentation ausgezeichnet. P. Dhorme scheidet den überlieferten Text der Samuelbücher in seine Bestandteile; diese weist er zu den Quellenschriften des Elohisten (E), des Jahwisten (J), der vereinigten Elohisten und Jahwisten (JE) und des Priesterkodex (P), sowie den Redaktoren von E (R^E, von JE R^{JE}, von D (R^D), von P (R^P) und dem Redaktor unserer jetzigen Samuelbücher (R), der als der inspirierte Verfasser dieser Bücher zu gelten hat. Einzelnes (z. B. I. 21, 11–16) wird unbekannten Quellen oder Verfassern (X) zugewiesen, besonders auch die Anhänge II. c. 21–24. Das Lied Annas (I. c. 1) hält Dhorme für so jung, daß es vielleicht erst nach dem Abschluß der Sammlung der Psalmen abgefaßt und Anna in den Mund gelegt sei. Auch Davids Dankpsalm (II. c. 22 = Ps. 18) sei spät; ebenso gehören Davids letzte Worte (II. c. 23) nicht zum älteren Bestande der Überlieferung. Dagegen wird das Klagelied auf Saul und Jonathan (II. c. 1) als genuin davidisch anerkannt.

Doch statt weitere literarkritische Einzelheiten zu häufen, sei die Übersetzung nebst Dhormes Quellenscheidung für einen interessanten Abschnitt (I. c. 31 – II. c. 1) als Probe hier in deutscher Version im wesentlichen nach Dhorme, ohne damit allen Einzelheiten beizutreten, abgedruckt. Für die Begründung muß natürlich auf den Kommentar verwiesen werden. So wird auch derjenige, der solchen literarkritischen Studien noch ferner steht, am bequemsten einen Einblick in diese Art der Forscherarbeit gewinnen und sich eine klare Vorstellung von P. Dhormes Quellenhypothesen machen können. Um auch gewisse weiterliegende theologische Probleme anzudeuten, füge ich gegenübergestellt noch den parallelen Abschnitt aus der Chronik (I. c. 10) in einer der Form nach an Dhormes Samuelübersetzung sich möglichst anlehnenden Übersetzung bei, indem ich auch hier einige Abweichungen vom Massorethischen Texte durch Siglen markiere, auf die Einzelbegründung aber an dieser Stelle verzichte.

1 Sam. 31, 1–2. Sam. 1, 1–16:

31. [J] 1. Die Philister 'kämpften' wider Israel, und die Leute von Israel flohen vor den Philistern, und sie sanken nieder, zu Tode getroffen, auf dem Gebirge Gelboe. 2. Alsdann verfolgten die Philister den Saul und seine Söhne, und die Philister töteten den Jonathan, Abidanab und Malkischua', die Söhne Sauls. 3. Schwer war der Streit

1. Chron. 10, 1–12:

10. 1. Und die Philister kämpften wider Israel, und ['es' flob vor den Philistern, und sie sanken nieder, zu Tode getroffen, auf dem Gebirge Gelboe. 2. Alsdann verfolgten die Philister den Saul und seine Söhne, und die Philister töteten den Jonathan, Abinadab und Malkischua', die Söhne Sauls. 3. Schwer war der

wider Saul: die Bogenschützen entdeckten ihn und 'trafen ihn zwischen die Hüfte'. 4. Da sprach Saul zu seinem Waffenträger: „Zieh dein Schwert und durchbohre mich damit, damit diese Unbeschnittenen nicht kommen und mit mir ihren Spott treiben." Aber sein Waffenträger wollte nicht, denn er war sehr in Angst. Da nahm Saul das Schwert und ließ sich darauf fallen. 5. Als sein Waffenträger sah, daß Saul tot war, stürzte auch er sich in sein Schwert und starb mit ihm. 6. Saul, seine drei Söhne und sein Waffenträger starben zusammen an jenem Tage. 7. Die Leute von Israel, die sich 'in den Städten' der Ebene [] befanden, erfuhren, daß die Israeliten geflohen und daß Saul und seine Söhne tot seien. Da verließen sie 'ihre Städte' und flohen. Die Philister kamen und ließen sich darin nieder. 8. Am folgenden Morgen aber kamen die Philister, um die Toten zu plündern, und sie fanden Saul mit seinen drei Söhnen auf dem Gebirge Gelboe liegen. 9. Sie hieben ihm den Kopf ab und beraubten ihn seiner Waffen. Dann 'schickten sie' im Lande der Philister umher, um 'ihren' Götzen und dem Volke die gute Nachricht zu verkündigen. 10. Sie legten seine Waffen im Tempel 'der Astarte' nieder und 'hingen' seinen Leichnam an der Mauer von Bethsan auf. 11. Als die Einwohner von Jabes in Galaad erfahren hatten, was die Philister dem Saul getan hatten, 12. machten sich alle Tapferen auf und marschierten die ganze Nacht. Sie nahmen den Leichnam Sauls und die Leichname seiner Söhne von der Mauer von Bethsan, alsdann 'brachten' sie dieselben nach Jabes und verbrannten sie dort. 13. Sie nahmen darauf ihre Gebeine, begruben sie zu Jabes unter der Tamariske und fasteten sieben Tage lang.

Streit wider Saul: die mit dem Bogen schießen, entdeckten ihn, und er ward 'verwundet' von den Schützen. 4. Da sprach Saul zu seinem Waffenträger: „Zieh dein Schwert und durchbohre mich damit, damit diese Unbeschnittenen nicht kommen und mit mir ihren Spott treiben." Aber sein Waffenträger wollte nicht, denn er war sehr in Angst. Da nahm Saul das Schwert und ließ sich darauf fallen. 5. Als sein Waffenträger sah, daß Saul tot war, stürzte auch er sich in sein Schwert []. 6. Und Saul starb und seine drei Söhne und sein ganzes Haus, allzusammen starben sie. 7. Die Leute von Israel, die sich in der Ebene befanden, erfuhren, daß 'Israel geflohen' und daß Saul und seine Söhne tot seien. Da verließen sie ihre Städte und flohen. Die Philister kamen und ließen sich darin nieder. 8. Am folgenden Morgen aber kamen die Philister, um die Toten zu plündern, und sie fanden Saul mit seinen drei Söhnen auf dem Gebirge Gelboe liegen. 9. Sie plünderten ihn, nahmen sein Haupt und seine Waffen und 'schickten' im Lande der Philister umher, um ihren Götzen und dem Volke die gute Nachricht zu verkündigen. 10. Sie legten seine Waffen im Tempel ihres Gottes nieder und 'hingen' seinen Schädel im Tempel Dagons auf. 11. Als ganz Jabes in Galaad alles erfahren hatte, was die Philister dem Saul 'und Israel' getan hatten, 12. machten sich alle Tapferen auf und nahmen den Leib Sauls und die Leiber seiner Söhne und brachten dieselben nach Jabes. Und sie begruben ihre Gebeine unter der Terebinthe in Jabes und fasteten sieben Tage lang.

1. [R II] 1. Dann, nach dem Tode Sauls, als David von der Besiegung 'der Amalekiter' zurückgekehrt war [E], verweilte David zwei Tage in Sikeleg. 2. Und am dritten Tage [J E], siehe, da kam ein Mann aus dem Lager, von Saul. Seine Kleider waren zerrissen, und er hatte Erde auf seinem Haupte. Als er zu David kam, fiel er auf 'das Angesicht' zur Erde und warf sich nieder [E]. 3. David sprach zu ihm: „Wo kommst du her?" Er antwortete ihm: „Ich habe mich aus dem Lager Israels ge-

flüchtet." 4. Da sprach David zu ihm: „Wie hat die Sache sich zugetragen? Erzähle sie mir, bitte." Er antwortete: „Das Volk ist aus der Schlacht geflohen, und viele unter dem Volke sind gefallen [ ], und auch Saul und sein Sohn Jonathan sind tot" [J]. 5. Da sprach David zu dem Jüngling, der ihm die Nachricht brachte: „Wie hast du erfahren, daß Saul tot war, sowie sein Sohn Jonathan?" 6. Der junge Mann, der die Nachricht brachte, antwortete: „Ich befand mich auf dem Gebirge Gelboe, und siehe da, Saul stützte sich auf seine Lanze, während die Wagen und [ ] die Reiter ihm nachsetzten." 7. Er wandte sich hinter sich, und als er mich bemerkte, rief er mich. Ich sprach: „Hier bin ich." Er sprach zu mir: „Wer bist du?", und ich antwortete ihm: „Ich bin ein Amalekiter." 9. Dann sprach er zu mir: „Tritt her zu mir, und töte mich doch — denn die Angst (?) hat mich ergriffen — während mein Leben noch ganz in mir ist." 10. Ich näherte mich ihm und tötete ihn, denn ich wußte wohl, daß er nach seinem Fall nicht mehr am Leben bleiben würde. Ich nahm die Krone, die auf seinem Haupte war, und das 'Armband', das an seinem Arme war. Ich habe sie hierhergebracht für meinen Herrn" [E]. 11. Da ergriff David seine Kleider und zerriß sie. Alle Männer, die bei ihm waren, taten dasselbe. 12. Dann klagten sie, weinten und fasteten bis zum Abend wegen Sauls und seines Sohnes Jonathan und wegen des Volkes Jahwes [ ], weil sie 'getroffen' waren vom Schwert [J]. 13. David sprach zu dem Jüngling, der ihm die Nachricht gebracht hatte: „Woher bist du?" Er antwortete: „Ich bin der Sohn eines amalekitischen Flüchtlings." 14. Da sprach David zu ihm: „Warum hast du dich nicht gefürchtet, deine Hand auszustrecken, um den Gesalbten Jahwes zu verderben?" 15. Und indem David einen der Diener rief, sprach er zu ihm: „Tritt her, erschlag ihn!" Er erschlug ihn, und der andere starb. 16. Dann sprach David zu ihm: „Dein Blut komme auf dein Haupt, denn dein Mund hat gegen dich gezeugt, indem er sprach: „Ich habe den Gesalbten Jahwes getötet."

Welche Schwierigkeiten die katholische Exegese mit ihrem Prinzip der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in diesen Bibelabsätzen zu bewältigen hat, springt schon bei oberflächlicher Vergleichung derselben in die Augen. Auf dem Boden der Quellenscheidung und der literarischen Art erledigen sich aber alle Spannungen ohne apologetistische Künsteleien. Zur Beurteilung der Texte bezüglich des Problems der Irrtumslosigkeit sei speziell noch die von P. Lagrange in seinem Richterkommentar S. XXXVIII formulierte Richtschnur hierhergesetzt. Er schreibt: „Wir können konstatieren — nicht durch kritische Konjektur, sondern durch die Vergleichung zwischen den biblischen Texten, die sich an beiden Stellen finden —, daß die Redaktoren es sich in keiner Weise für verboten hielten, ihren Text zu modifizieren, um ihn einer neuen Art die Tatsachen darzustellen anzupassen. Das will sagen, daß sie ziemlich frei zusammenstellten, ohne dem allzuviel Bedeutung beizulegen, was wir die geschichtliche Genauigkeit nennen . . . Wir dürfen nicht genauer sein als sie, und besonders dürfen wir unsere Auffassung der Geschichte und der heiligen Geschichte nicht an die Stelle derjenigen der inspirierten Autoren setzen. Im Geiste dieser Redaktoren selber müssen wir die alten Dokumente benutzen vom strikte geschichtlichen Gesichtspunkt, oder vielmehr dieses ist ein Gesichtspunkt, auf den wir verzichten müssen. Es ist kein Grund vorhanden, den tatsächlichen und objektiven Charakter der Geschichte in Zweifel zu ziehen, die sich in diesen Erzählungen abspielt, aber man muß sich immer Rechenschaft geben von dem Gedanken des Verfassers."

Daß andere Exegeten über die Quellenscheidung der Samuelbücher vielfach anders urteilen werden als P. Dhorme, ist selbstverständlich. Dasselbe

gilt von diesen und jenen Einzelheiten der Textkritik sowie von anderen Punkten, z. B. bezüglich des Verhältnisses der Septuaginta zum Massorethischen Texte in I. c. 16—19 und bezüglich der Beurteilung der Erzählung des Amalekiters in II. 1, 6—10. Durch solche Abweichungen im Urteil wird aber der Gesamtwert des Buches nicht berührt. Dieses ist zweifellos eine ganz hervorragende Leistung methodischer Forschungsarbeit, zu der man den Herrn Verfasser, seinen Orden und die theologische Wissenschaft Frankreichs nur von Herzen beglückwünschen kann. Der Kommentar wird besonders vorzügliche Dienste leisten für die praktische Schulung unseres Nachwuchses in der kritischen Forschungsmethode. Sein Studium wird aber auch jenen von großem Nutzen sein, die in beneidenswertem Optimismus ohne ausreichende Kenntnis der Tatsachen mit aprioristischen Deduktionen den wirklichen Fachleuten die Wege weisen zu sollen wähnen und von der nicht nach ihren Wünschen arbeitenden neukonservativen katholischen Exegetenschule sich eine ganz falsche Vorstellung machen und diese weiter verbreiten.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß das wertvolle Buch das Imprimatur des Generals der Dominikaner P. Cormier und des Generalvikars des Erzbischofs von Paris P. Fages trägt. Es klärt sich!

Eine Krisis in der visionären Deutung der Bekehrung Pauli.

Von Dr. Petrus Dausch, Professor am Lyzeum zu Dillingen a. D.

Selbst die Granitfelsen der christlichen Weltanschauung: die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi, das Pfingstwunder, die Christuserscheinung vor Damaskus sucht die moderne Kritik zu erschüttern. Die Osterbotschaft wird in das religiöse Erlebnis des Auferstehungsglaubens der Jünger aufgelöst (Harnack), die Himmelfahrtsberichte gelten als eine spätere Textesinterpolation (W. Soltau), das Pfingstwunder wird als mythische Einkleidung der neuerwachten Begeisterung der Apostel erklärt (Holtzmann u. a.), und die Christophanie vor Damaskus, die wunderbare Bekehrung Pauli erscheint als bloße „Vision" Pauli, als Durchbruch eines dialektischen Prozesses (Baur, Holsten u. a.), als Projektion der Messiasdogmatik der Juden auf Jesus (Wrede, Brückner u. a.), als religiöses, pneumatisches Erlebnis (Weizsäcker, Wernle, Windisch, Olschewski u. a.).

Die letzte dieser bedeutungsvollsten, großen Gottestaten, die Christuserscheinung vor Damaskus, wollen wir im folgenden näher ins Auge fassen.

Bekanntlich hat der Apostel Paulus selbst die ihm vor Damaskus zuteil gewordene Erscheinung Christi in volle Parallele gestellt zu den Erscheinungen des Auferstandenen vor den 11 Aposteln (1. Kor. 15). Würde deshalb die visionäre Deutung der Bekehrung Pauli obsiegen, dann könnte auch die Realität der den Aposteln zuteil gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen nicht mehr aufrecht erhalten werden. Was das bedeutet, hat Paulus selbst ausgesprochen, als er die Auferstehung Jesu als Fundament des christlichen Glaubens proklamierte. „Ist Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Predigt eitel, eitel ist auch euer Glaube" (1. Kor. 15, 14). Bei

dieser hohen Bedeutung der Christophanie erscheint eine Auseinandersetzung mit der Visionshypothese, wie sie zuletzt auf unserer Seite: Moske, die Bekehrung des hl. Paulus (1907) versuchte, unerläßlich. In der vorliegenden Arbeit stelle ich mir die bescheidenere, aber wohl aktuellere Aufgabe, das Dilemma, in das die neueste Entwicklung der Visionshypothese geraten ist, aufzuzeigen und so mehr indirekt die traditionelle Erklärung der wunderbaren Bekehrung Pauli zu erhärten.

1. Einige Grundzüge der modernen Visionshypothese.

In glänzender Sprache, mit der gewichtigen Miene des Psychologen wissen die Vertreter der Visionshypothese zu schildern, wie bei Paulus allmählich aus verborgenen Tiefen Zweifel an seiner bisherigen pharisäischen Lebensauffassung hervorbrachen und sich tiefer und tiefer in seine Seele bohrten. Das im Tode brechende Auge des Stephanus, der Bekennermut der ersten Christen war dem Apostel unauslöschlich tief ins Herz gedrungen. Die Frohbotschaft des Gnadenevangeliums Christi klang seiner in hartem Gerechtigkeitsdienst ermattenden Seele wie die Wehmut um ein verlorenes, nie erreichbares Glück: da stand plötzlich nach langem, düsterm Sinnen auf den einsamen Wüstenpfaden Arabiens das leuchtende Bild des totgeglaubten, in seinen Jüngern fortlebenden Messias Jesus vor des Apostels Geist und gab seinem sehnsuchtsvollen Rufen nach Licht, nach Frieden die freudige Antwort. Im äußeren Leben Pauli hatte so noch der Fanatismus sein Wesen getrieben, aber in der Tiefe seiner Seele war ein Neues geboren worden. Den Umschwung in der Überzeugung empfand der zu Visionen körperlich und geistig veranlagte Apostel mit der vollen Kraft einer objektiven Tatsache.

Gemeinsam ist allen in verschiedenen Farben schillernden Formen der Visionshypothese seit Frd. Chr. Baur die Aufstellung, daß die Person, die Lehrauffassung des historischen Jesus mit dem Heidenapostel und seiner neuen Weltanschauung nur in loser oder in gar keiner Beziehung steht. So war bereits Holsten (das Evangelium des Paulus II. Die Paulinische Theologie) ausschließlich von einem „kreuzestoten" und auferstandenen Messias ausgegangen. Als dem Apostel vor Damaskus ein visionäres, vom himmlischen Licht umflossenes Menschenbild erschienen war, ging seinem jüdisch-hellenistischen Bewußtsein die Idee eines „neuen, rein geistigen Heilsprinzips" an Stelle des sinnlich-nationalen Gesetzes auf. Mit der geschichtlichen Person Jesu hatte aber diese neue religiöse Idee nichts zu tun. Auch für O. Pfleiderer (Der Paulinismus; das Urchristentum) bedeutete die Bekehrung Pauli nicht eine Hinwendung des Apostels zum geschichtlichen Christus, sondern zum himmlischen Christus d. h. zu einem Phantasiebild, in dem sich für Paulus die neue, gesetzesfreie Heilsordnung darstellte.

So hat sich Paulus auch nach Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter) bereits seit seiner Bekehrung vom historischen Jesus losgelöst. Der himmliche Christus, ein göttliches Geistwesen, ward jetzt der Mittelpunkt seiner ganzen Theologie. Daß dieses aus dem Glauben an den himmlischen Christus erblühte neue religiöse Leben Pauli eine Neuschöpfung Gottes ist und nicht auf einer Einwirkung der Person Jesu beruht, hat namentlich Weinel (Paulus, der Mensch und sein Werk) in dramatischer Darstellung zeigen wollen. So tritt auch nach Wernle (Die Anfänge unserer Religion) Paulus in der christlichen Urzeit „wie aus dem Erdboden gestampft" auf, als Apostel „rein aus Offen-

barung". Sein neues, religiöses Leben mußte außer Beziehung zur geschichtlichen Person Jesu stehen, „wenn die Sache Jesu nicht stille halten sollte". Näheres bei Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. (S. 4 ff.)

Während aber die genannten Theologen zwar eine geistige Einwirkung der Person Jesu auf die neuen religiösen Anschauungen Pauli mehr oder minder ablehnen, halten sie Jesus und Paulus wenigstens für geistesverwandt. Anders W. Wrede in seinem „Paulus" (²1907). Mit Schärfe tritt er der in der modernen Theologie vorherrschenden Auffassung, als ob Paulus der theologische Ausleger und Fortsetzer Jesu sei, entgegen (S. 90). Im wesentlichen sei Paulus eine neue Erscheinung, er stehe von Jesus viel weiter ab, als Jesus selbst von den edelsten Gestalten jüdischer Frömmigkeit. Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu habe die paulinische Theologie nicht bestimmt (S. 95). Paulus habe mit Jesus selbst keine Fühlung gehabt. Die Christuslehre Pauli sei aber nicht einmal ein Geisteserzeugnis Pauli, ein Ergebnis seiner Versenkung in das religiöse Rätsel eines gekreuzigten Christus, den die Jesusjünger verkündigten. Paulus habe vielmehr mit dem Himmelswesen seines Christus, an das er glaubte, ehe er an Jesus glaubte, den Menschen Jesus im Moment seiner Bekehrung identifiziert (S. 86).

Eine geistige Einwirkung Jesu auf Paulus hat somit nicht stattgefunden; eine persönliche Beziehung zwischen Jesus und Paulus wird sowohl für die Zeit vor der Bekehrung wie für die Epoche der Bekehrung und apostolischen Tätigkeit Pauli ausgeschlossen.

2. Eine vernichtende Kritik dieser Visionshypothese.

Der skizzierten modernen Visionshypothese haben jetzt selbst kritische Theologen das Todesurteil gesprochen. So hat Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus (1906) in einläßlicher Untersuchung festzustellen gesucht, daß Jesus und Paulus einen im wesentlichen übereinstimmenden religiösen Typus aufweisen, und so angesichts des bestimmten Selbstzeugnisses Pauli eine schöpferische geistige Einwirkung Jesu auf Paulus nahe liege (S. 108). Ob freilich der Pharisäer Paulus mit dem galiläischen Propheten persönlich bekannt geworden ist, bleibe fraglich. Die Aussage 2. Kor. 5, 16 sei verschiedener Deutung fähig. Die Paulusbriefe scheinen eine direkte persönliche Berührung auszuschließen. Die Erscheinung des Auferstandenen (1. Kor. 15, 8), das Schauen des Herrn (1. Kor. 9, 1), das Paulus (in der Vision) erlebte, reiche für sich allein nicht aus zur Erklärung einer schöpferischen Einwirkung Jesu auf Paulus. Im Gegenteil. Wenn keine geistige Berührung zwischen Paulus und Jesus stattgefunden hat, dann konnte für Paulus eine (visionäre) Schauung Jesu in der Tat nichts anderes sein, als das irgendwie sinnenfällig gewordene Bild eines himmlischen Wesens, das mit der Person Jesu nichts zu tun hatte (S. 109 f.). Geradezu vernichtend hat jüngst J. Weiß, Paulus und Jesus (1909), ein bekannter Wortführer der modernen Kritik, jene Visionshypothese getroffen.

Zunächst schilt er Wrede, weil er wie schon Baur, Holsten, Pfleiderer, viel zu leichtherzig die Konzession gemacht, daß Paulus von dem geschichtlichen Jesus nicht viel gewußt. Hier bedürfe es einer Revidierung der herrschenden Anschauung (S. 10). Paulus habe eine deutliche Anschauung von gewissen

Hauptzügen des Lebensbildes Jesu gehabt. Gerade vom Standpunkt der modernen Kritik aus müsse der Christusglaube Pauli in letzter Linie auf den Glauben Jesu zurückgeführt werden.

Ein Blick auf die ältesten Jünger Jesu beweise das. Wie die moderne Religionsgeschichte zeigt, war die neutestamentliche Zeit mit einer Fülle soteriologischer, christologischer, sakramentaler und eschatologischer Ideen geschwängert. Aber die Religion Jesu hat jene Vorstellungen kristallisiert. Im Kreise der ältesten Jünger ist unmittelbar nach der größten Niederlage, die sie erleiden konnten, nach dem Tode ihres Meisters, die Gewißheit entstanden, daß die Zeit erfüllt und das Heil vorhanden sei. Und dieses „Emporschnellen der niedergedrückten Feder" (Wellhausen) hat sich nie wieder besiegen lassen. Diese wichtigste religionsgeschichtliche Tatsache, die wir überhaupt konstatieren können, sei aber unerklärlich, wenn die Jünger nicht überzeugt gewesen wären von der Auferstehung Jesu oder, vom Boden der modernen Anschauung aus gesprochen: Die Jünger hätten die Auferstehung Jesu nicht erleben können, wenn sie nicht trotz aller Niedergeschlagenheit im Innersten überzeugt gewesen wären, Jesus sei dennoch der Messias. Diese Überzeugung gründete aber auf der Erfahrung, welche die Jünger an der geschlossenen Persönlichkeit Jesu, an seiner Gewißheit der Gottesliebe und Gottesnähe, kurz an Jesu Glauben selbst gemacht hatten. So müsse auch der Glaube Pauli psychologisch auf Jesus zurückgeführt werden (S. 3 f.).

Der Kern des Problems liege freilich darin, daß Paulus bei seiner Bekehrung vor Damaskus erfahren, erlebt haben muß, daß der himmlische Sohn Gottes, *der himmlische Christus*, an den Paulus schon als Jude glaubte, *mit dem Jesus*, der sich in Demut, Gehorsam und Liebe für die Menschen am Kreuze geopfert hat, *identisch ist*. Wie hätte eine Erscheinung des himmlischen Menschen, des himmlischen Messias den Pharisäer Paulus an seinem bisherigen Tun irre machen und zum Glauben der Christen führen können? Nicht das habe er ja seinen Gegnern bestritten, daß der Messias im Himmel ist, wohl aber, daß der gekreuzigte Jesus der Messias sei, der nun zum Himmel erhoben wäre. Für diesen Glauben konnte Paulus nur gewonnen werden, wenn der in der Vision erschienene Messias auch die Merkmale des gekreuzigten Jesus trug.

Zur schärferen Formulierung stellt dann Weiß die Frage, woran Paulus bei seiner Bekehrung *Jesus erkannt hat*? Wenn das Erlebnis von Damaskus, wie der moderne Standpunkt fordert, eine Vision war, so war das Schauen des Apostels nicht die Wirkung eines Eindrucks, der von einem äußeren Objekte hervorgerufen wurde, sondern eine Vorstellung, eine Anschauung, die schon längst im Seher lebte, nun aber durch gewaltige Erregungen oder Erschütterungen des Innenlebens über die Bewußtseinsschwelle heraufgeführt wurde. Bei dieser Auffassung der Damaskusvision ist die Frage, woran Paulus Jesus erkannt hat, eine brennende. Psychologisch leicht verständlich ist es, daß der von heißer Messiassehnsucht bewegte Apostel mitten im Kampfe und Ringen die Gestalt seines Christus sah, aber wie konnte Paulus dieses Himmelsbild mit dem Jesus der Jesusjünger zusammenstellen? Bei Petrus sei es sofort erklärlich, daß er in der Vision die geliebten Züge, die er unzähligmal in Wirklichkeit und in der Sehnsucht gesehen hatte, sofort wieder erkannte. Aber woran erkannte Paulus Jesus, den er nach Wrede u. a. nicht persönlich kannte, von dem er sogar keinen irgendwie deutlichen oder

starken Eindruck empfangen hat? Und wenn zur Not angenommen würde, Paulus hätte Jesus an äußeren Merkmalen z. B. am Kreuzesholz erkannt, woher bei völliger Verschiedenheit des geistigen Typus Jesus und Pauli dieser religiös-sittliche Umschwung des Apostels? Damit ist die neueste Visionshypothese gerichtet.

3. Selbst eine bloß geistige Einwirkung Jesu auf Paulus kann die Visionshypothese nicht stützen.

Kölbing will in seiner Monographie die Visionshypothese retten durch den eingehenden Nachweis, daß der religiöse Typus, die Lehranschauungen Jesu und Pauli durchaus übereinstimmen. Diese wesentliche Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus begründe aber die Möglichkeit, bei Berücksichtigung des Selbstzeugnisses Pauli auch die Wahrscheinlichkeit, ja die Gewißheit einer geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus, selbst wenn wir nicht mehr imstande wären, uns auf befriedigende Weise zu erklären, wie Jesus auf Paulus schöpferisch wirkte. Prüfen wir die Grundpfeiler dieser Visionshypothese! Wir werden sehen, daß Kölbing weder die wesentliche Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus beweist noch auch von dem Kritiker Weiß Recht bekommt, wenn er eine bloß geistige Einwirkung Jesu auf Paulus annimmt.

Nach Kölbing ist das Christusbild selbst der synoptischen Evangelien mit Zügen übermalt, die der späteren religiösen Anschauung der Jesusjünger angehören. Doch lassen die Quellen keinen Zweifel, daß Jesus fest und innig mit dem religiösen Leben seines Volkes, mit der Religion des Alten Testamentes verwachsen war. Das neue Schöpferische in Jesus sei aber nicht sein Messiasbewußtsein, wie die Synoptiker nahe legen. Jesus hat nicht der Bringer des künftigen Gottesreiches sein wollen, ebenso verträgt sich nicht mit seinem schlichten religiösen Bewußtsein, wie die synoptische Überlieferung es erkennen läßt, ein metaphysisches Sohnesbewußtsein, die Identifizierung mit einem himmlischen, übermenschlichen Wesen, mit dem himmlischen Menschensohn der Apokalyptik. Für Jesu eigenes Bewußtsein war die Herbeiführung des wahren, in Gesinnung und Tat, in Gottes- und Nächstenliebe zu vollziehenden Gottesdienstes Endzweck seines Wirkens. Aber „das eigentümliche Wesen dieser religiösen Persönlichkeit ist, daß sie mit ihrem ganzen geistigen Sein im Bereich der heiligen Menschen- und Sünderliebe des Vaters im Himmel lebt." In Jesus war die Herrlichkeit einer neuen Welt als schöpferische, geistige Wirklichkeit gegenwärtig (S. 81 f.). Die Verkündigung der Sünderliebe Gottes forderte auch den Kampf mit den Gesetzesvertretern, ja die Drangabe seines Lebens. Und dieses blasse Tugendideal Jesu soll wesentlich übereinstimmen mit dem scharf umschriebenen Christusbild Pauli? Auch nach Kölbing (S. 98) sieht Paulus in Christus den aus des Himmels Herrlichkeit herabgekommenen, Mensch gewordenen, über alle Engelsmächte erhabenen Sohn Gottes, den Menschen vom Himmel (1. Kor. 2, 8. Phil. 2, 5 ff.). Der himmlische Gottessohn ist dem Apostel auch der eine Herr, durch den alle Dinge sind und wir, die Christen durch ihn (1. Kor. 8, 6). So betet auch Paulus in bedrängten Zeiten zu Jesus, seinem Herrn (2. Kor. 12, 8). Freilich stehe auch bei Paulus im Mittelpunkte seines Denkens der Glaube an die überschwengliche Liebe und Huld Gottes gegen die Sünder. Am Kreuzesholz' hat Gott das nach der Norm des göttlichen Gesetzes rechts-

kräftige Verdammungsurteil über Juden und Heiden auf dem Wege des Rechts beseitigt. Die Vorstellungen eines im Tode Jesu vollzogenen Sühne-, Versöhnungs- und Rechtfertigungsaktes seien lediglich dem Bedürfnis des Theologen Paulus entsprungen, der die vergebende Liebe Gottes mit den Rechtsnormen des göttlichen Gesetzes in Einklang bringen wollte.

Sollen aber diese nur im Netzwerk der religiösen Gesamtanschauung sich berührenden religiösen Persönlichkeiten auf einer Plattform sich vereinigen lassen? Der Berührungspunkte sind doch recht wenige und nicht einmal originelle, da schon die alten Propheten die Sünderliebe Gottes verkündigten. Wie hätte Paulus bei dieser Übereinstimmung mit Jesus zur Bekehrung kommen können? Der Apostel war doch selbst kein sittlich Entgleister, er hatte in aller Gewissenhaftigkeit nach der Gesetzesgerechtigkeit gerungen (1. Tim. 1, 13 u. a. m.).

Doch wir müssen Kölbing das Wort geben und uns zeigen lassen, ob bei größter Spannweite in den verwandten Anschauungen dennoch eine „geistige Einwirkung" stattfinden konnte. Ohne mit Jesus persönlich in Berührung gekommen zu sein, konnte nach unserm Kritiker ein frommer Pharisäer von der Denkweise, Gemütsanlage und dem Charakter des Paulus entscheidend von Jesus ergriffen worden sein (S. 110 ff.). Hier gibt K. folgende Skizze.

Von Sehnsucht verzehrt nach dem von Johannes und Jesus verkündigten Gottesreich kam Paulus ganz wenige Jahre, wenn nicht unmittelbar nach dem Tode Jesu in die heilige Stadt. Den galiläischen Propheten, der im schroffen Gegensatz zur pharisäischen Frömmigkeit ohne jede gesetzliche Leistung den Sündern den Heilsweg eröffnet hatte, haßte Paulus mit der Leidenschaft des Fanatikers. Die Jüngerschaft dieses falschen Messias mußte ausgerottet werden. Doch der Anblick der gesetzlosen Masse des Volkes, das eigene Unvermögen bereitete ihm Schmerz. Bald regten sich zweifelnde Fragen in seiner Brust, ob nicht doch der Zöllner- und Sündergenosse die Wahrheit verkünde. Wenn Jesus in Gottes Vollmacht aufgetreten wäre? Konnte ein Mensch so kühn den Hierarchen gegenübertreten, wenn nicht Gott mit ihm war?

Mitten im heißesten Eifer, vor Damaskus, schlug Pauli Stunde. Der Zöllner und Sünder Genosse am Kreuz „wurde ihm zu stark". Die Person des gekreuzigten Jesus, in dem Gott selbst die sündige Welt mit sich aussöhnte (2. Kor. 5, 19), „der Sohn Gottes in Macht" (Röm. 1, 4) hat Paulus überwunden. In ihm ist der Pharisäer, der wider Gott stritt, eine „neue Schöpfung" geworden.

Aber sind denn Zweifel Pauli an seiner früheren Lebensweise auch nur angedeutet in seinen Aussagen über seine Bekehrung? Schließt Pauli Darstellung im Galaterbrief nicht direkt aus, daß der Apostel „schon halb gewonnen war" und „nur mit gebrochener Freudigkeit und schlechtem Gewissen sich in die Verfolgung gestürzt" hat? Wo bringt dann Paulus den Genossen der Zöllner und Sünder in Zusammenhang mit dem Kreuze Jesu, an dem Sühne geschah für die Sünden der ganzen Welt, da alle Menschen unter der Sünde seufzen? Paulus selbst war kein Zöllner und kein Sünder im Sinne der Pharisäer, die Jesus seinen Umgang mit jenen Menschenklassen vorwarfen. Warum sollte Paulus vor Damaskus von dem Genossen der Zöllner und Sünder überwunden worden sein?

Doch wir wollen nicht länger mit dieser Psychologie des Damaskuswunders rechten. Ein moderner Kritiker J. Weiß erklärt ausdrücklich

(Paulus und Jesus S. 21 ff.), daß eine bloß geistige Einwirkung Jesu auf Paulus die Bekehrung Pauli nicht erklärt. Man könnte, bemerkt er gegen die Konstruktionen Kölbings, Jülichers u. a., zunächst annehmen, daß „der Geist Jesu" durch die Vermittlung seiner Jünger schließlich den Paulus überwunden hat. Die Gestalt Jesu hätte so überzeugend durch das Leben und die Art seiner ersten Bekenner „hindurchgeschienen", daß Paulus schließlich auf den Umschwung innerlich vorbereiteter gewesen wäre, als er selbst ahnte. . . . Paulus wäre der erste in der unendlichen Reihe derer gewesen, deren Herzen in heißer Christus- oder Jesusliebe brennen, „obwohl sie ihn nicht gesehen haben" (1. Petr. 1, 8). . . . Aber alle diese innerlich Überwundenen standen zeitlebens unter dem Einfluß der „Überlieferung"; die Evangelien haben von Jugend an ihre Phantasie angeregt und befruchtet, Predigt und Unterricht, kirchliche Kunst und kirchliches Leben haben das Bild Jesu in die Seele gegraben. Anders bei Paulus! Hat er wirklich Jesus nicht gesehen, nur von ihm gehört, ist er wirklich den judäischen Gemeinden nach Gal. 1, 22 unbekannt geblieben, hat er sich selbst mit allen Fasern seines Wesens gegen Jesus gesträubt: wie konnten dann die Erzählungen der Jünger ein Bild Jesu von solcher Lebendigkeit und Überzeugungskraft schaffen, daß der ganze Bau seiner Theologie umgestürzt, die ganze Leidenschaft seines Fanatismus gebrochen und schließlich eine Vision von dieser Leuchtkraft und persönlichen Färbung hervorgerufen wurde, daß sein ganzes Leben bestimmt geblieben ist (S 22)?

Diese ganze Behandlungsweise, sagt Weiß, befriedigt und überzeugt ihn nicht. Schon die äußere Schwierigkeit, daß zur Aufnahme näherer Kunde vom Leben Jesu bei dem Fanatiker Paulus weder Zeit noch Stimmung vorhanden war (Gal. 1, 22), ist zu betonen. Wichtiger sei etwas anderes: Paulus hätte bei Damaskus Jesus nur dann schauen können, wenn er ihn persönlich gekannt hätte.

4. Welche persönliche Einwirkung Jesu auf Paulus kann die Bekehrung Pauli erklären?

Nachdem J. Weiß sämtliche Visionshypothesen erschüttert, geht er daran, das Damaskuswunder auf dem bereits angedeuteten, bisher noch nicht betretenen Wege psychologisch zu erklären.

Ohne Not und Grund hätte unsere ganze neuere Theologie auf die beste und natürlichste Erklärung der Schwierigkeiten verzichtet: Paulus hat Jesus vor seiner Bekehrung bereits persönlich gesehen und wenn auch wider Willen und unbewußt, einen unauslöschlichen Eindruck von ihm erhalten. Einen Anhalt hätten wir in den Erwägungen, daß die Vision streng genommen eine persönliche Bekanntschaft des Paulus mit Jesus voraussetzt (sic)! Es stehe doch nirgends bei Paulus oder in der Apostelgeschichte auch nur eine Silbe, daß der Apostel Jesus nicht gesehen hat! Die Antwort Jesu (Apg. 9, 5; 25, 7; 26, 14): Ich bin Jesus, den du verfolgst, sage nicht aus, daß Paulus Jesus damals zuerst gesehen hat. Paulus habe ja die Gestalt Jesu damals überhaupt nicht gesehen, sondern nur die Stimme gehört (?). Wenn 2. Kor. 11, 22 das Sehen Jesu nicht erwähnt wird, dann liege der Grund darin, daß diese Begegnung mit Jesus kein Ruhmestitel für Paulus war. 1. Kor. 9, 1: Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen, bezieht sich wohl auf die Schauung des Erhöhten, aber der Name Jesus lege nahe, daß gesehen hier soviel wie: wiedererkannt ist.

Ausschlaggebend für die Annahme einer persönlichen Berührung Pauli mit dem irdischen Jesus sei aber 2. Kor. 5, 16, jene Stelle, welche zwar in der Deutung hart umstritten ist, aber wie Weiß in eingehender Exegese (S. 24 ff.) zeigen will, eine persönliche Bekanntschaft Pauli mit Jesus in der Zeit vor der Bekehrung des Apostels unmittelbar aussage. Der Apostel will nachweisen, daß die mit Christus Gestorbenen nicht mehr sich selbst, sondern ihrem erhöhten Herrn leben. So lebe auch der Apostel nicht mehr sich selbst. In Anwendung des schriftstellerischen Plurals drückt er das aus mit dem Satz: wir kennen hierfür niemand mehr nach dem Fleisch. Kennen nach dem Fleisch bedeute aber „nichts mehr davon wissen wollen", „keinen Wert mehr darauf legen", daß man früher jemand von Angesicht gekannt hat. Freilich hat Paulus, wie er Kap. 5, 16 b einwendet, Christus vor seiner Bekehrung von Angesicht zu Angesicht kennen gelernt, aber jetzt legt er keinen Wert mehr darauf. Jene Kenntnis erscheine ihm jetzt als minderwertig, da er Christus nach dem Geist, als Gottessohn erkannt hat (Gal. 1, 16). Im Kampfe mit den Judaisten will Paulus hervorheben, daß er wohl sich mit ihnen messen könnte in der Kenntnis des irdischen Messias, auch er wüßte allerlei Details über die äußeren Lebensumstände Jesu, über seine Davidssohnschaft, über seine Gesetzestreue, aber diese Erkenntnis, die bei seinen Gegnern immer noch im Vordergrunde steht, genügt ihm nicht mehr, denn er hat Christus nach dem Geist, als himmlischen Gottessohn kennen gelernt. Paulus werde, meint Weiß, den Herrn bei dessen letztem Aufenthalt in Jerusalem gesehen, vielleicht auch gehört haben, er ist wohl auch beim Leiden Jesu, bei seiner Kreuzigung zugegen gewesen. Der Apostel hat dann auch von seinen Schul- und Gesinnungsgenossen mancherlei über die Person und Lehre Jesu vernommen. Ein nach seinem späteren Urteil allerdings äußerlicher, „fleischlicher" Eindruck bohrte sich unter der Schwelle des Bewußtseins fort und fort und durchdrang schließlich sein ganzes Innere unbemerkt. Wir würden gering von der Persönlichkeit Jesu und von der Empfänglichkeit Pauli denken, wenn wir bestreiten wollten, daß die geistige Überlegenheit und Siegesgewißheit, die Menschenliebe und der Ernst, die Gestalt und der Ausdruck des Dulders Jesu auf das feindlich widerstrebende Gemüt des Pharisäers einen unvertilgbaren Eindruck gemacht hat. Wenn Paulus Jesus persönlich gekannt hat, dann ist auch das Verhalten Pauli nach seiner Bekehrung begreiflich. Der Apostel brauchte über die äußeren Umstände der Persönlichkeit Jesu nichts mehr hinzuzulernen. „Der Geist" mußte ihn vorerst einführen in das Geheimnis, daß der Mensch Jesus mit dem himmlischen Christus identisch war. So sei ohne die Annahme einer persönlichen Berührung Pauli mit dem irdischen Jesus das Erlebnis der Vision psychologisch nicht zu erklären (S. 30). „Der Glaube an Christus", wie ihn Paulus nach der Bekehrung erlebte und bekannte, ist wiederum nur denkbar auf Grund einer lebendigen Kenntnis der Grundzüge des Wesens Jesu (S. 31). Diese neue Formulierung der Visionshypothese fordert mannigfach unseren Widerspruch heraus.

So sehr wir mit Weiß überzeugt sind, daß die ausschlaggebende Stelle 2. Kor. 5, 16 nicht auf eine frühere Periode seines Christenlebens, in der er noch mehr judaistisch von Christus gedacht hat, zu verstehen ist, so gewiß auch Christus in diesem Vers kein Gattungs-, sondern ein Personenname ist, so sicher auch der Apostel hier von der Zeit vor seiner Bekehrung redet, warum sollen wir das scharf Gekennzeichnete: wir kennen (οἴδαμεν) hinfüro

niemand nach dem Fleisch . . . wenn wir Christus nach dem Fleisch erkannt (ἐγνώκαμεν) haben, erkennen wir ihn nicht mehr, in diesem engen, ausschließlichen Sinn verstehen: Paulus habe Jesus einstmals persönlich gesehen, das hat für ihn jetzt keinen Wert mehr? Weiß selbst muß schließlich dieses Erkennen als ein fleischlich-unvollkommenes beschreiben, auf die Davidssohnschaft, die Gesetzestreue Jesu u. a. beziehen: wozu bedurfte dann Paulus des leiblichen Sehens Jesu? Konnte Paulus nicht von seinen Volksgenossen diese „fleischliche" Erkenntnis Jesu erlangen? Eine persönliche Berührung Jesu und Pauli vor der Bekehrung des Apostels ist in Ermangelung jeder positiven Bezeugung in den heiligen Schriften sehr zweifelhaft, durch die angeführte Stelle (Apg. 9, 5 und parall.) sogar ausgeschlossen. Eine bloß geistige Berührung mit Jesus, mag sie nun bestanden haben in Mitteilungen von seiten seiner Volksgenossen oder von seiten der Christen, könnte aber, wie Weiß selbst gegen Kölbing erwiesen, die Bekehrung Pauli nicht erklären, sie setzt auch eine lebendige Kenntnis der Grundzüge des Wesens Jesu voraus, und gerade hier hat sich Weiß selbst den Weg verrammelt. Denn er will ja in seiner Schrift die schärfere Formulierung des Gegensatzes zwischen Jesus und Paulus, wie sie Wrede vertreten und Kaftan-Jülicher abzuschwächen gesucht, erneuern (S. 8). Gewiß deckt auch Weiß manche Fäden auf, die von Jesus zu Paulus hinüberführen. So sieht er die entscheidende, tiefste Einwirkung Jesu auf Paulus darin, daß Paulus den Herrn als Verkündiger, ja als Träger und Vollender der göttlichen Liebesabsicht betrachtet (S. 52). Ebenso vertritt Paulus in der Nachfolge Jesu die gegenwärtige Heilsgewißheit (S. 59). Ganz besonders hat auch die Selbstverleugnung, die Entsagung, der Verzicht Jesu auf eigene Ehre um anderer willen unauslöschlich tiefen Eindruck auf Paulus gemacht. Aber es handelt sich doch bei der Bekehrung nicht um das persönliche Tugendideal Jesu allein, sondern um die großen Heilstatsachen, die nach dem Bekenntnis des Apostels seinem Leben eine Wende gegeben. Aber gerade in dem entscheidenden Momente, im Christusbild, im Christusglauben herrscht nach Weiß ein fundamentaler Unterschied zwischen der Religion des Paulus und dem Typus des religiösen Lebens, den Jesus urbildlich geschaffen hat (S. 72). Der Christusglaube der Urgemeinde und des Paulus sei etwas Neues gegenüber der Verkündigung Jesu. Hier liege sogar die Schicksalsfrage für die (protestantische) Kirche, ob sie für alle Zeit die paulinische Form des Christentums festhalten kann. Ist aber dieser Gegensatz zwischen Jesus und Paulus so grundlegend, dann kann nach dem Kriterium der Modernen selbst keine geistige Einwirkung Jesu auf Paulus stattgefunden haben. Wenn eine so schwache Brücke von Jesus zu Paulus hinüberführt, dann ist die Bekehrung Pauli noch viel rätselhafter als der angeblich visionäre Auferstehungsglaube der Altapostel, die doch bereits für die Person Jesu gewonnen waren, bereits an Jesu Messianität geglaubt hatten. Anders bei Paulus, der bis zur Gnadenstunde vor Damaskus im schroffsten Gegensatz zu Jesus stand. Würde ferner auch noch nach der Bekehrung der christologische Gegensatz zwischen Jesus und Paulus bestanden haben, dann könnte auch Paulus den irdischen Jesus nicht persönlich gekannt haben. Denn wenn die Altapostel nach der Kritik nie in Jesus Christus, mit dem sie gegessen und getrunken, Gott selbst gesehen hätten (Wrede), dann hätte noch viel weniger Paulus aus dem „Lügenmessias" einen wahrhaften Gottessohn machen können.

(23. 2. 10.)

So sehen wir, wie die Visionshypothese von der Kritik selbst in ein unentrinnbares Dilemma getrieben worden ist. Wenn die Bekehrung Pauli eine Vision gewesen, dann mußte sie entweder auf der geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus beruhen oder Paulus müßte Jesus vor seiner Bekehrung gekannt haben. Diese Eventualitäten hat aber die moderne Kritik ihrer Grundlage beraubt, da sie zwischen Jesus und Paulus eine tiefe Kluft eröffnet hat. Zudem haben gerade moderne Theologen bestritten, daß eine bloß geistige Berührung zwischen Jesus und Paulus die paulinische Vision vor Damaskus erkläre, wie auch fast allgemein die Anschauung herrscht, daß Paulus Jesus vor seiner Bekehrung nicht persönlich gekannt oder auch nur gesehen hat. Den von den Modernen für die Erklärung der Christophanie geforderten Kriterien entspricht allein die traditionell-historische Auffassung des Wunders vor Damaskus: Durch eine grundlegende persönliche Berührung trat Paulus in lebendigen Wechselverkehr mit dem erhöhten Christus und seiner irdischen Gemeinde. Seine Lehranschauungen gründen deshalb auf dem festen Grunde der Anschauungen Jesu, die sie in offenbarungsgeschichtlicher Entwicklung entfalten und ausbauen.

Literarhistorisches über den hl. Johannes Chrysostomus.

Von Universitätsprofessor Dr. August Naegle, Prag.

II.

Sind auch der literarischen Spuren persönlicher Art, die uns über das Verhältnis zwischen Chrysostomus und seinem heidnischen Lehrer Libanius Kunde bringen, nur wenige,[1] um so mehr zeigt sich indirekt der Widerschein der früheren Beziehungen in dem in den so zahlreichen Werken des Kirchenvaters zutage tretenden Vollbesitz klassischer Bildung und hellenistischer Rhetorik, den er doch in erster Linie der Schule des antiochenischen Sophisten und Rhetors zu verdanken hatte. Der Untersuchung dieses „Verhältnisses zum Hellenismus" überhaupt hat Nägele eine zweite beachtenswerte Abhandlung, zeitlich die erste, gewidmet, erschienen in der Byzantinischen Zeitschrift 1904, S. 73–113. Die an sich vollwertige und höchst anerkennenswürdige Arbeit leidet jedoch an dem großen Fehler, daß das reichlich benutzte Material nicht geordnet erscheint und deshalb nicht immer recht zur Geltung kommt, zumal viele Punkte, die abseits vom eigentlichen Thema liegen, hereingezogen, wenn allerdings auch, was zugestanden werden muß, geistreich erfaßt und behandelt werden. Namentlich gilt dies vom ersten Teil „Chrysostomus im Wandel der Jahrhunderte", der, wie überhaupt die ganze Abhandlung, um mich eines vielleicht etwas trivialen Ausdruckes zu bedienen, den reinsten italienischen Salat präsentiert. Nichtsdestoweniger wird die Arbeit noch mehr als die vorhin skizzierte unter allen Umständen dazu beitragen, um ein für allemal die bisher nicht selten, so auch noch in der letzten größeren Chrysostomus-Biographie von A. Puech S. I., Chrysostome et les mœurs de son

[1] Vgl. diese Zeitschrift II (1910) 109 ff.

temps, Paris 1891 und S. Jean Chrysostome 1900, gehörte Fabel verstummen zu machen, als sei Chrysostomus unter sämtlichen griechischen Kirchenvätern der am meisten „enthellenisierte" gewesen und als habe er der Antike gegenüber nur eine durchaus negative Stellung eingenommen.

Schon in seinem ganzen Stile verrät der große Redner seine formale hellenistische Bildung und eine unentwegt warme Anhänglichkeit an dieselbe. Bekannt sind ja die vielbewunderten Vergleiche, Analogien und Metaphern, in denen er wie aus einem unerschöpflichen Schatze alles Schöne und Nützliche des antiken Kultur- und Geisteslebens den Zwecken der geistlichen Beredsamkeit dienstbar zu machen weiß. In all diesen zur Veranschaulichung, Beweisführung und Widerlegung angewandten Figuren und Tropen, in den theoretischen Darlegungen des vierten und fünften Buches de sacerdotio über höheren und niederen Stil, Rhythmus, Redefiguren usw. erkennen wir nichts anderes als das formale Rüstzeug der antiken, von Gregor Nazianzenus als „Königin der Beredsamkeit" gepriesenen Rhetorenschule, im weiteren Sinne den Niederschlag der wesentlichen Elemente und Erscheinungen der Welt des Hellenismus.

Materiell zeigt er seinen fortwährend geistigen Zusammenhang mit letzterer in der genauesten Kenntnis und ausgiebigsten homiletischen Verwertung antik-hellenischer Kulturerscheinungen aus dem Gebiete der Religion und Mythologie mit bemerkenswerten Hinweisen auf das Fortbestehen des Heidentums in der Denk- und Lebensart einer nur äußerlich christlich gewordenen Gesellschaft, aus dem Gebiete der antiken Kunst, der Kultur- und Sittengeschichte, der Staats- und Privataltertümer, der Philosophie, der jüdischen, griechischen und römischen Geschichte, der Geographie, Naturwissenschaft, Medizin usw. Daß der Heilige auch mit den speziellen literarischen Denkmälern des Griechentums, in denen all die genannten Kulturschätze niedergelegt sind, eingehend vertraut war, läßt sich allein schon aus dem Besuche der Philosophen- und Rhetorenschulen des Andragathius und Libanius und der auf aristotelischer Basis gegründeten antiochenischen Exegetenschule schließen, in deren Lehrplan die Klassikerlektüre den Mittelpunkt des gesamten Unterrichts bildete. So berichtet z. B. Libanius von seinen Schülern, „daß sie sich mit großer Anstrengung durch die Dichter, die Redner und vielfältige andere Schriften hindurcharbeiten mußten." Und nach den Prinzipien der antiochenischen Exegetenschule, resp. gemäß der in ihr beliebten historisch-grammatischen Methode suchte man die Argumente für eine ethische oder dogmatische Wahrheit meistens nicht nur aus der Hl. Schrift und der vom Glauben erleuchteten Vernunft zu schöpfen, man verschmähte auch nicht die Beweise aus der Profan- und heidnischen Religionsgeschichte, sowie aus jedwedem Kulturgebiete des Hellenismus. Tatsächlich konnte N. aus des Chrysostomus umfangreichen Werken eine große Anzahl von ausdrücklichen Zitaten und Reminiszenzen aus der poetischen, historischen, rhetorischen und philosophischen Literatur des griechischen Klassizismus zusammenstellen, war aber, wie er wiederholt bedauernd bemerkt (S. 101 und in „Chrysostomus und Libanius", S. 7, Anmerkung 1), bis jetzt nicht in der Lage, das ganze gesammelte Material veröffentlichen zu können. Auf S. 109 führt er bloß einige besonders auffallende Beispiele an, um zu zeigen, wie der Exeget und Prediger gar häufig den profangeschichtlichen Beweisen, den Zitaten aus Epos und Drama, seinen hellenistisch gebildeten Lesern und Zuhörern gegenüber sogar den Vorrang einräumt vor den biblischen Argumenten.

Doch nicht genug, daß Chryſoſtomus die heidniſchen Klaſſiker ausgiebigſt benutzt und allegiert, er gibt auch hierfür eine theoretiſche Begründung und ſtützt ſich vor allem auf das Vorgehen des hl. Paulus, der bekanntlich ebenfalls klaſſiſche Zitationen, wie des Epimenides,[1] des Menander,[2] des Aratos[3] und der atheniſchen Altarinſchrift[4] nicht verſchmähte. Zur Rechtfertigung des ihm nach ſo mancher Richtung hin als Vorbild dienenden Völkerapoſtels macht er vornehmlich zwei Gründe geltend: Akkommodation (συγκατάβασις) an das helleniſch-heidniſche Bildungsniveau des betreffenden Publikums, deſſen Wiſſensſchätze auf dieſe Weiſe am beſten der chriſtlichen Religion und deren Propagierung dienſtbar gemacht werden konnten.[5] So ſagt er z. B. bei der Erklärung des Zitates aus Epimenides, Tit. 12: „Aber es frägt ſich, warum der Apoſtel von den Hellenen (Heiden) Zeugniſſe entlehnt. Weil wir dadurch am eheſten gewinnen, wenn wir aus ihrer eigenen Mitte Zeugniſſe und Anklagen gegen ſie beibringen, wenn wir die bei ihnen bewunderten Männer als Ankläger wider ſie auftreten laſſen. Deshalb bedient ſich der Apoſtel auch anderwärts dieſer Polemik, da er von dem unbekannten Gotte ſpricht ... Denn woran hätte er ſonſt in ſeiner Rede an die Athener anknüpfen ſollen? Etwa an die Propheten? An dieſe hätten ſie nicht geglaubt. Er zitiert ja auch den Juden gegenüber nicht die Evangelien, ſondern die Propheten. Deshalb erklärt er: Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, den Geſetzloſen wie ein Geſetzloſer, denen, die unter dem Geſetze ſtehen wie einer, der ebenfalls darunter ſteht (1. Kor. 9, 20. 21). Dermaßen handelt auch Gott, ſo z. B. bei den Magiern: nicht durch einen Engel leitet er ſie, nicht durch einen Propheten, Apoſtel oder Evangeliſten, ſondern wodurch? Durch einen Stern; da ſie in der Sternenkunſt erfahren waren, zog er ſie auf dieſe Weiſe an ſich ... Nirgends ſieht er ja auf ſeine eigene göttliche Würde, ſondern überall auf das, was uns frommt. Denn wenn ſchon ein irdiſcher Vater nicht ſeine perſönliche Würde im Auge hat, ſondern mit ſeinen Kindern ſtammelt und Nahrung, Speiſe und Trank nicht mit helleniſtiſchen Ausdrücken benennt, ſondern in kindlich-barbariſchem Dialekte, ſo tut das Gott noch viel mehr ... Allenthalben in der Schrift ſtoßen wir auf ſolche Akkommodation (συγκατάβασις) in Worten und Handlungen.“[6] Dieſe hiermit theologiſch wohlbegründete Rechtfertigung des apoſtoliſchen Verfahrens, das Chryſoſtomus in letzter Linie überhaupt auf den Anthropomorphismus der Hl. Schrift zurückführt, iſt auch die prinzipielle Verteidigung ſeines eigenen inneren Verhältniſſes zur helleniſchen Kultur und Literatur, wie er dies noch bei verſchiedenen anderen Gelegenheiten darzulegen ſich bemüht.[7]

An vielen Stellen geht er ſogar über eine bloße Akkommodation hinaus, er ſpendet direkt der griechiſchen Weisheit volle Anerkennung (ἐπαίρω), d. h. „jenen Männern, welche bei den Griechen als große Weiſen und hochgefeierte

[1] Titus 1, 12.

[2] 1. Kor. 5, 33. Doch iſt man meiſtens der Anſicht, daß der Vers des Luſtſpieldichters: „Böſe Reden verderben gute Sitten“ damals bereits ſprichwörtlich geworden war.

[3] Apg. 17, 28. [4] Apg. 17, 23.

[5] Ähnlich drückt ſich, nur prägnanter, einmal Hieronymus aus: „Pro Christo causam agens ... in argumentum fidei.“ (Ep. 70, 2 ad Magn. orat.)

[6] hom. 3, 1. 2 in Tit.

[7] So z. B. in hom. 4, 4 in Act. Ap.; hom. in inscr. alt 3; hom. 5, 3 adv. Iudaeos, wo es heißt: „τῇ ἀσθενείᾳ τῶν Ἰουδαίων συγκαταβαίνοντες“.

Redner bewundert wurden".[1] Wenn Gott ihrer zwar im Anfange zur Verkündigung des Evangeliums auch nicht bedurfte, indem die Apoſtel unwiſſende, unſtudierte, arme, niedrige und unberühmte Männer waren, ſo ſchloß er die Sophiſten doch nicht aus, als ſie ſich einſtellten. Nicht genug, daß, wie die Art und Weiſe ſeiner Reminiſzenzen bezeugt, er bei ſeinen Zuhörern eine ausgedehnte und detaillierte Kenntnis der griechiſchen Mythologie und Geſchichte, der früheren ſittlichen, kulturellen und ſozialen Zuſtände vorausſetzt,[2] er ſpricht auch von dem eigentümlichen Reiz, den jene alten Sagen unwillkürlich auf die Gemüter ausüben,[3] er macht der Witwe des frühverſtorbenen Theraſios ein artiges Kompliment wegen ihrer Vertrautheit mit Literatur und Geſchichte, „ſo daß ſie nicht nötig habe, von ihm Belehrung zu empfangen, indem ſie genauer als er ſelbſt kenne den Epaminondas, den Sokrates, den Ariſtides, den Diogenes, den Krates,"[4] er empfiehlt ſeinen Zuhörern als Fundgrube der Lebensphiloſophie direkt die Lektüre der Schriften der Philoſophen, der Dichter, der Redner, der Sophiſten, der Geſchichtſchreiber,[5] in denen ſie die Wahrheit der von ihm vorgetragenen Ausführungen beſtätigt fänden. Als Beiſpiele ſtellt er ihnen vor Augen Moſes und Daniel, die trotz Aneignung der ägyptiſchen bezw. babyloniſchen Bildung in ihrem religiös-ſittlichen Leben keinen Schaden litten,[6] ſodann den chriſtlichen Martyrer Lucian von Antiochien, der zwar *τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως μετέσχεν*, aber vor dem heidniſchen Richter ſtatt ſeiner Rhetorik ſeinen Glauben, ſtatt der Redegewalt die gottliebende Seele gezeigt habe.[7] Er verurteilt aufs ſchärfſte den vom Kaiſer Julian hinterliſtig namentlich gegen das allgemeine Bildungsniveau der Chriſten inſzenierten Kampf, der ſich z. B. in dem Dekrete äußerte, daß alle chriſtlichen Sophiſten und Rhetoren ſich ihrer Beſchäftigung zu enthalten oder ihren Glauben abzuſchwören hätten.[8] Um ſo mehr glaubt er die Beſchäftigung mit der helleniſchen Kultur und Literatur empfehlen zu dürfen, als er gleich anderen Vätern, namentlich den Apologeten, in ihr Spuren des Offenbarungsglaubens, des Monotheismus und der Jenſeitshoffnung, Analogien chriſtlicher Gedanken und Gebräuche findet, die er in letzter Linie auf ägyptiſchen, d. h. moſaiſch-jüdiſchen Einfluß zurückführt. So weiſt er z. B. darauf hin, wie die griechiſchen Philoſophen und Dichter in den verſchiedenſten Ausdrücken von den nach dem Tode in Ausſicht ſtehenden Freuden und Strafen reden; ſie ſprechen von elyſiſchen Gefilden, von Inſeln der Seligen, von herrlichen Wohlgerüchen, von Hymnengeſängen uſw., aber doch vermögen ſie dies alles nicht darzuſtellen *μετὰ ἀληθείας, ὡς ἔχει ταῦτα*, da ſie ſich außer ihren eigenen Schlußfolgerungen bloß auf *παραυξενάσματα*, die ſie „von uns, *παρ' ἡμῶν*" erhalten haben, ſtützen können.[9] Was ſie nämlich an Wahrheitsgehalt auf-

[1] hom. 3, 4 in 1. Kor.

[2] z. B. in den längeren Ausführungen in hom. 15, 5 in Phil., hom. 5, 4 in Tit.

[3] hom. 15, 5 in Phil.: *ἔχει καὶ ἡδονήν.*

[4] Ad viduam iuniorem 6.

[5] hom. 1, 2 in II. Theſſal.

[6] hom. 1, 3 in Dan., hom. 11, 1 in ps.; hom. 2, 3 in Genes; cum presb. ordin. 3.

[7] hom. in S. Luc. 3.

[8] In Martyres Iuvent. et Maxim. M. 50, 573: *„Ἐδεδοίκει φανερῶς τὸν πρὸς ἡμᾶς κινῆσαι πόλεμον. . . . καὶ τί ποιεῖ; Σκοπεῖτε τὴν κακουργίαν. Ἰατροὺς καὶ ῥητορικοὺς καὶ σοφιστὰς καὶ ῥήτορας ἅπαντας ἀφίστασθαι τῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ τὴν πίστιν ἐξόμνυσθαι ἐκέλευσεν· οὕτω πρὸς ἡμᾶς τὸν πόλεμον ἀκροβολιζόμενος."*

[9] Sie entbehren alſo der direkten Offenbarung. Adversus oppugnatores vitae monasticae lib. II, 10. M. 47, 347. Die Stelle iſt textkritiſch unſicher.

zuweisen haben, haben sie dem Verkehre mit unseren Weisen in Ägypten zu verdanken.[1]

Damit ist auch die Schwäche angedeutet, die infolge des Mangels eines direkten Zusammenhanges mit der Offenbarung der ganzen heidnisch hellenischen Kultur notwendig anhaften muß. Daß Chrysostomus als Kirchenmann im wahren Sinne des Wortes, als strenger Glaubens- und Sittenprediger keine Gelegenheit vorübergehen läßt, ohne in schärfster Weise, zuweilen mit Spott und Hohn, wider den Inhalt der hellenischen Götterlehre, Mythologie und Philosophie, die er im Gegensatze zur wahren, echten Philosophie des Christentums Dreibatzenphilosophie nennt,[2] als objektives Wahrheits- und subjektives Erziehungselement zu Felde zu ziehen,[3] daß er namentlich die dort gebotene Unsittlichkeit und den krassen Aberglauben tadelt und die Eltern davor warnt, ihre Kinder schon frühzeitig mit den unverstandenen heidnischen Mythen bekannt zu machen oder sie gar in die dramatischen Aufführungen der auch nach Äußerungen von Profanschriftstellern entsittlichten und entsittlichenden Theater zu führen,[4] kann uns wahrhaftig nicht wunder nehmen. Denn höher zu werten als die Wissenschaft (*οἱ λόγοι*) ist die *σωφροσύνη*, die sich selbstbeherrschende Sittsamkeit und Moralität. Ist diese vorhanden, dann bedeutet auch der Mangel an wissenschaftlicher Bildung keinen eigentlichen Verlust; ist aber die *σωφροσύνη* verloren gegangen, dann wird daraus der größte Schaden erwachsen, selbst wenn der betreffende in der Rhetorik noch so glänzende Fortschritte zu verzeichnen hat. Ja, der Schaden wird um so größer sein, je stärkere Redegewalt er sich aneignete, da Schlechtigkeit mit Beredsamkeit gepaart viel Schlimmeres zu wirken vermag als bloße Unwissenheit. Um dies zu verhüten, will Chrysostomus nicht radikal vorgehen und etwa die profanen Bildungsstätten vollständig geschlossen oder zerstört wissen. — *Κατασκάπτομεν τὰ διδασκαλεῖα, φησίν; οὐ τοῦτο λέγω.*[5] Auch an einer anderen Stelle[6] verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, als ob er den profanen Unterricht beseitigt wissen wollte, er will nur verhindern, daß man auf ihn allein Gewicht lege (*οὐ κωλύων παιδεύειν — τὴν ἔξωθεν παιδείαν — ταῦτα λέγω· ἀλλὰ κωλύων ἐκείνοις μόνοις προσέχειν*), auf daß die Zöglinge nicht vor den Wissenschaften die Laster kennen lernen und auf daß wir nicht das Gebäude der Tugend zerstören und die lebendige Menschenseele unter dessen Schutt begraben. Den demnach aus der klassisch-intellektuellen Bildung drohenden Gefahren will er begegnen durch eine gute, christlich-moralische Erziehung. Er erinnert daran, wie auch sehr viele (*οἱ πολλοί*) der alten Weisen Griechenlands sich weniger um die literarische, als um die moralische Bildung bekümmert hätten, so Anacharsis, Krates, Diogenes, insbesondere Sokrates, die trotzdem zu den berühmtesten und gefeiertsten Größen zählten.[7] Anknüpfend an die Mahnung Pauli in Ephes. 6, 4: „Ihr Väter, erziehet eure Kinder in der Lehre und Zucht des Herrn," läßt sich der Heilige also ver-

[1] hom. 66, 3 in Ioan. M. 59, 370: „*Εἰ δήποτε καὶ ὕστερον ἔλαβον μετὰ τὸ συγγενέσθαι ἐν Αἰγύπτῳ τοῖς ἡμετέροις.*"

[2] hom. 21, 3 in Ephes., wörtlich Dreiobolen, *φιλοσοφία τριωβολιαίων.*

[3] hom. 2, 5 u. 5, 3 in Rom., hom. 2, 6 in Col., hom. 12, 3 in Ephes., hom. 15, 5 in Phil., hom. 66, 3 in Ioan., adv. oppug. vit. mon. 2, 10 etc.

[4] hom. de Anna 6, hom. 2, 4 in 2 Thess., hom. 21, 1 in Ephes.

[5] Adversus oppugn. vit. mon. lib. III, 11. M. 47, 367.

[6] hom. 21, 2 in Ephes. M. 62, 152.

[7] Adv. oppugn. vit. mon. III, 11.

nehmen: „Wie sollte es nicht ungereimt sein, die Kinder in den Unterricht und in die Schule zu schicken und zu diesem Zwecke alles aufzubieten, in der Lehre und Zucht des Herrn sie aber nicht zu erziehen! . . . Lernt dein Sohn von Anfang an, wahrhaft weise zu sein, so hat er damit den allergrößten Reichtum und den allerbesten Ruhm gewonnen. Du wirst sein Glück nicht so sehr begründen durch Unterweisung in weltlicher Kunst und Wissenschaft (τέχνην καὶ παιδείαν τὴν ἔξωθεν), vermittelst deren er sich Geld erwerben kann, als wenn du ihn die Kunst lehrst, kraft deren er das Geld zu verachten weiß. Willst du ihn reich machen, so mache ihn in dieser Weise reich. Denn reich ist nicht derjenige, der viel Geld braucht und von vielem umgeben ist, sondern wer keine Bedürfnisse hat. Darin unterweise deinen Sohn, das lehre ihn; das ist der größte Reichtum. Suche nicht durch weltliche Kenntnisse ihm den Weg zu Ansehen und Berühmtheit zu bahnen, sondern laß es deine Sorge sein, wie du ihn lehren mögest, den zeitlichen Ruhm zu verachten. Das wird ihm zu größerem Ansehen und glänzenderem Ruhme verhelfen. Das zu erreichen ist aber dem Armen ebensogut möglich wie dem Reichen. Das lernt man nicht von einem Lehrer, noch durch Ausbildung in Kunst und Wissenschaft, sondern durch die göttlichen Aussprüche . . . Bemühe dich nicht, einen Redner aus deinem Sohne zu machen, sondern bilde ihn heran zu echter Lebensweisheit. Wenn er kein Redner ist, so wird das kein Schaden für ihn sein; wenn ihm aber diese Weisheit abgeht, so wird ihm die kunstvollste Beredsamkeit nichts nützen. Reine Sitten tun ihm not, nicht gelungene Reden, ein edler Charakter, nicht Redegewandtheit, gute Werke, nicht schöne Worte. Dies verhilft ihm zum Himmelreiche, dies verschafft ihm die wahren Güter. Schärfe nicht seine Zunge, sondern reinige seine Seele. Doch sage ich dies nicht, um den profanen Unterricht zu beseitigen, ich will nur verhindern, daß man auf ihn allein Gewicht lege."[1] „Denn die Beschäftigung mit den Wissenschaften bedarf gar sehr der Rechtschaffenheit guter Sitten," heißt es anderswo.[2] Aus diesen und anderen Worten geht klar hervor, daß Chrysostomus keineswegs ein fanatischer Gegner der klassischen Bildung an sich ist, als den man ihn bei falscher Interpretation obiger Ausführungen hinstellen wollte, und daß der wider ihn erhobene Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit und Abschließung gegen die antike Kultur ein für allemal verstummen sollte. Der Vater fühlt sich nicht bloß als Grieche, er fühlt sich auch als christlicher Pädagoge und Kirchenlehrer, und als solcher verurteilt er die schlechten Früchte, welche, wie auch schon so manche der edelsten Weisen des alten Griechenland eingesehen hatten, der Hellenismus notwendig zeitigen mußte, wenn mit der weltlich-klassischen Bildung nicht eine tiefere sittlich-moralische Erziehung Hand in Hand ging. Letztere soll insbesondere gipfeln in der Lektüre und dem Studium der hl. Schriften, die ein wirksames Gegengift (φάρμακον sein wird wider die vonseiten des Profanstudiums und der Beschäftigung mit den heidnischen Klassikern drohenden Gefahren. „Glaube nicht, daß bloß für den Mönch die Kenntnis der hl. Schrift notwendig sei, am meisten bedürfen ihrer vielmehr die jungen Leute, die in der Welt zu leben bestimmt sind, geradeso wie ein gut ausgerüstetes Schiff nebst Steuermann und gehöriger Bemannung nicht nötig hat, der beständig im Hafen

[1] hom. 21. 2 in Ephes.

[2] Adv. oppugn. vit. mon. III. 11: „ἡ μὲν γὰρ τῶν λόγων ἄσκησις τῆς ἀπὸ τῶν τρόπων ἐπανορθώσεως δεῖται."

liegt, ſondern der immer auf hoher See ſich befindet . . . Deshalb ſollen wir die Kinder von früheſter Jugend an (ἐκ πρώτης ἡλικίας) zum Leſen der hl. Schrift anhalten."[1] So hat N. völlig recht, wenn er S. 97 ſein geiſtvolles Urteil über das Verhältnis des Kirchenvaters zum Hellenismus in die Worte zuſammenfaßt: „Johannes, der Goldmund der klaſſiſch-chriſtlichen Beredſamkeit, tritt auch mit ein in den Kreis jener weltgeſchichtlich bedeutſamen Männer des 3. und 4. Jahrhunderts, welche mit der klaſſiſchen Bildung das Chriſtentum als gleichzeitiges oder ſpäter angetretenes Erbe zu einem harmoniſchen Ganzen zu vereinigen erſtrebt, welche dieſe chriſtlich-klaſſiſche Erziehung und deren Bildungsſchätze der Nachwelt überliefert haben, bald mehr, bald weniger nach der einen oder der anderen Seite hinneigend, welche dieſelbe durch die Stürme der Völkerwanderung, durch das Todeserſtarren des Orients und die Barbarei der neuen abendländiſchen Völker gerettet und ſo in ihrer Perſon und Wirkſamkeit die Vereinbarkeit chriſtlicher Erziehung und klaſſiſcher Studien dokumentieren."

Nägeles drittes Specimen Chrysostomeum „Über Arbeitslieder bei Johannes Chryſoſtomus" (Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Leipzig, philologiſch-hiſtoriſche Klaſſe 1905, I, S. 101–142) will einen Beitrag liefern zu des Leipziger Nationalökonomen Karl Bücher eingehenden und grundlegenden Unterſuchungen über „Arbeit und Rhythmus". Derſelbe kam in dieſem allgemein mit dem größten Intereſſe aufgenommenen Werke zu dem bemerkenswerten Reſultate, daß die einzige Wurzel aller Poeſie und Muſik in der Arbeit zu finden ſei. Wenn Büchers Aufſtellung in dieſer exkluſiven Form ſich auch eine Reſtriktion gefallen laſſen muß, ſo iſt es ihm ohne Zweifel doch gelungen, für die Bedeutung der Arbeit für Poeſie und Muſik an ſich ein reichhaltiges Material aus den entlegenſten Forſchungsgebieten zu ſammeln. Unter anderem hatte er Beweiſe erbracht, daß auch die alten Griechen neben ihren kunſtmäßigen Geſängen volkstümliche Arbeitslieder kannten, d. h. Geſänge, die bei der Arbeit angewendet wurden, alſo Körperbewegung, Muſik und Dichtung im engſten Bunde zeigen. Außer verſchiedenen anderen dankenswerten und intereſſanten Ausblicken und Ergänzungen aus alter und neuer Zeit, die Bücher entgangen ſind, liefert zu deſſen griechiſch-klaſſiſchen Belegen der Chryſoſtomus-kundige Verfaſſer einen hochwillkommenen Zuſatz durch den Nachweis, wie bei unſerem ſpäthelleniſchen Rhetorenſchüler und zugleich feinſinnigen chriſtlichen Prediger ſich erſtaunlicherweiſe ſozuſagen ein faſt vollſtändiges Syſtem der Arbeitspoeſie findet, nämlich in der 387 zu Antiochien gehaltenen Homilie zum 41. Pſalm.

Um ſeine Zuhörer für die bewundernswerte Ausdauer bei Anhörung der letzten langen und ſchwierigen Predigt durch ein leichteres Thema zu belohnen, ſingt Chryſoſtomus in der Einleitung in ſchwungvollen Worten zunächſt ein Loblied auf Poeſie, Geſang und Muſik überhaupt, deren Urſprung er gleich den alten Hellenen auf Gott zurückführt. Da nämlich Gott ſah, daß viele der Menſchen zu bequem ſind, um auf die Lektüre der Pſalmen beſondere Anſtrengung zu verwenden, verband er die Muſik mit der Prophetie, μελῳδίαν ἀνέμιξε τῇ προφητείᾳ (Pſalmen), um auf dieſe Weiſe der Beſchäftigung mit den Pſalmen die unangenehme Empfindung abzuſchneiden, ſo daß alle, durch den Rhythmus und die Macht der Melodie hingeriſſen, mit

[1] hom. 21, 2 in Ephes., M. 62, 152. 151: cf. hom. 66. 3 in Ioan., M. 59, 370.

größter Bereitwilligkeit die hl. Hymnen zu Gott dem Herrn emporſenden. Und er ſelbſt, der gottbegnadete Prediger, ſtimmt begeiſtert auf die herrliche Gottesgabe einen Lobeshymnus an, der, pſychologiſch fein getönt auf die erregbaren Saiten der Menſchennatur, auch uns heutzutage noch in die Seele greift. *Οὐδὲν γὰρ, οὐδὲν*, deklamiert er, *οὕτως ἀνίστησι ψυχὴν καὶ πτεροῖ καὶ τῆς γῆς ἀπαλλάττει καὶ τῶν τοῦ σώματος ἀπολύει δεσμῶν καὶ φιλοσοφεῖν ποιεῖ καὶ πάντων καταγελᾶν τῶν βιωτικῶν ὡς μέλος συμφωνίας καὶ ῥυθμῷ συγκείμενον θεῖον ᾄσμα.*[1]

Und um auch noch ſpezielle tatſächliche Beweiſe von der heilſamen Macht des Geſanges im alltäglichen Leben zu geben, führt er eine ganze Reihe von Arbeitsliedern vor, wie ſie in ſolcher Vollſtändigkeit kaum anderswo in antiker Zeit zuſammengeſtellt ſein dürften. Allerdings bedient ſich der Prediger des 4. Jahrhunderts nicht mehr der ſpezifiſch antiken, ſchon den Alexandrinern unverſtändlichen Termini wie *ἰμαῖος, ἴουλος, αἴλινος*, ſondern er nennt außer den *ᾄσματα παιδικά*, den Ammen- oder Wiegenliedern, nur jedesmal die betreffende Arbeit, zu der jene *ᾠδαί* oder *μελῳδίαι* bald im Einzelgeſang, *καθ' ἑαυτόν*, bald chorweiſe, *συμφώνως*, geſungen wurden.

Als erſte Art dieſer ſogenannten Arbeitsgeſänge begegnen uns bei Chryſoſtomus die Ammen-, Kinder- oder Wiegenlieder. „Unſere Natur fühlt ſich ſchon von allem Anfang an mit den *ᾄσματα καὶ μέλη* ſo angenehm vertraut, daß ſelbſt die Säuglinge, wenn ſie weinen und ſchreien, auf dieſe Weiſe beruhigt werden. Denn indem die Ammen ſie auf den Armen tragen, hin- und hergehen und dazu einige Wiegenlieder (*ᾄσματα παιδικά*) ſingen, vermögen ſie die Kleinen einzuſchläfern.“ An zweiter Stelle wird angeführt der Geſang der *ὁδοιπόροι*, der Wanderer, welche *ᾄδοντες* ihre Zug- und Laſttiere antreiben und *ταῖς ᾠδαῖς* die Mühſal des Weges für Menſch und Tier zu erleichtern ſuchen. Unter den von N. herangezogenen Analogien iſt beſonders intereſſant der Hinweis auf die in des Philoſtorgios Kirchengeſchichte 2, 2 erwähnten *ὁδοιπορικά*, welche von Arius zur Verbreitung ſeiner Häreſie gedichtet wurden. Es folgen ſodann Lieder, die zum Weinbau in Beziehung ſtehen: „*Οὐχ ὁδοιπόροι μόνον, ἀλλὰ καὶ γηπόνοι ληνοβατοῦντες καὶ τρυγῶντες καὶ ἀμπέλους θεραπεύοντες καὶ ἄλλο ὁτιοῦν ἐργαζόμενοι πολλάκις ᾄδουσιν.*“ Es iſt alſo hier die Rede von Kelterliedern, von Weinleſe- und Rebbauliedern, denen mit den „*ἄλλο ὁτιοῦν ἐργαζόμενοι*“ wohl noch anderweitige Ackerbauer- und Schnitterlieder an die Seite geſetzt werden, die man beim Hacken des Feldes, beim Mais- und Kohlbau und den übrigen Feldbeſtellungsarbeiten erſchallen ließ. N. erinnert S. 110 mit Stolz daran, wie er hiermit noch einen Zeugen aus altchriſtlicher Zeit beibringen konnte für Büchers auf Grund maſſenhaften Materials aufgeſtellte Theſe: „Faſt alle Arbeiten, welche mit dem Weinbau in Beziehung ſtehen, haben ihre beſonderen Lieder bei den Alten und viele gewiß auch ihren eigenen Rhythmus.“ Chryſoſtomus erzählt des weiteren von Ruder- oder Schifferliedern, wenn er fortfährt: „*Καὶ ταῦτα κωπηλατοῦντες τοῦτο ποιοῦσιν.*“ Dieſes Zeugnis iſt um ſo wertvoller, als man es bisher[2] unentſchieden laſſen mußte, ob die Griechen den eigentlichen Rudergeſang kannten und übten. Es iſt tatſächlich auch der einzige unzweideutige Beleg über das Vorkommen von

[1] Expositio in Ps. 41, M. 55, 156.
[2] Vgl. Bücher, S. 205.

Ruderliedern im griechischen Altertum, während für den Gebrauch altchristlicher einfacher Schifferlieder N. noch auf zwei weitere Texte verweisen kann, auf Clemens von Alexandrien, der in seinen Stromata 7, 7 unter den mit festlichem Gesang verbundenen Arbeiten auch hervorhebt: „πλέομεν ὑμνοῦντες“, und wieder auf Philostorgius, der an der obenerwähnten Stelle (hist. eccl. 2, 2) mit Berufung auf Athanasius noch berichtet, „daß der aus der Kirche ausgetretene Arius auch ἄσματά τε ναυτικά verfaßt habe“. Unser Kirchenvater schließt[1] seine Aufzählung mit den allgemein bekannten Liedern beim Webstuhl und am Spinnrad, die er ausdrücklich nur Frauen zuschreibt in Form von eintönigen Melodien (μίαν τινὰ μελῳδίαν ᾄδουσιν), die sie bald einzeln (πολλάκις μὲν καὶ καθ' ἑαυτὴν ἑκάστη), bald alle zusammen im Chor singen (πολλάκις δὲ καὶ συμφώνως ἅπασαι).

Aus der ganzen Darstellung des scharfsinnigen Beobachters seiner Zeit geht hervor, daß er in seinen Ausführungen bloß einzelne Beispiele von Arbeitsliedern, wie sie ihm nach alter Gewohnheit geläufig waren, geben wollte, die aber für die Allgemeinheit (πάντες ἄλλο ὅτιοῦν ἐργαζόμενοι) der menschlichen Sitte, die Arbeit mit Gesang und Musik zu begleiten, Zeugnis ablegen sollten. Und so stimmt auch hierin Chrysostomus, wie N. ausdrücklich S. 104 hervorhebt, mit dem modernen Forscher überein, der gestützt auf eine Masse ethnographischer Berichte von allerlei Völkern und Kulturstufen zu dem Resultate kommt, daß die Beobachtungen, die uns Arbeit und Gesang in engster Beziehung zeigen, „für die ganze Menschheit gelten, wenn sie auch je nach der Charakteranlage bei dem einen Volke sich häufiger konstatieren lassen als bei anderen. Von manchen Völkern kann man geradezu sagen, daß bei ihnen jede körperliche Tätigkeit mit Gesang begleitet wird und auch bei den heutigen Kulturnationen finden wir noch zahlreiche Reste dieser Gewohnheit.“[2] Doch läßt es unser Kirchenvater nicht bei der bloßen Konstatierung einer aus alter Zeit überkommenen Sitte bewenden, er, der genaue Kenner der Volksseele und der sich als Führer des Volkes fühlende Prediger, empfiehlt sogar direkt, der Arbeit und zwar jedweder Arbeit, nicht bloß der im vorausgehenden ausdrücklich genannten,[3] durch Gesang ihre Weihe zu geben. Nur will er, um die allgemein menschliche Idee mit christlichem Geiste zu erfüllen, sie modifizierend und auch heiligend, an Stelle der ἔξωθεν ᾄσματα, der πορνικὰ ᾄσματα die μέλη πνευματικά, die πνευματικοὶ ψαλμοί gesetzt wissen.[4]

Chrysostomus tritt auch der Frage näher nach der Ursache und der Wirkung der eigenartigen engen Verbindung von Arbeit und Gesang und findet sie vor allem darin, daß infolgedessen die Lust und Kraft zu und bei der einzelnen oder gemeinsamen Verrichtung gesteigert werde. „Deshalb handeln die γυναῖκες καὶ ὁδοιπόροι καὶ γηπόνοι καὶ ναῦται so, weil sie durch Gesang die mit der Arbeit verbundene Anstrengung zu mildern suchen (τῷ ᾄσματι τὸν ἐκ τῶν ἔργων πόνον παραμυθήσασθαι σπεύδοντες). Denn wenn die Seele Lieder hört und Gesang, ist sie leichter imstande, alle Mühen und Beschwernisse zu ertragen (ὡς τῆς ψυχῆς, εἰ μέλους ἀκούσειε καὶ

[1] N. vermißt S. 117 die Erwähnung der in der Hl. Schrift und auch anderwärts häufig vorgeführten „Mühlenlieder“.

[2] Bücher, a. a. O. S. 40 ff.

[3] l. c. p. 157: „οὐκ ἐν ἱστοῖς μόνον, οὐδὲ ἐν τοῖς ἄλλοις ἔργοις“

[4] So auch in seiner Anrede an die Katechumenen II, 3 M. 49, 237.

ᾠδῆς, ῥᾷον ἅπαντα ἐνεγκεῖν δυναμένης τὰ ὀχληρὰ καὶ ἐπίπονα)."[1] Wir erkennen aus dieser Bemerkung unschwer, daß der Kirchenvater des 4. Jahrhunderts wenigstens den Kernpunkt der ganzen Erscheinung wohl erfaßte und andeutete, daß ihm das ihr zugrunde liegende psychologische Moment nicht unbekannt war. Es ist dies, wie N. sich stützend auf Büchers Theorie, daß der Tonrhythmus, durch den Arbeitsrhythmus bedingt, die Intensivität der Arbeit hebe, sich ausdrückt, „jene Erscheinung auf dem Grenzgebiete der Psychophysik, die, vom modern physiologischen, psychologischen, kultur- und literarhistorischen Standpunkte aus neuestens erst untersucht, ein hochangesehener Homilet der alten Kirche in einer scheinbar ungerechtfertigten, uns indes reich entschädigenden kostbaren Digression auf das geistliche Leben und die *μελῳδία πνευματική* anwendet, um seine Ausführungen in einen herrlichen Hymnus auf die Macht des Gesanges ausklingen zu lassen."[2] Denn mehr noch wird der fragliche Zweck erreicht, wenn das Phänomen aus den Niederungen der Gemeinheit in die höhere Sphäre des Christentums erhoben wird, d. h. wenn, wie bereits erwähnt, anstatt der *πορνικὰ ᾄσματα*, deren Auswahl und Einführung den Dämonen zu verdanken ist, die von Gott gegebenen Psalmen gesungen werden, die außer der *ἡδονή*, d. h. außer der naturgemäßen Erleichterung der Arbeit, auch noch große *ὠφέλεια* zum Gefolge haben. Während die weltlichen Lieder (*τὰ ἔξωθεν ᾄσματα*) wegen ihres bekannten erotischen und lasciven Inhalts der Seele direkt Schaden zufügen oder mindestens ihr sehr gefährlich sind, erwächst aus der Rezitation der Psalmen ein bedeutender Gewinn, ein bedeutender Nutzen, nämlich die innere Heiligung, die Grundlage jeder wahren Philosophie, indem die Worte des Psalmisten die Seele reinigen und der Heilige Geist schnell von der Seele des Psallierenden Besitz ergreift, vorausgesetzt, daß die Mahnung des Apostels im Ephes. 5, 19: „*Ἄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Κυρίῳ*" befolgt wird, d. h. vorausgesetzt, daß nicht bloß der Mund, sondern auch das Herz sich am Psallieren beteiligt, so daß die Seele auf die Zunge hört. Denn wo *ᾄσματα πορνικά* gesungen werden, da versammeln sich die Dämonen, wo aber die *μέλη πνευματικά*, da läßt sich die Gnade des Hl. Geistes nieder und heiligt Mund und Seele. Die David herbeirufen *μετὰ τῆς κιθάρας*, ziehen damit auch Christus herbei. Wo jedoch Christus weilt, da kann kein Dämon eindringen, vielmehr herrscht dortselbst Friede und Liebe und alles Gute wird wie aus einer Quelle emporsprießen. „*Ἔνθα γὰρ ψαλμὸς καὶ εὐχὴ καὶ προφητῶν χορεία.*" Kein Wunder, wenn bei solcher Auffassung der stets für das geistige Wohl seiner Gemeinde eifernde Prediger wiederholt aufs eindringlichste seine Zuhörer ermahnt, bei allen Arbeiten, *μάλιστα ἐν τραπέζῃ*, die Psalmen zu singen, und wenn er sie auffordert, auch ihre Kinder und Frauen *τὰ τοιαῦτα ᾄσματα* singen zu lehren.[3]

Einen interessanten Beitrag zu diesen Bestrebungen des hl. Chrysostomus liefert uns ein Brief zweier Zeitgenossinnen, der durch ihren Verkehr mit Hieronymus berühmt gewordenen römischen Frauen Paula und ihrer Tochter Eustochium, datiert aus Bethlehem um das Jahr 386.[4] Ihrer

[1] l. c. p. 157.
[2] S. 119. 120.
[3] l. c. p. 157. 158. 157.
[4] Hieronymi epist. 46, 11. Migne 22, 490: „In Christi vero, ut supra diximus, villula tota rusticitas, et extra psalmos silentium est. Quocunque te verteris, orator

Freundin Marcella, die sie auffordern, ebenfalls Rom zu verlassen, um an der Geburtsstätte des Heilandes ganz ihm und ihrem Seelenheile zu leben, wissen sie unter anderem zu melden, wie in der Umgegend von Bethlehem allenthalben bei der Arbeit, beim Pflügen, Ernten, Weinbau, Hüten der Herden der Psalmengesang ertone. Es waren demnach dort nach der Beobachtung jener gelehrten Frauen die alten heidnischen Arbeitslieder nicht mehr in Gebrauch, sondern dem Psalmengesang gewichen. Eine ältere Bestätigung einer solchen Verwendung der Psalmen und zwar nach der Art, daß dieselben, um die alten rhythmischen Arbeitsgesänge zu ersetzen, deren Rhythmus angepaßt wurden, sieht N. in einem Schreiben des hl. Athanasius an Marcellinus.[1] Der alexandrinische Bischof ist jedoch damit nicht einverstanden und nimmt daran Anstoß, insofern offenbar eine vielfache Vergewaltigung und Verunstaltung des Psalmentextes stattfand, um ihn dem Rhythmus der mit Gesang zu begleitenden einzelnen Bewegungen und Beschäftigungen zu adaptieren. Auch mag es dabei nicht an der Herbeiziehung alles möglichen weltlichen oder gar heidnischen Zierrats in Worten und Melodien gefehlt haben.

Schließlich versäumt es N. auch nicht, die bei einer wissenschaftlichen Besprechung sich von selbst aufdrängende Frage noch zu erforschen, wo denn die Quelle der für die Literatur- und Kulturgeschichte so wichtigen, weil in der ganzen Patristik einzigartigen, klassischen Ausführungen unseres Vaters über Arbeitslieder zu suchen sei. Er hält es, wie schon auf S. 110 hervorgehoben, für selbstverständlich, daß dem als ungemein bibelkundig bekannten Exegeten, ja von mancher Seite als „der biblischste" bezeichneten Kirchenvater die in der hl. Schrift enthaltenen Bemerkungen über Arbeitsgesang und Arbeitspoesie nicht entgangen sein konnten. Als teilweise Ergänzung zu den von Bücher in „Arbeit und Rhythmus" an drei Stellen (S. 100. 120. 384) vorgeführten Schrifttexten gibt N. auf S. 120 – 124 einen erschöpfenden Überblick über das vollständige einschlägige biblische Material, es bedauernd, daß die grundlegenden Untersuchungen des Leipziger Nationalökonomen bis jetzt noch nicht in den neuesten exegetischen Werken und Bibelkommentaren aus beiden theologischen Richtungen und Lagern die verdiente Berücksichtigung und fördernde Einflußnahme auf die Erklärung der betreffenden Schrifttexte gefunden haben. Als solche, offenbar der profanen, teils volkstümlichen, teils kunstmäßigen Dichtung entnommene biblische Arbeitslieder werden genannt das Brunnenlied im 4. Buche Mosis (Num. 21, 16 –18), Kelterlieder aus Isaias 16, 10; Jeremias 25, 30; 48, 33; Jud. 9, 27; 21, 21, Ernte- und Schnitterlieder aus Psalm 65, 14; 125, 6, Schlachtlieder aus Exodus 3, 2, 6; Isaias 16, 2; Jeremias 51, 14; Jud. 5, 11 ff.; Samuel 1, 18; 29, 5, Mühlenlieder bei Jeremias 25, 10. Beachtung verdient dabei die von N. vorgetragene Ansicht, daß auch die drei Psalmen VIII, LXXI und LXXXI als Kelterlieder zu interpretieren seien, indem deren Aufschrift nicht nach Aquilas und Theodotion ὑπὲρ τῆς γεθθίτιδος, sondern mit Symmachus ὑπὲρ τῶν ληνῶν (Hieronymus „pro torcularibus") laute. Statt des früher allgemein angenommenen rätselhaften עַל הַגִּתִּית (al Haggittit) sei mit wenig

stivam tenens, alleluia decantat. Sudans messor psalmis se avocat, et curva attondens vitem falce vinitor aliquid Davidicum canit. Haec sunt in hac provincia carmina; hae, ut vulgo dicitur, amatoriae cantationes. Hic pastorum sibilus, haec arma culturae."

[1] Cap. 27. Migne 27. 38.

veränderter Vokalisation zu lesen עַל הַגִּתּוֹת (al Haggittot). Auch darin mag N. recht haben, wenn er in der in Ephes. 5, 19; Kol. 3, 16; I. Kor. 14, 26 erlassenen apostolischen Mahnung zu *ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι καὶ ᾠδαί* eine Aufforderung zu Haus- und Arbeitsgesängen innerhalb des christlichen Hauswesens erblickt. Wenn demnach die Andeutungen der Hl. Schrift nicht gerade gering anzuschlagen sind, so verwahrt sich N. doch dagegen, daß des Chrysostomus reichhaltige Schilderung des Arbeitsgesanges formell oder materiell nichts anderes als eine bloße Entlehnung oder mühselige Kombination der betreffenden biblischen Angaben sei. Um so mehr hätte meines Erachtens etwas entschiedener hervorgehoben werden können, daß der Libaniusschüler seine Kenntnis der Arbeitspoesie und Arbeitslieder sicherlich in erster Linie dem aus den Schriften der klassischen Autoren des griechisch-römischen Altertums vorliegenden Material zu verdanken hatte im Zusammenhange mit dem ihm aus dem Volksleben bekannten gewöhnlichen Gebrauche der erwähnten Lieder. Dagegen läßt es N. dahingestellt, ob dabei auch poetisch-christliche Schöpfungen in Betracht kamen, was, wie er meint, bei der geringen Selbständigkeit der alte Formen mit neuem Inhalt erfüllenden altchristlichen Dichtung kaum angenommen werden könne. Allerdings ausgeschlossen ist auch letzteres Moment nicht. Es sei daran erinnert, daß, wie Philostorgius in seiner Kirchengeschichte[1] berichtet, Arius zur Verbreitung seiner Lehre Schiffer-, Müller- und Wanderlieder dichtete, in denen seine häretischen Ideen, dem Volke schmackhaft und mundgerecht, niedergelegt waren. Dem Beispiel des Häresiarchen folgend, hatten auch später zu des Chrysostomus Zeiten, wie Sokrates (lib. VI, 8) und Sozomenus (lib. VIII, 8) in ihren Kirchengeschichten ausführlich zu erzählen wissen, die Arianer zu Konstantinopel in ihren gewöhnlichen Versammlungen antiphonische Lieder eingeführt, die den Ruhm des Arianismus verkünden[2] und zugleich durch eingeflochtene Bemerkungen wie: *„Ποῦ εἰσιν οἱ λέγοντες τὰ τρία μίαν δύναμιν"* die Orthodoxen herausfordern und verhöhnen sollten. Um nun wider solche der arianischen Propaganda dienende Hymnen ein Gegengewicht zu schaffen, oder, wie beide Kirchengeschichtsschreiber übereinstimmend weiter berichten,[3] um zu verhüten, daß niemand der einfältigeren Gemeindemitglieder, durch jene Gesänge angezogen, der Kirche entfremdet würde, ließ Chrysostomus, von dem

[1] Hist. eccl. 2, 2: *Ὅτι τὸν Ἄρειον ἀποπηδήσαντα τῆς ἐκκλησίας φησὶ σαμαρά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικὰ γράψαι καὶ τοιαῦθ' ἕτερα συντιθέντα εἰς μελῳδίας ἐντεῖναι ἃς ἐνόμιζεν ἑκάστοις ἁρμόζειν διὰ τῆς ἐν ταῖς μελῳδίαις ἡδονῆς ἐκκλίνειν πρὸς τὴν οἰκείαν αἵρεσιν τοὺς ἀμαθεστέρους τῶν ἀνθρώπων.*"

[2] Sokrates, hist. eccl. lib. VI, 8. Migne 67, 689: *„ᾠδὰς ἀντιφώνους πρὸς τὴν Ἀρειανὴν δόξαν συντιθέντες ἦδον."* Detaillierter schreibt Sozomenus, Migne 67, 1536: *„Εἰς ἀναπαίματα μεριζόμενοι κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον ἐψαλλον ἀκροτελεύτια συντιθέντες πρὸς τὴν αὐτῶν δόξαν πεποιημένα . . . Τελευτῶντες δὲ καὶ πρὸς ὕμνον τὰς ᾠδὰς ἐποιοῦντο· Ποῦ εἰσιν οἱ λέγοντες τὰ τρία μίαν δύναμιν· καὶ ἕτερα τοιάδε τοῖς ὕμνοις ἀναμιγνύντες."* N. bezieht fälschlich den ersten Satz auf die Singweise der Orthodoxen, die allerdings wohl gerade so verlaufen sein wird.

[3] Sokrates, l. c.: *„Ἰωάννης εὐλαβηθεὶς, μήτις τῶν ἀπλουστέρων ὑπὸ τῶν τοιούτων ᾠδῶν ἀφιλκυσθῇ τῆς Ἐκκλησίας, ἀντιτίθησιν αὐτοῖς τοὺς τοῦ ἰδίου λαοῦ, ὅπως ἂν καὶ αὐτοὶ τοῖς νυκτερειναῖς ὑμνολογίαις σχολάζοντες, ἀμαυρώσωσι μὲν τὴν ἐκείνων περὶ τούτου ἀπονοίαν, βεβαίους δὲ τοὺς οἰκείους πρὸς τὴν ἑαυτῶν αἵρεσιν ἐργάσωνται."* cf. Sozomenus, l. c. p. 1537.

Kaiser und der Kaiserin in seinem Bestreben unterstützt, in den Zusammenkünften der Orthodoxen in ähnlicher Weise Hymnen singen, welche die Seinigen im Bekenntnis des eigenen Glaubens zu bestärken geeignet waren. Daraus den Schluß zu ziehen, daß auch anderwärts, wie dies z. B. die gnostische und antignostische Streitpoesie zwischen Bardesanes und seinem Sohne Harmonius einerseits und Ephräm dem Syrer anderseits bezeugt,[1] also vielleicht auch zu Antiochien, wohin 378 die Abfassung der vorhin zergliederten Chrysostomus-Homilie zum 51. Psalm zu verlegen ist, religiöse altchristliche Dichtungen in Musik gesetzt worden und sich zum Volksgesang ausgebildet hatten, ist wohl nicht zu gewagt.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß uns der literaturkundige Verfasser mit noch weiteren derartigen erstklassigen Proben seiner Forschungsarbeit auf patristischem Gebiete beschenken möge.

Seelisches Leben der Tiere und seelisches Leben des Menschen.

Von Julius Beßmer S. I., Luxemburg.

Es ist nicht so leicht, das psychische Leben der Tiere zu umgrenzen, wie es oft auf den ersten Blick erscheint. Von seinem seelischen Leben hat jeder Mensch ein unmittelbares, in vielen seiner Vorgänge völlig klares Bewußtsein. Jeder kennt ferner aus seiner eigensten Erfahrung, in welchen äußeren Akten sich das seelische Innenleben kundgibt, sich gleichsam verkörpert und in die sichtbare Erscheinung tritt. Durch das große Mittel der Sprache lernt der Mensch im Verkehr mit seinesgleichen rasch erkennen, daß auch sein Mitmensch empfindet wie er, fühlt wie er, begehrt wie er, denkt und will wie er. Ganz anders steht aber der Mensch dem Tier gegenüber, wenn es gilt, das psychische Leben des Tieres zu erkennen und zu analysieren. Er kann ihm nicht hineinschauen ins Innere, wie er in der eigenen Seele lesen kann; es nützt nichts zu fragen, denn das Tier antwortet nicht und kann nicht antworten, weil es auch nicht versteht. Auch die Ausdrucksbewegungen des Tieres zeigen, im Verhältnis zu denen des Menschen, sehr geringen Umfang und Abwechslung. So bleibt schließlich nur ein Weg übrig, das psychische Leben des Tieres zu studieren. Es ist der systematisch durchgeführte Analogieschluß. Wir müssen die äußeren Betätigungen der Tiere, soweit sie mit denen der Menschen Ähnlichkeit besitzen, auch in ähnlicher Weise deuten, wie die entsprechenden Betätigungen der Menschen. Schließen wir also beim Menschen aus bestimmten äußeren Vorgängen auf eine psychische Ursache, so müssen wir aus ähnlichen Vorgängen beim Tier schließen, daß auch ihnen ein ähnliches psychisches Geschehen zugrunde liegt. Das Kind schreit, wenn es Schmerz hat; hören wir also den Hund schreien, so schließen wir, daß ihn etwas schmerzt. Das Kind hüpft und springt in der Freude. Sehen wir das Tier hüpfen und springen und tanzen, so schließen wir, daß ihm wonnig und wohl ist.

[1] Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur, Bd. I, 337. 338: „Daß Ephräm orthodoxe Gesänge zu dem Zwecke verfaßte, die Gedichte des Bardesanes und des Harmonius aus den Händen der Gläubigen zu verdrängen, wird von verschiedenen Seiten übereinstimmend bezeugt."

Eine große Klippe ist jedoch zu vermeiden, an der schon mancher Tierpsychолog gescheitert ist. Wenn irgendeiner Lebensäußerung beim Menschen eine doppelte oder gar mehrfache seelische Ursache zugrunde liegen kann, solche höherer und solche niedrigerer Ordnung, so darf ich nicht, wenn ich beim Tier eine ähnliche Lebensäußerung erblicke, schließen, daß bei ihm gerade die höhere seelische Ursache tätig gewesen sei. Das wäre ein logisch völlig unhaltbarer Schluß. Der Mensch kann sich fröhlich gebärden ob einem Glase Wein ebensowohl, wie über dem Gelingen einer wissenschaftlichen Arbeit. Sehen wir aber ein Kätzchen munter spielen, so dürfen wir nur an eine zwar psychische, aber doch mit dem Organismus innig verkettete Ursache denken.

So ergibt sich denn als erstes Grundgesetz der vergleichenden Psychologie: Wir dürfen bei den Tieren keine höheren psychischen Funktionen annehmen als jene, welche *genügen*, die Lebensäußerungen der betreffenden Tiere zu erklären. In der Annahme dieses Grundgesetzes sind alle ernsthaften Forscher einig. Es ist übrigens nur der Ausdruck der elementarsten logischen Forderung. Zu welchen Resultaten gelangt nun die vergleichende Psychologie bei Anwendung dieses Grundsatzes?

1. Die Tiere sind keineswegs bloße Reflexmaschinen, sondern es eignet ihnen ein gewisses Maß psychischer Betätigung, das bei den verschiedenen Tierordnungen nach Inhalt und Ausdehnung verschieden ist.

2. Die Tiere haben *Empfindungen*. Die höher organisierten besitzen Gehör, Gesicht, Geschmack, Geruch und Tastsinn, wie der Mensch. Zum Teil sind sogar einige dieser Sinnesfähigkeiten viel feiner ausgebildet als die des Menschen. Die Tiere haben auch *Sinnesvorstellungen*, in welche ganze Gruppen von Sinnesempfindungen eingehen. Diese Vorstellungen vergesellschaften sich nach bestimmten Assoziationsgesetzen. Sie sind auch der Reproduktion fähig. Denn das Tier hat Gedächtnis und *Erinnerung*. Es vermag innerhalb enggezogener Grenzen zu lernen und sich die eigenen Erfahrungen zunutze zu machen. Endlich erkennt das Tier vielfach schon vor seiner Eigenerfahrung, was ihm nützlich oder schädlich, heilbringend oder gefahrdrohend ist.

Neben dieser, das Erkennen umfassenden Seite des Tierlebens zeigt sich aber noch als zweite Seite, ein gewisses Gefühls- und Triebleben. Wie der Mensch, so fühlt auch das Tier Lust und Schmerz; ja, diese sind sozusagen die beiden Pole aller nach außen gehenden Tätigkeit des Tieres. Neben den Elementargefühlen zeigen sich ferner Analoga zu den sinnlichen Affekten des Menschen: Zorn und Haß, Liebe und Anhänglichkeit, Furcht und Schrecken, Niedergeschlagenheit und Freude und dergl. mehr. Besonders stark ausgebildet sind Begehrungen und Triebe. Unter den letzteren treten viel reicher und wechselvoller als beim Menschen Strebungen und Antriebe hervor, die sich nicht auf individuelle Erfahrung zurückführen lassen, sondern vielmehr vor derselben wohl auf Grund eigentümlicher, mit dem Organismus selbst vererbter Anlagen entstehen. Es sind dieses die tierischen Instinkte im engeren Sinne des Wortes.

Mit dieser kurzen Aufzählung ist das tierische Seelenleben, soweit sich dasselbe aus den Betätigungen des Tieres und zwar auch der höchstorganisierten Tiere positiv nachweisen läßt, vollständig erschöpft.

Dagegen läßt sich keinerlei Intelligenz nachweisen. Um von „Intelligenz" im strengen philosophischen Sinne des Wortes, von einem eigentlichen Denken

beim Tiere reden zu können, müßten sich sichere Spuren finden, daß das Tier allgemeine Begriffe bildet, die inneren Beziehungen der Dinge untereinander erkenne und beurteile, sich Zwecke setze und die Mittel aussuche, dieselben zu erreichen, ein Selbstbewußtsein besitze und mit einem Ichbegriff operiere. Aber nicht eine einzige Tatsache ist bekannt geworden, die solche Spuren sicher nachzuweisen imstande wäre. Immer wieder zeigt es sich bei genauerer psychologischer Analyse, daß sich alle scheinbar noch so frappierenden Handlungen von Tieren zurückführen auf angeborne Instinkte und auf Vorstellungsassoziationen. So sind alle die Schaustücke, die zum Beweis für das Vernunftleben und die Überlegung der Tiere angeführt wurden, von ruhig denkenden Forschern als nicht beweiskräftig abgelehnt worden. So erging es der Katze des Romanes, die im Winter Brosamen streuen sollte, um Vögel zu fangen, so Lerons Krähe, welche die Jäger zählte, die sich ihrem Neste nahten, so Knauers kluger Schimpansin „Maja", die Späne herbeiträgt, den Ofen füllt und Feuer macht, so Lubbocks lesendem Pudel „Van" und zuletzt auch noch dem „klugen Hans", dem Wunderpferd des Herrn von Osten.

Es sind nicht etwa bloß katholische oder wenigstens auf dem Boden des positiven Christentums stehende Forscher, die zu diesen Resultaten gelangten, sondern auch Naturforscher, die dem Christentum fremd sind oder gar feindlich gegenüberstehen. P. Wasmann, der in seinen größeren Arbeiten zur vergleichenden Psychologie die Beweismomente der Gegner eingehend und gründlich behandelte, konnte daher getrost den Satz schreiben: „Die moderne experimentelle Tierpsychologie (Stumpf, Wundt, Lloyd Morgan, Pfungst, Thorndike, Claparède usw.) hat die Ansicht der alten Psychologie, daß auch die höchsten Wirbeltiere nicht zum begrifflichen Denken befähigt sind, glänzend bestätigt." In neuester Zeit noch trat ein Lehrer an der Prager tierärztlichen Hochschule, Prof. Hermann Derler, auf den Plan. Er hat in zwei Arbeiten, „Beiträge zur Psychologie der Haussäuger" und „über das Vorkommen von Psychosen bei Säugetieren", seine Anschauungen über das psychische Leben bei höheren Tieren niedergelegt. Seine Schlußfolgerungen gehen dahin: Es ist bis zum heutigen Tage noch kein einziger unanfechtbarer Beweis erbracht worden, daß irgendeine tierische Handlung als vernünftig gedeutet werden müsse, und die alte Frage do they reason? wird immer noch verneinend zu beantworten sein. Wir dürfen bis zum Beweis des Gegenteils dabei beharren, daß die tierische Psyche keine Reflexionen über Empfundenes und Vorgestelltes, also kein wirkliches Denken, keine mit dem Ichbegriff operierende Bewußtseinstätigkeit, kein Selbst- und Zweckbewußtsein aufbringen kann, und daß ihr die höhern Stufen des psychischen Geschehens, das intellektuelle Erkennen und ein wenn auch von Trieben unterlegtes, doch intellektuell gelenktes Wollen vollständig abgeht." Diese Worte sprechen deutlich genug.

Es ist keine Schande für die soliden Denker unter den neueren Psychologen, daß sie zu den gleichen Resultaten gelangen, welche eine spekulativ kräftig und sicher arbeitende Vorzeit aus einem allerdings viel geringeren Beobachtungsmaterial gewonnen. Als experimentell ebenso wie spekulativ gesichertes Ergebnis muß es demnach gelten, daß intellektuelles Erkennen und Wollen nur dem Menschen, nicht aber dem Tiere eignet. Dieser Unterschied in den psychischen Betätigungen und Fähigkeiten muß als ein ganz wesentlicher betrachtet werden. Er berührt ja den innersten Kern des Menschen,

ſeine höchſten Leiſtungen und Fähigkeiten, das, wodurch uns der Menſch eben als Menſch erſcheint. Er iſt auch inſofern weſentlich, als ſich das intellektuelle Erkennen und Wollen ſo ſehr vom ſinnlichen Empfinden, Vorſtellen und Begehren unterſcheidet, daß es ſich auf letztere in keiner Weiſe zurückführen läßt. Beim ſinnlichen Vorſtellen und Begehren iſt der Organismus direkt und innerlich mitbeteiligt. Beim Denken und freien Wollen iſt dies nicht mehr der Fall, weil beides über den Stoff gänzlich hinausgeht. Aber dabei dürfen wir nicht ſtehen bleiben. Die pſychiſchen Funktionen müſſen einen Träger haben. Wie es keine nervöſen Prozeſſe gibt ohne eine Nervenſubſtanz, von der ſie ausgehen und an der ſie ſich vollziehen, ſo kann es auch keine pſychiſchen Prozeſſe und Vorgänge geben ohne einen Untergrund, aus dem ſie ausgehen, ohne einen Träger, an dem ſie ſich vollziehen. Dieſer ſubſtantielle Untergrund iſt die Seele. Freilich hat Hume angefangen, Seele den Komplex aller pſychiſchen Erſcheinungen zu nennen, und ſo viele, denen eine Seelenſubſtanz aus moniſtiſchen und antireligiöſen Gründen zuwider iſt, haben es nachgemacht. Aber an der Annahme einer Seelenſubſtanz kommt der konſequente Denker nun einmal nicht vorbei, und der pſychophyſiſche Parallelismus als letzte Erklärungstheorie iſt der Gipfelpunkt philoſophiſcher Ratloſigkeit. Weder am Daſein einer Tierſeele noch am Daſein der Menſchenſeele als ſubſtantieller Gebilde läßt ſich vernünftigerweiſe zweifeln. Da nun die Menſchenſeele zu denken und frei zu wollen vermag, die Tierſeele aber zu dieſen Funktionen unfähig iſt, ſo ſind auch dieſe beiden ſubſtantiellen Gebilde in ihrer innerſten Natur ihrem Weſen nach verſchieden. Das alſo iſt philoſophiſch das letzte Wort in dieſer Sache: *Menſchenſeele und Tierſeele ſind weſentlich verſchieden.* Beide trennt eine unüberbrückbare Kluft.

II.

Gegen dieſe „landläufigen" Beweiſe für den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Menſchen- und Tierſeele glaubte Alois Müller (Bonn) in der Wiſſenſchaftlichen Beilage zur Germania Nr. 43 u. 48 des vorigen Jahres einige Bedenken erheben zu ſollen. Wir wollen verſuchen, M.s Gedanken kurz zu ſkizzieren.

1. M. will rein pſychologiſch vorangehen, einzig und allein nur die pſychiſchen Funktionen bei Menſch und Tier vergleichen, dagegen jede „metaphyſiſche Deutung" der Tatſachen beiſeite laſſen. Wenn er von Seele ſpricht, will er darunter nur den Komplex pſychiſcher Erſcheinungen verſtanden wiſſen. M. umgrenzt die bei den Tieren auftretenden pſychiſchen Erſcheinungen nicht näher, iſt zwar weder mit Wasmanns Auffaſſung des Inſtinktes, noch mit der gemeiniglich angenommenen Aufſtellung zufrieden, man reiche bei der Erklärung der Tierpſyche mit bloßen Aſſoziationen aus, glaubt auch im Spiele der Tiere „eine gewiſſe Freiheit" zu erblicken, will jedoch annehmen, daß die von Wasmann angegebene Grenze „im rohen" richtig iſt.

Was die höheren geiſtigen Funktionen beim Menſchen betrifft, möchte M. genau geſchieden wiſſen zwiſchen dem logiſchen, ethiſchen und äſthetiſchen Gehalt und der pſychiſchen Realität, welche dieſem Gehalt zugrunde liegt. Er macht an der landläufigen Anſicht unſerer Philoſophen die Ausſtellung, daß ſie die Intelligenz „logiſch, ethiſch und äſthetiſch charakteriſiert", während die Grundfrage ſei, was bedeutet die Intelligenz *pſychologiſch*. Eine poſitive Antwort auf dieſe ſeine Grundfrage gibt M. nicht. Er ſtellt bloß die doppelte

Möglichkeit auf: „Man faßt erstens die Intelligenzäußerungen oder wie wir besser sagen müssen, um die Gefühls- oder Willensfaktoren auszuschließen, die logischen Grundelemente des Begriffes, Urteils (und Schlusses) als eigenartige, nicht assoziative Kombinationen von Vorstellungen . . . Zweitens sieht man in den logischen Grundtatsachen Gebilde, die selbständige psychische Elemente neben den Vorstellungen sind oder solche enthalten . . . Die Psychologie scheint sich heute mehr der zweiten Ansicht zuzuneigen, einen entscheidenden Beweis dafür besitzen wir noch nicht." Aber selbst wenn die zweite Ansicht erwiesen wäre, so wäre damit nach M. ein wesentlicher Unterschied zwischen den tierpsychischen Vorgängen und den Intelligenzäußerungen des Menschen noch nicht erwiesen.

Zwischen graduellem und wesentlichem Unterschied gibt es noch mannigfache andere z. B. qualitative Unterschiede. Auch hier drückt sich M. rein negativ aus: „Man darf von der Menschen- und Tierseele weder sagen, daß sie graduell, noch daß sie wesentlich verschieden sei." Das Endresultat oder vielmehr die Endbehauptung lautet: Der fundamentalste Unterschied der Menschen- und Tierseele „liegt nicht auf psychischem Gebiete, sondern ist darin begründet, daß gewisse psychische Funktionen der Menschenseele in die logischen, ethischen und ästhetischen Wertordnungen hineinragen und dadurch dem Menschen Anteil an dem den materiellen und psychischen Erscheinungen gegenüber selbständigem Lebenssystem der geistigen Kultur verleihen." So weit unser Auktor.

2. Wir erlauben uns, M.s kritische Bemerkungen einer Nachprüfung zu unterwerfen.

a) Es trägt nicht gerade zur Erleichterung wechselseitigen Verständnisses bei, daß M. den Ausdruck Seele in einem anderen Sinne gebraucht wissen will, als „unsere Philosophen" es tun, gegen welche M. kämpft. Diese letzteren bezeichnen mit Seele den substantiellen Untergrund und Träger der seelischen Erscheinungen. M. will darunter, um alle metaphysischen Deutungen zu vermeiden, mit Hume nur den Komplex der psychischen Vorgänge verstanden wissen. Von der Seelensubstanz spricht er gar nicht.

In der Betonung einer rein „psychologischen" Betrachtung der psychischen Funktionen geht M. entschieden zu weit. Es ist unmöglich, bei der Beschreibung und Würdigung der seelischen Vorgänge eine reinliche Scheidung vorzunehmen zwischen der psychischen Realität und zwischen dem Inhalt, durch welchen jene seelischen Vorgänge zugleich Gegenstand der Logik, Ethik und Ästhetik werden. Wir müssen nun einmal vom Zeugnis unseres Bewußtseins ausgehen, und hier ist die Realität der psychischen Akte aufs innigste und unzertrennlichste mit ihrem Inhalt verknüpft. Man kann nicht von Empfindungen sprechen, wenn nichts empfunden wird, nicht von Vorstellungen, die nichts vorstellen, oder von Begehrungen, wenn nichts begehrt wird. Mit anderen Worten, die Beziehung der psychischen Vorgänge zu ihrem Inhalt gehört zum Wesen der psychischen Vorgänge als solcher. Das gilt auch von den Intelligenzäußerungen, den Begriffen, Urteilen und Schlüssen. So sieht sich denn auch M. selbst, obwohl er so sehr die Grundfrage urgiert: Was ist Intelligenz psychologisch? schließlich doch gezwungen, zur Umschreibung immer wieder Ausdrücke anzuwenden wie „logische Grundtatsachen, logische Grundelemente, logische Grundoperationen".

b) M. behauptet, ein Beweis dafür, daß die logischen Grundtatsachen selbständige Elemente neben den Vorstellungen seien, stehe bis jetzt aus. Das kann doch höchstens von experimenteller Beweisführung im engeren Sinne

behauptet werden. Über der experimentellen Pſychologie ſteht aber die rationelle Pſychologie. Und dieſe hat ſchon längſt den Beweis erbracht, daß Begriff, Urteil und Schlußbildung ſich in keinerlei Weiſe auf ſinnliche Vorſtellungen reduzieren laſſen. Wenn man ſich fürchtet vor den in folio Bänden de anima, ſo kann man wenigſtens in einem Kompendium ſcholaſtiſcher Philoſophie jene Seiten durchleſen, in denen die Fragen nach der Einfachheit und Geiſtigkeit der höheren ſeeliſchen Funktionen im Gegenſatz zu den Empfindungen, Vorſtellungen und ſinnlichen Gefühlen ſowie die ganze Theorie der Erkenntnis behandelt werden. Dann wird wohl die Behauptung für immer verſtummen, die katholiſchen Philoſophen laſſen ſich bloß von aprioriſtiſchen Anſchauungen leiten, ſie verſtehen das pſychologiſche Problem gar nicht und verwechſeln die Pſychologie mit der Logik, Ethik und Äſthetik. Es iſt nicht gut, an der Rieſenarbeit der Geiſtesheroen vergangener Jahrhunderte mit Achſelzucken vorüberzugehen.

c) Ein Blick in die Arbeiten der Philoſophie der Vorzeit genügt auch, um zu zeigen, daß der Beweis für die *weſentliche* Verſchiedenheit von ſinnlicher Vorſtellung und Allgemeinbegriffen, von ſinnlichem Begehren und geiſtigem Wollen erbracht iſt. Zum Weſen des begrifflichen Denkens gehört es, daß zum mindeſten auch allgemeine geiſtige Bilder entſtehen, ſolche, die abſehen von jeder beſtimmten Größe, Figur, räumlichen und zeitlichen Lage und nur allein das darſtellen, was einer Vielheit von Dingen gemeinſam iſt oder gemeinſam ſein kann. Fehlt dieſe Allgemeinheit, ſo kann von allgemeinen Begriffen keine Rede mehr ſein; das menſchliche Denken hat ein Ende. Allgemeinheit der Begriffe iſt alſo ein weſentliches Merkmal des Denkens. Der ſinnlichen Vorſtellung aber fehlt dieſe Allgemeinheit, ja ſie *muß* ihr in Folge ihrer Entſtehungsweiſe fehlen. Es fehlt alſo der ſinnlichen Vorſtellung ein für das Denken weſentliches Merkmal. Und dieſes Merkmal wird den Vorſtellungen immer fehlen, mag man ſie kombinieren wie man will. Sinnliche Vorſtellungen und begriffliches Denken ſind alſo weſentlich verſchieden. Nicht anders ſteht es bei einem Vergleich zwiſchen ſinnlichem Begehren und freiem geiſtigen Wollen. Das geiſtige Wollen umfaßt das Gute als Gutes, es erſtrebt auch intellektuelle Güter und ſittliche Güter. Das iſt ein Weſensmerkmal. Kann es dieſe nicht mehr erſtreben, ſo hört es auf, geiſtiges Wollen zu ſein. Das ſinnliche Begehren aber kann nicht alles Gute lieben. Es iſt an das Erſtreben des ſinnlich Angenehmen mit Naturnotwendigkeit gebunden. Sinnliches Begehren und geiſtiges Begehren unterſcheiden ſich weſentlich. Es iſt nicht ſo ſchwer, ſelbſt für den Nichtphiloſophen, einen klaren Begriff von Natur und Weſen und Sein zu haben. Freilich werden eigentliche Definitionen um ſo ſchwieriger, je allgemeiner die Begriffe ſind, um deren Umgrenzung es ſich handelt; doch das iſt ſo natürlich, daß M. als Philoſoph am allerwenigſten daran hätte Anſtoß nehmen ſollen.

d) Doch ſehen wir etwas näher zu, wohin bei ruhiger Überlegung die Zugeſtändniſſe führen mußten, welche M. wohl oder übel zu machen ſich genötigt ſieht. M. geſteht zu, daß es im Seelenleben des Menſchen Funktionen gibt, die in die logiſchen, ethiſchen und äſthetiſchen Wertordnungen hineinragen. Dann muß er auch zugeſtehen, daß dieſe Funktionen als *pſychiſche* Funktionen weit hinausragen über die pſychiſchen Funktionen des Tierlebens. Oder will man vielleicht behaupten, auch pſychiſche Funktionen des Tieres ragen in jene Wertordnungen hinein, ſo daß es am Ende eine

Tierlogik und Tierethik a la Spencer gabe? Zum erstenmal freilich vernehmen wir von M., daß das Lebenssystem der geistigen Kultur auch den psychischen Erscheinungen gegenüber selbständig sei. Das fasse, wer kann. Alle Logik, Ethik und Ästhetik setzt geistiges Erkennen und Wollen voraus. Geistiges Erkennen und Wollen aber sind seelische Grundtatsachen. Standen das Denken und Wollen als psychische Funktionen nicht höher als das Vorstellungs- und Triebleben der Tiere, wie könnten sie hineinragen in logische, ethische und ästhetische Wertordnungen? Vielleicht wird M. dies notgedrungen doch zugeben.

Stehen sie *wesentlich* höher? Daß das erwiesen sei, leugnet M. unter allen Umständen und in jeder Voraussetzung. Würde er ruhig weiterdenken, so würde er vielleicht den Mut kaum noch finden, dies zu leugnen. Ist etwa das Hineinragen der höheren geistigen Funktionen des Menschen in die logischen und ethischen Wertordnungen etwas dem Denken und Wollen äußerlich Angeklebtes oder Aufgetragenes wie die weiße Farbe dem vorher schwarzen Lineal (um einen bei M. beliebten Vergleich auf unseren Gegenstand anzuwenden)? Berührt es nicht vielmehr den innersten Kern des Denkens und Wollens so, daß es mit diesem und durch dieses gegeben ist? Hörte nicht das Denken auf, Denken zu sein, und das geistige Wollen, Wollen zu sein, wenn es nicht zugleich Grundlage der Logik und Ethik des Menschen ist? Kein qualitativer Unterschied, der nicht zugleich die innerste Natur der psychischen Funktionen betrifft und so zugleich Wesensunterschied ist, vermag zu erklären, wie die geistigen Funktionen des Menschen in höhere Wertordnungen hineinreichen, die Funktionen des Tieres aber nicht. M. schlägt sich also mit seinen eigenen Waffen.

e) M. fragt: „Was wäre denn Schlimmes an der Leugnung des Wesensunterschiedes (zwischen Tier- und Menschenseele), wenn man den *tatsächlichen* Unterschied so bestimmt wie Wasmann?" Nun, an erster Stelle müßte man dann auf den Ehrentitel folgerichtigen wissenschaftlichen Arbeitens verzichten. Denn gibt man einmal zu, daß beim Tier nur sinnliche Vorstellungen und sinnliches Begehren sich findet, beim Mensch aber geistiges Erkennen (Begriffe, Urteile und Schlüsse) sowie ein freies Wollen, so kann man nicht mehr leugnen, daß das seelische Leben des Menschen wesentlich höher steht. Man kann auch nicht mehr leugnen, daß die Seele, der substantielle Untergrund und Träger des psychischen Tierlebens einerseits, des vollen menschlichen Seelenlebens anderseits, wesentlich verschieden sein muß. Zweitens folgt aber für jene, die den Worten ihre Bedeutung lassen, noch eine fürs ganze Leben vernichtende Konsequenz. Wenn Tierseele und Menschenseele sich nicht wesentlich unterscheiden, so sind sie wesentlich gleich. Nun läßt sich an der Materialität und am Untergang der Tierseele beim Tode kaum ein ernster Zweifel erheben. So würden also die meisten folgern, daß die Menschenseele gerade so an die Materie gekettet ist wie die Tierseele, daß die Menschenseele stirbt wie die Tierseele. Die Ausdrucksweise ist demnach in so ernsten Fragen durchaus nicht ohne Belang. Das hätte M. bedenken sollen, ehe er an seine Kritik ging, hätte es auch bedenken sollen, als P. Wasmann ihn energisch auf das Gefahrvolle solcher Kritik hinwies. Wir schämen uns nicht, auch der modernen Wissenschaft gegenüber für die Wahrheiten des hl. Glaubens einzutreten. Die Gründe entnehmen wir aber der gesunden Vernunft. Man mag sie widerlegen, wenn man kann.

Die Stellung der Katholiken zum englischen Volksschulwesen.

Von J. Deacon Newton, Rechtsanwalt, I. Vorsitzender des kath. Volksvereins, London.

Das englische Volksschulwesen von heute beruht zum Teil auf Parlamentsakten von 1870 und 1890, hauptsächlich aber auf einer Parlamentsakte, die im Jahre 1902 erlassen ist und die den Katholiken große Vorteile bietet.

Die Stellung der Katholiken vor 1902 war kurz folgende:

Die Katholiken hatten selbst den Grund und Boden für ihre Schulen zu kaufen und die Schule vollständig auf ihre Kosten zu bauen. Examinatoren, die von der Unterrichtsabteilung des Ministeriums angestellt waren, examinierten die Kinder von Zeit zu Zeit.

Für jedes Kind, das das Examen bestand, bekam der Vorsteher der Schule einen Staatszuschuß. Für die, welche nicht bestanden, bekam er nichts. Der Zuschuß war nie groß genug, um die Kosten für die Anstellung der Lehrer und den Unterhalt der Schule zu decken. Die Katholiken hatten also nicht allein die Schulen zu bauen und auszustatten, sie mußten auch, da die staatlichen Zuschüsse nicht reichten, eine große Summe aufbringen für die Besoldung der Lehrer und den Unterhalt der Schule.

Die Zurücksetzung, unter der die Katholiken zu leiden hatten, wird noch mehr zutage treten, wenn wir die Stellung der übrigen Volksschulen (genannt Board-Schools), d. h. der protestantischen Nonkonformisten-Schulen, in Betracht ziehen. Nach der Akte von 1870 war das Land in Schuldistrikte eingeteilt, in denen entsprechende Schulbehörden eingerichtet wurden. Diese Schulbehörden setzten sich zusammen aus Leuten, welche von den Hausbesitzern des Distriktes gewählt wurden; diese waren ihrem religiösen Bekenntnisse nach meist Nonkonformisten. Ihre Aufgabe war es, darüber zu wachen, daß eine genügende Anzahl von Schulen in dem Distrikte vorhanden war, und wenn nötig, neue Schulen zu bauen und zu unterhalten. Diese Schulen wurden Board- oder Undenominational- (konfessionslose) Schools genannt im Gegensatz zu den von den Katholiken und Anglikanern durch freiwillige Beiträge unterhaltenen Schulen (Denominational-Schools). In den letzteren wird den Kindern ein bestimmter Religionsunterricht gegeben, d. h. in katholischen Schulen wurde katholischer Religionsunterricht erteilt von Priestern und Lehrern. Aber, wie wir schon gesagt haben, es mußten alle konfessionellen Schulen von den religiösen Körperschaften, denen sie gehörten, gebaut und unterhalten werden. In den Board-Schools wurde eine Art Religion gelehrt, die bekannt ist als Cowper-Templeism, so genannt nach dem Namen eines Parlamentsmitgliedes Mr. Cowper Temple, der das System im Parlament vorschlug. Der Cowper-Templeism erlaubt, Abschnitte aus der Bibel ohne Erklärung in den Schulen zu lesen unter der Anleitung des Lehrers, mag er einem religiösen Bekenntnisse angehören oder nicht. Aber er duldet keinen Katechismusunterricht, keine konfessionelle Religionslehre. Dieser spärliche Religionsunterricht, wenn man es überhaupt Religionsunterricht nennen kann, erfreut sich des Beifalls der Nonkonformisten bezw. der Free-Church Party (d. h. der Föderation der nonkonformistischen Sekten). Die Nonkonformisten sind die modernen Vertreter von Cromwell und seinen Puritanern; sie setzen sich zusammen aus den zahlreichen religiösen Sekten in England,

welche außerhalb der katholischen und anglikanischen Kirche stehen. Es ist darum nicht ungerecht, wenn wir behaupten, daß Board-School- Nonkonformistenschulen sind, und daß die in ihnen gelehrte Religion die nonkonformistische ist, da sie ja den Wünschen dieser Partei entspricht. Wenn eine Board-School gebaut werden mußte, erhob die Schulbehörde von den Hausbesitzern des Schuldistriktes eine Steuer, die hinreichend war zum Bau und zur Einrichtung der Schule. So wurden den Nonkonformisten die Schulen gebaut, und katholische Hausbesitzer mußten zu diesen Kosten beitragen, obgleich kein Katholik seine Kinder in diese Schule schicken konnte. Wie schon gesagt, wurde den Katholiken ein gewisser Zuschuß für jedes Kind gewährt, das den Anforderungen genügte. Diese Summe wurde verwandt für den Unterhalt der Schule. Dazu mußten die Katholiken noch eine gewaltige Summe aufbringen, da der Zuschuß bei weitem nicht ausreichte.

In ähnlicher Weise gewährte die Regierung auch den Board-Schools einen Zuschuß. Aber die noch fehlende Summe für den Unterhalt zahlten nicht die Nonkonformisten. Die Schulbehörden verlangten eine Steuer von allen Hausbesitzern des Distriktes, auch von den katholischen, und zwangen sie, dazu beizutragen. Welch große Last dadurch den Katholiken auferlegt wurde, ist leicht einzusehen. In der Tat, die Last war unerträglich.

Von all den religiösen Gemeinschaften Englands ist die katholische vielleicht die ärmste, und sie ist gezwungen, die größten pekuniären Opfer für ihre Religion zu bringen. Die Katholiken müssen ihre Kirchen bauen und ihre Seelsorger unterhalten. Kein katholischer Priester bezieht Gehalt vom Staate. Er hängt vollständig von den Gaben seiner Pfarrkinder ab. Sind also die Kirchen gebaut, dann müssen die Gläubigen auch noch für die Instandhaltung und die Reparaturen der Gebäude aufkommen und zudem die Kultuskosten aufbringen. Dazu kommen die Kosten für die Schule. Die einzige Hilfe bietet ein unzureichender Staatszuschuß. Daneben müssen sie noch beitragen zur Unterhaltung der Board-Schools. Während der Jahre 1870 bis 1902 wurde die Last immer unerträglicher. Die katholischen Lehrer mußten sich mit viel weniger Gehalt begnügen als die an den Board-Schools. Die Schulgebäude und ihre Umgebung waren viel weniger gut ausgestattet. So groß waren die Opfer, die die Katholiken brachten, daß kürzlich der Unterrichtsminister der gegenwärtigen Regierung, Birrell, der natürlich ein Protestant ist, bei der Vorlage eines Gesetzentwurfes, der die Unterdrückung der katholischen Schulen bezweckte, zugab, daß ein Mann ein Herz von Stein haben müßte, der ohne Rührung die Opfer ansehen könnte, die von den Katholiken für die Erziehung gebracht würden.

Die Katholiken haben es niemals unterlassen, sich über ihre Zurücksetzung zu beklagen und gleiche Behandlung zu verlangen. Die Akte von 1902, die von einer konservativen Regierung erlassen wurde, hat viel von diesen Härten beseitigt. Die Katholiken müssen noch immer ihre Schulen bauen und ausstatten, aber was den Unterhalt anbetrifft, so werden sie jetzt ebenso behandelt wie die Board-Schools. Außer dem Staatszuschuß bekommen sie einen genügenden Zuschuß zum Unterhalt der Schule aus der Schulsteuer. Dieses große Gesetz von 1902 schafft die Schulbehörden ab und unterstellt die Schulen den Behörden der Gemeinden, der städtischen und ländlichen Bezirke. Das sind Behörden, die eigens für die Selbstverwaltung der Städte und der städtischen und ländlichen Bezirke errichtet sind. Wie vorher

trug die Ortsbehörde Sorge für die Schulen, in denen Cowper-Templeism gelehrt wird (von jetzt ab Council-Schools genannt). Alle Hausbesitzer, Katholiken einbegriffen, mußten Schulsteuern bezahlen. Die Katholiken bauen noch ihre eigenen Schulen, sie müssen sich auch der Beaufsichtigung des Rates unterstellen, soweit die weltlichen Fächer in Betracht kommen. Aber der katholische Charakter der Schule wird aufrecht erhalten durch die Ernennung von Vorstehern für die Schule. Ein Drittel der Vorsteher wird ernannt durch die Ortsbehörde, zwei Drittel von den Katholiken selbst. Die Vorsteher stellen die Lehrer an, und da die katholischen Vorsteher in der Majorität sind, so sind natürlich auch die Lehrer, die an ihren Schulen angestellt werden, Katholiken. Eine gewisse Kontrolle ist notwendigerweise den Vorstehern übertragen. So sind denn die Katholiken jetzt nach dem Gesetze von 1902 nicht von der Pflicht befreit worden, die Schulen zu bauen, wohl aber sind sie von der außerordentlichen Last, sie auch zu unterhalten, befreit, und durch die Macht, die die Vorsteher haben, sind die Schulen von ausgeprägtem katholischen Charakter. Die katholische Religion wird dort gelehrt. Die Lehrer sind katholisch, und die Schulen stehen genügend unter katholischer Aufsicht.

Man sollte glauben, daß die Nonkonformisten mit dieser Lösung des so schwierigen Problems zufrieden wären; denn sie haben den Nutzen davon, insofern die Katholiken noch beitragen müssen zur Errichtung von Schulen, in denen die Weltanschauung der Nonkonformisten gelehrt wird, die Katholiken müssen daneben noch für die Erbauung und Einrichtung ihrer Schulen sorgen. Nur die Kosten für den Unterhalt sind ihnen abgenommen. Aber die Nonkonformisten werden nicht zufrieden, bis nicht jeder eigentliche Religionsunterricht aus den Schulen verbannt ist und nichts als ihr Cowper-Templeism dort gelehrt wird. Ja noch mehr, sie halten es für ein Unglück, daß sie keine nonkonformistischen Lehrer für katholische Schulen ernennen können. Die gegenwärtige Regierung kam um 1906 ans Ruder durch die Stimmen der Nonkonformisten. Die dankbare Regierung verspricht, daß sie den eigentlichen Religionsunterricht in allen Schulen abschaffen werde, daß sie die Schulen vollständig unter die Kontrolle der Ortsbehörde stellen wolle, und daß die Lehrer an allen Schulen ohne Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis angestellt werden sollen, so daß es das Los eines katholischen Kindes sein könnte, von einem Protestanten, Atheisten oder Juden unterrichtet zu werden. Wenn diese Versprechen erfüllt werden, dann sind die katholischen Schulen verloren. Die einzige Zuflucht ist die Kontrolle der katholischen Vorsteher und das Recht, Lehrer zu ernennen.

Kurz nachdem die Regierung ihr Amt angetreten hatte, brachte sie einen Gesetzesentwurf ein, der die Wünsche der Nonkonformisten erfüllen sollte. Nach einer langen Debatte im Unterhause und großer Aufregung seitens der Katholiken und Anglikaner im ganzen Lande ging das Gesetz mit großer Stimmenmehrheit im Unterhause durch. Der Entwurf wurde dann dem Oberhause vorgelegt, dort auch lange beraten und von den Lords endgültig abgelehnt, so daß er nicht Gesetz wurde. Während dieser Entwurf im Parlamente beraten wurde und das Schicksal der katholischen Schulen noch ungewiß war, haben die Katholiken in ganz England unter der Führung des Erzbischofs von Westminster und der Bischöfe eine bewundernswerte Haltung eingenommen. Große Versammlungen wurden im ganzen Lande gehalten. Alle Katholiken kannten nur den einen Wunsch, ihre Schulen zu retten. Der

Erzbischof berief eine Versammlung in die Albert Hall in London. Diese große Halle war von 10000 Katholiken, Männern und Frauen dicht besetzt, und wenigstens 25000, die keinen Platz mehr fanden, hielten eine Versammlung im Freien vor der Halle ab. In den nördlichen Teilen Englands wurden noch imposantere Versammlungen abgehalten, und selbst in den Landesteilen, in denen nur wenige Katholiken und zudem sehr zerstreut wohnen, wurden in einer Haupt- oder Bezirksstadt Demonstrationen veranstaltet. Diese ungeheuren Versammlungen machten einen großen Eindruck auf das protestantische England, und zum erstenmal seit der Reformation wurde das Land gewahr, daß die Katholiken eine Macht im Lande bilden, wenn sie geeint sind. Seit 1906 hat die Regierung bei drei verschiedenen Anlässen den Entwurf eingebracht, der die katholischen Schulen zerstören sollte, aber sie hat keinen Erfolg mit ihrer Nachgiebigkeit gegenüber der Regierungspartei gehabt und daher den Entwurf zurückgezogen.

Wie schon gesagt, war es eine Tat des Oberhauses, daß das erste Unterrichtsgesetz verworfen und die katholischen Schulen gerettet wurden. Aus diesem Grunde und weil die Lords die letzten Finanzakte (Budget) nicht annehmen wollten, haben die Nonkonformisten beschlossen, die Macht des Oberhauses zu zerstören, das zwischen ihnen und der Erfüllung ihrer Wünsche steht. Die Regierung hat an das Land appelliert und in wohlüberlegter und nicht mißzuverstehender Weise den Nonkonformisten versprochen, daß, wenn sie wieder zur Macht gelangt wäre, sie alle öffentlichen Elementarschulen, die katholischen natürlich einbegriffen, unter unbeschränkte öffentliche Aufsicht stellen werde. Keine Schule solle mehr das Recht haben, nur Lehrer eines bestimmten religiösen Bekenntnisses anzustellen. Die öffentlichen Elementarschulen werden also derart sein, daß kein katholisches Kind sie ungefährdet besuchen kann. Die Katholiken könnten vielleicht hoffnungsvoll in den Kampf gehen, wenn sie einig wären; jedoch in dem Bestreben, Stimmen zu gewinnen, hat der erste Minister[1] versprochen, er werde wenn wieder im Besitz der Macht, Irland Selbstregierung (Homerule)[2] gewähren. Denn er wußte wohl, daß die Mehrzahl der Katholiken in England irischer Abkunft ist, und er hoffte, daß ihr Wunsch nach Selbstregierung sie veranlassen würde, für die Verfolger ihrer Religion ihre Stimme abzugeben. Mr. Redmond, der Führer der irischen katholischen und nationalen Partei, hatte einen Aufruf erlassen,

[1] Asquith.

[2] Die Irländer haben bekanntlich erst seit 1829 wieder passives Wahlrecht. Seitdem suchten die Iren nach und nach ihre Selbständigkeit im Parlamente wieder zu erkämpfen. Diese Bestrebungen und Kämpfe traten 1870 in ein neues Stadium, als der protestantische Rechtsanwalt Butt die Partei der Home-Rulers bildete, welche eine parlamentarische Selbstregierung und eigene Verwaltung für Irland forderte. Im Jahre 1882 wurde die irische Nationalliga gegründet, deren erstes Ziel das Home-Rule ist. 1886 wurde zum ersten Male von Gladstone ein Gesetzesentwurf eingebracht, der für die Iren eigenes Parlament und Ministerium forderte. 1893 brachte Gladstone wiederum einen Entwurf ein, der den Iren eigenes Parlament und eigene Finanzverwaltung geben sollte; beide Entwürfe wurden durch die Vereinigung vieler Liberalen mit den Konservativen zu Fall gebracht. Die Konservativen, auch englische Katholiken vielfach, sind Gegner des Homerule, weil sie glauben, daß Homerule Trennung von England bedeutet und für Irland schädlich sein würde. Die Liberalen dagegen sind ihren Prinzipien nach Gegner der Konfessionsschule, obschon ja einige liberale Kandidaten im gegenwärtigen Wahlkampf auch in diesem Punkte beruhigende Erklärungen abgaben. Übrigens behaupten die Irländer, daß die Homerule-Frage selbst eine religiöse Frage und nicht eine rein politische sei. (cf. Kölnische Volkszeitung 1910, Nr. 75.)

in dem er erklärte, daß die Selbstregierung allem anderen vorangehen müsse, und er fordert die irischen Katholiken auf, für die Liberalen zu stimmen. Es bestehen also unter den Katholiken zwei Parteien, die, welche die Home-rule über die Schule stellen und der irischen Partei folgen und die, denen die Schule wichtiger ist, und die dem Erzbischof und den Bischöfen folgen. Nach einigen Wochen wird das Resultat bekannt sein. Es mag sein, daß noch mancher Irländer, der jetzt entschlossen scheint, für die Liberalen zu stimmen, seine patriotischen Gefühle opfert, wenn die Zeit kommt, und stimmt, wie es sich für einen Katholiken geziemt, nämlich für die Schule, indem er das Geistige dem Materiellen vorzieht.

In diesem Falle mag die Regierung, wenn sie ihre Macht wiedererlangt hat, zu schwach sein, um ihre Politik durchzuführen, mit der sie gedroht hat, und es ist möglich, daß die Schulen gerettet werden. Die meisten Bischöfe Englands hatten schon Hirtenbriefe erlassen über die Pflicht der Katholiken bei der allgemeinen Wahl.

Der Erzbischof Bourne und die Bischöfe seiner Kirchenprovinz (ganz England und Wales) sagen in ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben:

„Katholiken, welche durch die Religion verpflichtet sind, ihr Vaterland zu lieben und Interesse zu zeigen für seine Wohlfahrt, können nicht teilnahmslos sein gegenüber der ernsten politischen Krisis, welche wir jetzt durchmachen. Wie wir auch denken über die verschiedenartigen Fragen, welche die politischen Parteien trennen, wir wissen, daß ihre endgültige Entscheidung die Zukunft der Nation wesentlich beeinflussen muß. Nun gibt es eine Frage, welche die Interessen der Religion so wesentlich trifft, daß Meinungsverschiedenheiten bei denen, welchen das Wohl der Kirche wirklich am Herzen liegt, ausgeschlossen sind. Diese höchst wichtige Angelegenheit betrifft die wirksame Erhaltung unserer ausgeprägt katholischen Schulen. Ihr kennt die Geschichte der letzten vier Jahre; ihr wißt, daß man wiederholt versucht hat Gesetze durchzubringen, die unseren katholischen Schulen unersetzlichen Schaden verursacht hätten; daß trotz aller Vorstellungen die Regierung sich geweigert hat, Anstalten zu treffen, welche die Bischöfe als endgültige Entscheidung in der Frage ansehen konnten. . . . Die Katholiken sind jetzt im Begriff, einen Akt von schwerer Verantwortlichkeit auszuüben, nämlich ihre Stimmen abzugeben bei einer allgemeinen Wahl, und es ist klar, daß kein Katholik seine Stimme einem Kandidaten geben darf, wenn er nicht vorher vor Gott erwogen hat, ob er dem Kandidaten das Vertrauen schenken kann, daß er die politische Macht, welche ihm übergeben werden könnte, zugunsten einer gerechten Behandlung unserer Schulen gebrauchen wird. Um unseren Katholiken zu einem gerechten Urteil in dieser wichtigen Angelegenheit zu verhelfen, verordnen wir, daß folgende Frage jedem Parlaments-Kandidaten vorgelegt werde in der Weise, wie jedes Ordinariat vorschreiben wird:

Wollen Sie, wenn Sie ins Parlament gewählt werden, alles tun, was in ihrer Macht steht, um den katholischen Schulen eine gerechte Behandlung zu sichern, so daß sie unter Beibehaltung ihres katholischen Charakters und der kath. Leitung (die Anstellung der Lehrer einbegriffen), – denn dafür sind sie unter ungeheuren Kosten für die Katholiken dieses Landes gebaut worden, – aus deren öffentlichen Fond dieselbe finanzielle Unterstützung erhalten wie die anderen öffentlich anerkannten Schulen derselben Art?"

Sie fügen hinzu: „Damit der Hauptzweck nicht unklar werde, wünschen

wir, daß bei dieser Gelegenheit keinem Kandidaten eine andere Frage, möge sie auch die übrigen Rechtsunfähigkeiten der Katholiken betreffen, vorgelegt werde zugunsten der Katholiken. Wir bitten die Geistlichkeit, in der Kirche nicht auf die politische Krisis anzuspielen, es sei denn, wenn es nötig ist, die Gläubigen anzuspornen zu eifrigem Gebet, oder die Antworten der Parlaments-Kandidaten bekannt zu geben. Wir ermahnen euch ernstlich, liebe Kinder in Jesu Christo, die Antworten, welche auf die offizielle Frage gegeben werden, sorgfältig zu erwägen, die Vergangenheit des Kandidaten zu prüfen, nachzuforschen, ob er die Versprechen, die er bei früheren Gelegenheiten gemacht hat, treu gehalten hat, und euch zu vergewissern, ob man sich auf ihn verlassen kann, daß er gerecht handeln wird in bezug auf unsere Schulen, selbst im Gegensatz zu den Ansprüchen einer bloßen Parteitreue."

Die Bischöfe verordnen außerdem, daß die folgenden Gebete nach jeder Messe an Sonn- und Feiertagen bis Ende Januar verrichtet werden: „Komm, Hl. Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen ꝛc."

Über Kirchen-Ausstattungen.

Von W. Uhde, Architekt, Unterbarmen.

Im Anschluß an die Ausführungen über Diasporakirchen in dieser Zeitschrift[1] soll im nachfolgenden auf die Ausstattung einfacher Kirchenbauten eingegangen werden.

Während für das Studium des Aufbaues der kirchlichen Gebäude in Stadt und Land aus allen Stilperioden ein reiches Material erhalten ist und eine Anknüpfung an die Bauweise der alten Meister, ein Eindringen in den Geist ihrer Werke leicht ermöglicht, liegt dieses auf dem Gebiete des inneren Ausbaues ungleich schwieriger. Aus der romanischen und gotischen Stilperiode sind in Deutschland nur wenige Ausstattungsstücke erhalten. Unheilvolle Kriege, die das Land verheerten, besonders der 30jährige Krieg, Zerstörungswut entmenschter Massen vernichteten Kunstwerke, deren Verlust noch heute tief beklagt werden muß.

Den klarsten Ausdruck für die Form und die Konstruktion des Kirchenmobiliars fand im Mittelalter die romanische und die gotische Zeit. Die nachfolgende Renaissancezeit behielt den Kern des gotischen Möbelaufbaues bei, gab aber demselben schmückendes Beiwerk, eingelegtes und aufgesetztes Detail im Geiste der neuen Zeit. Dieses geschah jedoch in ganz besonderer Eigenart, ohne Schablone und mit künstlerischem Feingefühl, so daß auch diese Stücke in ihrer Art häufig Kunstwerke von hohem Gehalt sind. Die Vorbilder zu den Dekorationen dieser Zeit, zu den Muscheln, Aufsätzen, Kartuschen usw. fanden sich (wie auch für den Steinbau) in Italien und wurden meist durch Maler (Albrecht Dürer), welche die Kleinkunst dieses Landes, Goldschmiedearbeiten ꝛc., studierten, nach Deutschland gebracht, hier dann durch Holzschnitte weit verbreitet. Wenn man von den Bauten der deutschen Renaissance sagen kann, daß es gotische Werke waren, denen ein neues Kleid gegeben wurde

[1] I (1909) 800—7.

(so bleibt bei dem Hause stets das steile gotische Dach, nur wird der Ziergiebel mit Muschelformen ꝛc. aufgesetzt), so gilt dieses im großen ganzen auch von dem Möbel dieser Zeit.

Wenn sich die Freude am Dekorativen im Aufbau des Möbels noch in der Frühzeit in bescheidenen Grenzen hielt, so blieb das nicht in der weiteren Zeit. So kam es, daß in der Spätzeit der Renaissance und im Barock häufig der klare Aufbau verloren ging und durch die dekorativen Elemente erdrückt wurde. Beispielsweise ist dieses bei manchen barocken Altären der Fall, wo durch das Übereinanderbauen von dekorativen Säulen, von verkröpften Gesimsführungen, von Figuren mit und ohne Baldachin häufig die ganze Chorwand verdeckt und der Kern des Altares, das Tabernakel, nicht mehr genügend betont wird. Hierzu aber eine Bemerkung. Auch den eben genannten Stücken ist der künstlerische Wert nicht abzusprechen, es muß auch hier besonders darauf hingewiesen werden, wie kühn in der Komposition geschaffen wurde und wie intim auch in dieser Zeit die Einzelheiten behandelt wurden. Jedes Detail, sei es konstruktiv ornamental oder figürlich, zeigt künstlerische Auffassung und vorzügliche Technik und erfreut deshalb, wenn auch nicht einmal immer künstlerische Vollendung erzielt wurde.

Hierin zeigt sich der große Unterschied zwischen den Werken der früheren Stilperioden und denen der jüngst verflossenen Zeit, etwa von 1860 ab bis auf die Jetztzeit, wenn freilich gesagt werden muß, daß im letzten Jahrzehnt schon vieles besser wurde und das Kunstgewerbe heute Gutes leistet, wenn nur die richtigen Kräfte herangezogen werden. Aber in vielen Fällen beherrscht heute noch die Durchschnittsware das Feld, auch des kirchlichen Kunstgewerbes. Nach Musterbüchern der Institute für kirchliches Kunstgewerbe werden so oft Ausstattungsstücke bestellt, die als „romanisch" oder „gotisch" bezeichnet sind, je nachdem die eingestochenen Verzierungen oder aufgemalten Ornamente Rundbögen oder Spitzbögen zeigen, je nachdem das „romanische" Möbel einen Zinnenkranz als Endigung zeigt, oder das „gotische" eine Reihe Dreipaßfiguren.

Hier kann vor allem besseres Verständnis über das Wesen auch der Möbel mittelalterlicher Stile Wandel schaffen besonders nach der Seite hin, daß die Auftraggeber zunächst in bestimmtester Art nur Bestes verlangen, dann aber dazu in der Lage sind, das rein Formale von dem künstlerischen Inhalt zu trennen. Dann kommt ganz von selbst das kirchliche Kunsthandwerk wieder zu Ehren, besonders auch deshalb, weil häufig gestellte zu weitgehende Anforderungen an die Möbel besonders in bezug auf den Reichtum der Komposition sich mäßigen. Man wird einsehen, daß es in vielen Fällen der Sache nur schädlich ist, wenn bei beschränkten Mitteln der Aufbau überzogen wird von Einzelschmuckformen, daß eine gute Wirkung bedingt wird durch eine geschickte Verteilung des Schmuckes, der eventuell auch nur an einer einzelnen Stelle anzubringen ist, daß eine gute Gesamtsilhouette des Möbels von größter Wichtigkeit ist, daß Qualität und Güte des Materials in erster Linie mitsprechen und die Gesamtfarbenwirkung wohl abzuwägen ist.

Es hat unseren kirchlichen Ausstattungsstücken wohl am meisten geschadet, daß die formalen und konstruktiven Elemente der mittelalterlichen Steinbauten auf das Holzmaterial der Möbel übertragen wurden. Man wundert sich vielleicht noch heute, daß man die Wirkung nicht erzielte, die gute alte Stücke auf den Beschauer ausüben, die doch auch viele dekorative

und konstruktive Elemente des Steinbaues, Wimperge, Fialen, Kreuzblumen und Krabben ꝛc. verwandten.

Es sei zunächst festgestellt, daß es prinzipiell wohl angängig ist, Steinmotive in Holzarchitekturen zu übertragen. Nur muß dieses in der Art erfolgen, wie es etwa im Mittelalter gemacht wurde. Das Holzmaterial gestattet eine Behandlung von größter Feinheit, wie dieses bei dem Stein nicht möglich ist. Fialen z. B. in Holzarchitekturen der Spätgotik biegen und winden sich nach der Faser des Holzes, der ganze Aufbau hat einen Reichtum, der im Gesamtbilde einen fast ätherischen Eindruck macht. In dieser Art sind fast alle Altaraufbauten, Kanzeldeckel usw. in der Spätgotik und in der Renaissance erstellt, und wir haben besonders in Süddeutschland in vielen schwäbischen und bayrischen Kirchen, in Norddeutschland besonders in den alten Kirchen der Hansastädte herrliche Beispiele dieser Art.

Soll nun heute in „gotischer" oder „romanischer" Art geschafft werden, ermangeln aber die nötigen Mittel, oder besteht Unkenntnis über die künstlerischen Werte der alten Vorbilder, versagt dazu noch das eigene Können, so entstehen dürftige und nüchterne Werke, die in ihrer Nacktheit und Unbedeutendheit Herz und Sinn unbefriedigt lassen. Wohl zeigen sie Einzelformen der gotischen und romanischen Kunst, werden deshalb wohl auch gerne als „gotisch" oder „romanisch" angesprochen, aber weder vom Geiste noch vom Können der Alten ist in ihnen etwas zu verspüren.

Genau wie mit dem konstruktiven und formalen Aufbau und Detail verhält es sich mit dem figürlichen Beiwerk. Auch hier wird zu oft übersehen, daß nur durch einen gewissen Reichtum der Komposition, wie ihn z. B. die Schrein- und Retabelaltäre des Mittelalters zeigen, wo bei der Darstellung der Geburt Christi sich ganze Gruppen von frisch und lebensvoll wirkenden Figuren um das hl. Kind drängen, eine geschlossene Wirkung erzielt werden kann. Die ganze Komposition dient zur Andacht der Gläubigen, ist aber auch künstlerisch verwandt zur Ausfüllung und Belebung der Fläche. Wird dieses übersehen und werden nur Einzelfiguren verwandt, so kommt es leicht vor, daß der Gegenstand kahl und dürftig aussieht, und man verzichtet, bei Mangel an Mitteln, besser überhaupt auf den Figurenschmuck.

Es wird bei dem Zurückgehen auf die romanische und gotische Kunst ferner zu wenig beachtet, daß die Kirchenmöbel nicht allein aus Holzstücken in Zimmermannstechnik zusammengesetzt und in Zimmermannsart profiliert waren, sondern daß daneben auch eine Kunst des Tischlers lief, bei welcher Brettverbindungen und flache Schnitzereien beliebt waren und wo die Profilierung eine ganz andere war wie die der Zimmermannsarbeit. Besonders ist dieses in der Renaissance, im Barock und seinen Ausläufern der Fall. Der Zimmermann setzte z. B. bei dem alten gotischen Chorgestühl die Holzbohlen in seiner Technik zusammen mittelst Zapfen, Verblattungen usw.; ganz anders, wie der Tischler die Möbel zusammensetzt. Er legt Bretter in verschiedene Lagen übereinander, schiebt dünne Brettlagen in stärkere Rahmen, setzt Leistenwerk auf usw., alles mit Zuhilfenahme eines mechanischen Verbindungsmittels, des Leimes. So ist es bei dem später auftretenden Gemeindegestühl häufig gemacht worden. Das alte Chorgestühl in Zimmermannsart zeigt dagegen keinerlei aufgesetzte oder aufgeleimte konstruktive oder ornamentale Teile. Die Wangen (Seitenteile) bestehen entweder aus einer einzigen großen Bohle oder sind aus so wenig Holzstücken als nur irgend möglich zusammengesetzt.

Alle Ornamente und Dekorationen wurden nun in das Holz hineingeschnitten und zwar derart, daß es nirgends übermäßig geschwächt wurde, auch durfte die Bequemlichkeit darunter nicht leiden. Ist z. B. ein solches Seitenstück 6 cm stark, so ist alles ornamentale und figürliche Detail, sind selbst ganze Menschen- und Tierfiguren innerhalb dieser Stärke entwickelt. Die Figuren erscheinen dann zusammengedrückt, die ganze Behandlung ist aber ungemein charakteristisch, besonders bei der vorzüglichen Schnitztechnik der damaligen Zeit.

Hier möge gleich auf viele Stechereien an modernen Kirchenausstattungsstücken hingewiesen werden, seien sie plastisch oder flach gearbeitet. Man bemüht sich dabei häufig eine so glatte Arbeit herzustellen, als es nur irgend möglich ist. Dabei geht aber meist die Frische und Ursprünglichkeit sowie die Technik der Arbeit gänzlich verloren. Wie man heute die Gußhaut nicht von den Glocken nach dem Guß entfernt, auch nicht an derselben herumfeilt und schleift, so soll bei der Holzschnitzarbeit die Technik erhalten werden, sonst wird das Werk leicht der glatten Maschinenarbeit ähnlich. Auch bei den Flachschnitzereien, einer viel verbreiteten Technik, die besonders in Süddeutschland und Tirol in hoher Blüte stand — man findet dort in den Kirchen und alten Schlössern prächtige Möbelstücke dieser Art — ist es verkehrt, den Grund gleichmäßig zu punktieren und den Stich des Ornaments sauber abzuglätten. Die von Auftraggebern hierbei oft verlangte sogenannte saubere Arbeit ertötet jegliches Relief in der Tiefe des Ornaments und macht die ganze Art dieser Flächenbehandlung langweilig.

Für die Erscheinung des Kirchenmöbels ist sodann die farbige Behandlung von besonderer Wichtigkeit. Das Mittelalter hielt die Eichenholzmöbel entweder in Naturfarbe und überzog sie mit einer braunen Beize, um sie dann noch zu lackieren, oder, was noch häufiger geschah, die Holzmöbel wurden mit kräftigen Farben in ungebrochenen Tönen, rot, blau, gelb, grün, weiß gemalt. Hiergegen ist noch heute im kirchlichen Kunstgewerbe eine große Farbenscheu zu beobachten. Die Zeit ist leider noch nicht vorbei, wo alles Mobiliar der Kirche mit einer braunen oder „crême" Farbe gleichmäßig überzogen wurde. Dann erhielten noch die gebrochenen Kanten der Möbel einen dünnen rosaviolett oder Ocker-Ton, sie wurden „abgesetzt". Auch die Zeit ist noch nicht vorbei, wo mit Hilfe von Holzmasermustern und eines Malerpinsels Tannen- oder Kiefernholz-Möbel in Eichenholzmöbel wenigstens äußerlich verwandelt wurden.

Diese Farbenscheu war dann die Ursache, daß die ganze Kirche allmählich grau in grau erschien, ganz im Gegensatz zum Mittelalter, wo in bezug auf Farbenfreudigkeit ein Gotteshaus gegen das andere wetteiferte und auch das Holz- oder Steinausstattungsstück mit beitragen half zur farbigen Gesamterscheinung.

Daß die modernen Nachahmungen romanischer und gotischer Ausstattungsstücke uns oft dürftig und steif erscheinen, hat dann noch darin seinen Grund, daß versucht wurde, die ornamentalen Einzelheiten der alten Stücke, die in kräftige Bohlen hineingearbeitet oder die in kräftige Hölzer hineingeschnitten wurden, nun auch auf dünne Bohlen oder dünne und magere Hölzer zu übertragen. Es bleibt nicht aus, daß dabei das Relief an Kraft verliert, daß Pfosten, der hölzernen Empore etwa, zerbrechlich aussehen, besonders wenn sich der Baumeister nicht versagen kann, alle Ecken der schon dünnen Hölzer noch abzukanten, alle Kanten mit einem sogenannten Fasen zu versehen.

Man vergleiche hier ein analoges Beispiel. Wie wirkungsvoll erscheinen uns alte gute Holzbauten auf dem Lande, besonders solche der sog. sächsischen Kunst, in Westfalen, Hessen ꝛc. Sieht man näher hin, so bemerkt man in den meisten Fällen, daß neben der Lage der Hölzer, der guten Verteilung der Streben usw. und der Farbe, besonders die verschiedenen Breiten der Hölzer mitsprechen; je nach ihrer Funktion, ob Schwelle oder Rahmen oder Stiel, sind die Hölzer dimensioniert. Dagegen erscheinen uns so oft moderne Holzbauten geistlos und öde, weil die Hölzer, in gleichmäßiger geringer Breite gewählt, dünn und kraftlos aussehen, ungeeignet, ihre Funktionen: Tragen bei der Schwelle, Versteifen bei der Strebe ꝛc. zu erfüllen. So muß Leben und Tätigkeit dem toten Material eingehaucht werden, soll der Sinn Befriedigung finden.

Es wurde schon erwähnt, daß von den Ausstattungsstücken des eigentlichen Mittelalters uns verhältnismäßig wenig erhalten ist. Dagegen finden sich noch in vielen Kirchen und Kapellen gute Stücke aus der Renaissance- und Barockzeit, die ernstes Studium verdienen und zum selbständigen Schaffen viel Anregung bieten. Es ist heute der Architekt, welcher Ausstattungsstücke für Diaspora- und Landkirchen entwirft und mit geringen Mitteln rechnen muß, gezwungen, auf die Schreinertechnik zurückzukommen, über die schon weiteres gesagt wurde. Wenn dabei allen guten Prinzipien der Technik Rechnung getragen und das Werk im Gesamtaufbau und in allen Einzelheiten mit feinem Verständnis und liebevollem Eindringen in die Aufgabe künstlerisch einwandfrei erstellt wird, so erfüllt es alle Bedingungen, die auch dem Meister des Mittelalters gestellt wurden und die auch er meist in bester Weise erfüllte. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man das moderne Werk als romanisch oder gotisch bezeichnen, mag es noch so schlicht sein, wenn es nur ein Kunstwerk ist, mögen auch die Einzelformen fehlen, nach welchen allein man bisher so häufig die Werke beurteilte. Wäre man in den verflossenen Jahrzehnten überall von dieser Erkenntnis durchdrungen gewesen, so hätte es nicht vorkommen können, daß romanische oder gotische Kirchen ihre prächtigen Renaissance- oder Barockausstattungsstücke aufgaben, um mit sogenannten „stilechten" Stücken ausgestattet zu werden. Der künstlerische Wert dieser Stücke ist meist sehr zweifelhaft, und ihre ganze Stilechtheit besteht in den Einzelheiten an Profilen und Ornament, die selbst für sich betrachtet schlecht und recht durchgebildet sind, wie es eben Leute schaffen konnten, die den Geist der mittelalterlichen Kunst gar nicht aufgenommen hatten. Wenn es hier schon besser geworden ist, so ist dieses in erster Linie dem Aufschwung zuzuschreiben, den das gesamte Kunstgewerbe seit 1895 genommen hat.

Wie schon früher für die kirchliche Außenarchitektur im allgemeinen gesagt wurde, daß ein Studium der alten Stile für unsere Zeit vor allem dann ersprießlich ist, wenn man ihren künstlerischen Gehalt zu erfassen sucht und ihre Gesamtgestaltung sowohl als auch ihre Einzelheiten in Material und Technik studiert, aber mit der Absicht, doch auch für das moderne Leben und seine Ansprüche Schönes und Kunstvollendetes zu schaffen, so wird ebenso für die kirchlichen Ausstattungsstücke das Studium der alten vorhandenen Stücke großen Gewinn bringen, wenn es in die Tiefen geht. Es ist dann Sache des Architekten, hier weiterzuschaffen, seine Quellenstudien und genauen Aufnahmen alter Stücke zu verwerten für zweckentsprechendes Neues im Geiste der Alten.

Um weiteren Kreisen einen kurzen Überblick darüber zu geben, was man im Mittelalter und in der nachfolgenden Zeit für Grundsätze bei dem

Bau der kirchlichen Ausstattungsstücke hatte und welche Formen man schuf, soll in nachfolgenden Ausführungen hierüber einiges weitere gesagt werden.

Wenn man absieht von den Ausstattungsstücken, die eine große mittelalterliche Kirche zeigt: Lettner, Priestersitz, Sakramentshaus, Chorgestühl usw., so bleiben als besonders beachtenswert auch für kleinere Kirchen: Haupt- und Nebenaltar, Kanzel, Beichtstuhl, Taufstein, Weihwasserbecken, Orgel, Beleuchtungsvorrichtungen, Gemeindegestühl.

Der mittelalterliche Altar war entweder ein Baldachinaltar (Tabernakel- oder Ziborienaltar), ein Reliquienaltar oder ein Bilderaltar. Im letzten Falle entweder ein Retabel- oder Schreinaltar. Der Baldachinaltar ist ein eigentlich italienisches Motiv. Auf der Mensa stand eine kunstvoll gearbeitete Säule, häufig bekrönt durch die Mutter Christi mit dem hl. Kinde. Die Säule trug an einem Bügel das Speisegefäß, meist in Gestalt einer Taube mit dem Allerheiligsten. Das Tabernakel konnte mittelst einer Zugvorrichtung auf und ab bewegt werden, oder es hing direkt von dem baldachinartigen Überbau herab, der über der Mensa errichtet wurde. Die schönsten mittelalterlichen Ziborienaltäre befinden sich im Dom zu Regensburg, Marburg und Halberstadt.

Der moderne Ziborienaltar wird in der Weise ausgebildet, daß über der Mensa mit Tabernakel und Expositur ein baldachinartiger Aufbau sich entwickelt. So finden sich in modernen Münchener Kirchen, in St. Anna und in der Rupertuskirche (in letzterer in einer Anordnung, die an altchristliche Beispiele anlehnt), ferner in der Mariahilfkirche zu Wiesbaden und in vielen anderen modernen Kirchen Beispiele von Baldachinaltären. Bekannt in weiteren Kreisen dürfte sodann der Ziborienaltar geworden sein, der durch den deutschen Kaiser dem Kloster Maria-Laach geschenkt wurde.

Bei der Projektierung solcher Ziborienaltäre ist in erster Linie darauf zu achten, daß durch den Überbau dem Altar nicht zu viel Licht entzogen wird, daß ferner die den Baldachin tragenden Säulen genügend von der Mensa weggerückt werden, damit bei den hl. Handlungen keine Störungen entstehen können. Man setzt dann wohl die Säulen an die unterste Altarstufe.

Der Reliquienaltar ist eine gute deutsche Form, die aber selten vorgekommen ist. Die hl. Reliquien sind hierbei nicht unter der Mensaplatte untergebracht, sondern hinter der Mensa steht eine Wand mit Nischen, in welchen sie zur Verehrung ausgestellt sind. In Marburg a. d. Lahn befand sich einer der schönsten Altäre dieser Art, 1290 vollendet. Hinter dem Altar standen vier Säulen mit baldachinartigem Aufbau. Sie begrenzten einen Raum, der zur Aufnahme des Sarkophages der hl. Elisabeth diente. Der Altar war reich in Zinnober, in Grün und Blau gemalt. Auch auf einem Gemälde van Eycks ist ein solcher Reliquienaltar sichtbar, wobei ebenfalls der Reliquienschrein hinter dem Altar steht, von einem Überbau geschützt.

Eine weitverbreitete Art des Altares war sodann der Bilderaltar. Hierbei steht hinter der Mensa die Bilderwand, meist aus Holz erstellt, in seltenen Fällen aus Stein oder Metall. Im Dom zu Fritzlar steht ein Retabel aus Stein, durch Malerei in vier Felder geteilt, mit frühgotischem Figurenschmuck. Ein Retabel in reichster Goldschmiedearbeit befindet sich auf der Comburg (Schwäb. Hall).

Im 14. Jahrhundert entwickelt sich aus dem Retabelaltar der Flügelaltar. Die äußeren Flügel dienen zum Schutze der mittleren Teile und erhalten auf der Außenseite meist eine einfache Grisaillemalerei (grau konturiert und

damasziert). Der ganze Bau, es sind entweder 2 oder 4 bewegliche Flügel vorhanden (Triptychon, Pentaptychon), ruht auf einer Altartafel (Predella). Während im Anfang nur die Malerei zum Schmucke diente, jetzt im 15. Jahrhundert auch die Plastik ein. Es wird entweder alles oder im Wechsel zwischen Malerei und Plastik nur das Mittelstück plastisch behandelt. Die Technik der auf Holz ausgeführten Malereien ist eine höchst vollkommene. Hintergrund und Figuren werden mit grobmaschigem Leinen überzogen, dann wird aus einem Gemisch von Kreide und Leim der Malgrund aufgebracht, in welchen gewisse Feinheiten, Blattformen ꝛc., einmodelliert werden. Auf diesen Grund wird a tempera gemalt mit Mineralfarben, denen eine Flüssigkeit aus geschlagenem Eiweiß zugesetzt wird. Erst in späterer Zeit wurde diese vorzügliche Technik aufgegeben und wurde direkt auf die Holzfiguren gemalt, was besonders deshalb eine Verschlechterung bedeutet, weil das Holzwerk unter dem direkten Einflusse der Luft leicht reißt. Die gemalten Figuren erhalten einen gepreßten Goldhintergrund, im 16. Jahrhundert treten dazu auch Landschaftshintergründe auf. Die einfache Art der Bilderaltäre wird bereichert durch Aufbauten in Holz, die eine leichte Architektur von Wimpergen, Fialen, Giebeln ꝛc. zeigen.

Nach dem Konzil von Trient wurde das Allerheiligste nur auf dem Altar aufbewahrt, und die teils sehr kostbaren Sakramentsschränkchen in der Wand und die freistehenden Sakramentshäuschen wurden entbehrlich. Das jetzt gegebene Altarprogramm, Mensa mit Tabernakel, Expositur, ev. mit Bilderwand, wurde in der Spätzeit nicht immer gut gelöst, wie schon ausgeführt wurde.

Auf die vielen Einzelheiten des Altarbaues, Antependium, Tabernakel, Expositur, Leuchterbank, Leuchter ꝛc soll hier nicht näher eingegangen werden. Vorbildliches findet sich im Mittelalter und in der späteren Zeit für alle Stücke. Um nur einen Teil herauszuheben, möge daran erinnert sein, daß die mittelalterlichen Altarleuchter sehr niedrig waren, 20 – 30 cm hoch, meist in Messing gegossen und abgedreht. Erst in der Renaissance wurden die Leuchter höher ausgebildet.

Kanzeln sind aus früher mittelalterlicher Zeit nicht bekannt. Aus der vorromanischen und romanischen Zeit ist der Ambo erhalten, besonders in Italien. Auf den Chor, der durch die darunter liegende Krypta meist $1\frac{1}{2} - 2$ m über dem Kirchenschiffsboden lag, führte eine breite Treppe, die zu beiden Seiten eine Fläche freiließ, worauf der Ambo stand. Im Münster zu Aachen ist der Ambo ein Geschenk Heinrichs II., aus Holz bestehend mit vergoldetem Kupferblech überzogen und reich geschmückt. Goslar und Wechselburg i. Sachsen haben je noch eine romanische Kanzel. Erst im 15. Jahrhundert gewinnt die Kanzel an Bedeutung. Das Material derselben ist dann im Mittelalter fast ausnahmslos Stein. Holzkanzeln sind sehr selten. Während die romanischen Kanzeln rund oder viereckig ausgebildet waren, zeigen die Kanzeln der späteren Zeit meist polygone Form. Häufig wurde um den Kanzelträger eine kleine Halle gebaut mit Säulenstellungen, so in Wien (St. Stephan), Ulm, Stuttgart, Würzburg ꝛc.

Die Nachahmungen der alten gotischen Steinkanzeln in unserer Zeit sind oft in Holz hergestellt und polygon gehalten. Dabei ist nicht immer künstlerisch und technisch Einwandfreies herausgekommen. Auch die Alten hatten in vereinzelten Fällen Holzkanzeln, besonders in kleinen Dorfkirchen. Diese waren dann aus einzelnen gewaltigen Eichenstämmen gebildet, die wie

große Sandsteinwerkstücke bearbeitet wurden, eine Art, deren Wiederholung heute unmöglich ist. Ist man heute gezwungen, die Kanzeln aus Holz zu erstellen, so sollte man sie, wie in romanischer Zeit, viereckig machen. Der Schalldeckel war wohl ursprünglich ein Baldachin zur Auszeichnung des Predigers. Ob er bedeutend zur Verbesserung der Akustik beiträgt, darüber gehen wohl noch heute die Meinungen auseinander; so haben neuere evang. Kirchen, z. B. eine solche in Frankfurt a. Main, auf den Schalldeckel verzichtet. Ein interessantes Beispiel aus gotischer Zeit ist in der Stadtkirche von Baden-Baden erhalten. Aus einer gewaltigen Holztrommel ist ein Gewölbe herausgearbeitet, und alle dekorativen Fialen ꝛc. sind aufgenagelt.

Für unsere Zeit ist die Art der einfacheren Renaissanceschalldeckel interessanter, welche aus Brettern in Tischlertechnik zusammengesetzt sind. Die kostbaren Stücke der deutschen Renaissance, aus Stein, Marmor und Alabaster bestehend (Schloßkirche zu Aschaffenburg), kommen natürlich für einfache Ausführungen nicht in Frage.

Beichtstühle in heutiger Gestalt scheint man in Deutschland nicht vor dem Tridentiner Konzil gekannt zu haben. Die noch bekannten älteren Beispiele aus gotischer Zeit zeigen einen monumentalen großen Stuhl für den Priester. Der Pönitent legte vor oder neben dem Priester kniend die Beichte ab. Solche Stühle finden sich noch in Marburg a. d. Lahn (St. Elisabeth) und Schwaz i. Tirol, ferner in Como (Sant' Abbondio) in Oberitalien. Vielleicht haben die Pestepidemien im 14. Jahrhundert veranlaßt, daß der Priester hinter einem Gitter sitzend die Beichte entgegennahm.

Versuche, Beichtstühle im Sinne der Gotik zu erfinden, sind häufig mißlungen, ein genaues Studium der Renaissance- und Barockstücke ergibt viel Anregung. Jedenfalls ist hier die Technik der Schreinerarbeit die gegebene, zum Schmuck wird das Ornament in gestochener flacher Arbeit mit Vorteil herangezogen, besonders in der Technik der sogenannten Tiroler Gotik, wie schon erwähnt wurde.

Der Taufstein tritt im Mittelalter in zwei Hauptformen auf: in Faßform und in Pokalform. Wenn man absieht von den runden Kufen, in welche, nach den Miniaturen zu urteilen, der erwachsene Täufling hineinstieg, (Baptisterium von St. Afra bei Hirzbach, Vorkirche von Paulinzell), so sind besonders in der gotischen Zeit die Taufsteine üblich, in welche die Taufkinder ganz eingetaucht wurden. Später wurde der Täufling nur übergossen, wobei sich der Taufende der hohlen Hand bediente oder eines besonderen Schöpfgefäßes (Museum zu München).

Die oben erwähnten Taufbeckenformen werden in Hausteingegenden aus Stein, in Backsteinländern aus Messing, Bronze oder Kupfer erstellt. In der norddeutschen Tiefebene findet man noch in vielen Kirchen Taufsteine, welche aus Granitfindlingen hergestellt waren, vollständig glatt bearbeitet, ohne jegliche Zierform. Die Steine in Faß- oder Kufform sind in romanischer Zeit rund, werden dann später polygon. Beispiele aus dem Übergang von der romanischen Zeit zur Gotik finden sich in Wetter i. Hessen, Andernach, Limburg a. d. Lahn. Die Messinggußbecken haben ihre Wirkung in dem Wechsel zwischen feiner Profilierung und ruhigen glatten Flächen. Die Gußstücke sind glatt abgedreht, getriebene Stücke aus Kupfer meist in reicher Bemalung mit gold, rot, blau ꝛc. versehen.

Häufig befindet sich um den Fuß des Beckens eine Säulenstellung, so

in Wetter i. Heſſen, die Saulen werden ihrerſeits getragen durch Tier- oder Menſchenfiguren. Steinbecken erhielten in der Regel Holzdeckel, Metallgefäße aber ebenſolche Deckel, die durch Ketten mit langen Gliedern im Dachſtuhl befeſtigt waren und durch ein Kurbelgetriebe bewegt werden konnten. Schöne Beiſpiele befinden ſich im Dom zu Hildesheim und in der Gangolfuskirche zu Heinsberg i. Rheinl. Als mit dem Ende des 15. Jahrh. der Ritus der Benetzung beginnt, wird die Form des Taufſteins immer ſchlanker, behält aber meiſt die Pokalform.

Die Orgel war ſchon den Römern bekannt, beliebt als Zimmerinſtrument war die 140 v. Chr. erfundene griech. Waſſerorgel. Später waren die Byzantiner als Orgelbauer berühmt. Erhalten ſind aus dem 15. Jahrhundert Stücke, die bereits eine reiche architektoniſche Ausbildung zeigen, z. B. die Orgel im Münſter zu Straßburg, die gut reſtauriert wurde und zu welcher auch der Entwurf noch exiſtiert. Aus dem Ende des 15. Jahrhunderts finden ſich verſchiedene Stücke in den alten Kirchen Lübecks. Kiederich (Rheingau) beſitzt eine bedeutſame Orgel aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Renaiſſance- und Barockorgeln dagen ſind noch zu Hunderten erhalten. Oben waren die Orgeln der mittelalterlichen Zeit offen und hatten keine Tiefe, weshalb es unſtatthaft geweſen wäre, Turmdekorationen uſw. aufzuſetzen. Erſt vom Jahre 1700 etwa ab erhalten ſie einen Deckel. Die gotiſchen Orgeln hatten die Einrichtung der Schreinaltäre, ſie waren mit Flügeln verſehen, die ein Zudecken des ganzen Orgelproſpektes in der Front ermöglichten. Dieſe Flügel waren innen und außen gemalt, ornamental oder figürlich. Hiervon ſind noch zwei Beiſpiele erhalten, in Kiederich und im Münſter zu Freiburg i. Baden. Im 16. und 17. Jahrhundert werden die Orgeln derartig breit, daß man auf die Flügel verzichten mußte. Eine Erinnerung an die Flügel wurde durch geſchnitzte Flügelbretter, die aber an der Seite feſtſaßen, erhalten, denn es ſollte nicht gerade die letzte Pfeife der Abſchluß des ganzen Proſpektes ſein.

Schließlich haben die Alten auch noch die Pfeifen verziert, entweder alle, oder auch nur die Mittelpfeife. Beliebt ward die Ausbildung eines Geſichtes, deſſen Mund dann der Pfeifenmund war. Alle alten Proſpekte waren gemalt. Freiburg, Straßburg und Kiederich haben noch die alte Malerei. Die meiſten anderen Stücke wurden durch neue Malereien verdorben oder in der Wirkung ſehr beeinträchtigt.

Über die Stellung der Orgel in der Kirche mag nur erwähnt ſein, daß die Alten die Orgeln ſehr ſelten an die Weſtwand ſtellten. Meiſt wurden ſie erhöht in den Seitenſchiffen aufgeſtellt entgegen dem Brauch von heute, ſie faſt immer an die Weſtſeite zu ſtellen. Sie kann an die Weſtſeite geſtellt werden, wenn ein Turm hinter ihr ſteht. Gänzlich zu verwerfen iſt es jedoch, ſie vor das häufig angeordnete große Fenſter der Weſtfront zu ſtellen.

Über das Gemeindegeſtühl iſt bereits einiges geſagt worden. In Kiederich (Rheingau), Lübeck und Schwäbiſch-Hall befinden ſich bemerkenswerte ſpätgotiſche Stücke. Reiches Studienmaterial bieten viele Stücke der Barockzeit und der nachfolgenden Stilepochen. Schwäbiſch-Hall zeigt einfachſte Bildung in ſchwerer Bohlenkonſtruktion in Zimmermannsart. Schreiner- und Zimmerertechnik zeigt dagegen das Geſtühl von Kiederich, bei welchem die Bankwangen jeweils aus 4 Rahmenſtücken zuſammengeſetzt ſind, zwiſchen die eine Füllung eingeſchoben wurde. Dieſe Art iſt zu empfehlen, wenn die Beſchaffung großer

Bohlenstücke Schwierigkeiten macht. Besonders wichtig ist bei der Herstellung des Gestühles, daß scharfe Ecken und Kanten vermieden, rundliche Formen dagegen angewandt werden.

Mit einigen Worten möge noch auf die künstliche Beleuchtung und die Beleuchtungskörper hingewiesen werden. Neben der Kerzenbeleuchtung ist eine Beleuchtung mit Gas oder elektrischem Licht im Gebrauch. Die gemachten Beobachtungen haben bewiesen, daß das gelblich im Ton wirkende Gaslicht an Intensivität der Leuchtkraft den bläulich im Ton wirkenden elektrischen Lampen überlegen ist. Es ist entschieden zu raten, daß bei Einrichtung einer elektrischen Lichtanlage die etwa vorhandene Gasbeleuchtung nicht entfernt wird, so daß ev. beides Licht zugleich leuchten kann. Ob man nun Armleuchter (Wandleuchter), Lichtständer (Kandelaber) oder Kronleuchter wählen will, hängt wesentlich von dem Charakter des Kircheninnern ab. Die teilweise übliche Kandelaberbeleuchtung stört den Blick nach dem Altar, gibt auch leicht ein sehr zerstreutes Licht. Günstiger wirken Wandarm-Leuchter. Bewährt haben sich in vielen Fällen die Kronleuchter, die in den gewaltigen Radleuchtern des Mittelalters glänzende Vorbilder haben (Dom zu Hildesheim). Auch aus der Renaissancezeit haben sich vortreffliche Beispiele, meist in Messing gegossen, erhalten.

Auf dem Gebiete der Beleuchtungskörper wird noch oft gesündigt. Hier kann das moderne Kunstgewerbe Mustergültiges schaffen, wenn man die nötigen Ansprüche macht und sich nicht nur durch die üblichen Musterbücher, sondern durch tüchtige Künstler beraten läßt. Es gibt besonders auf diesem Gebiete in neuerer Zeit Leistungen, die von durchaus gutem Geschmack zeugen und die beweisen, daß in formaler und technischer Beziehung tüchtige Stücke der Schmiedekunst und der Gießerei wieder hergestellt werden können. Die noch vielfach so beliebte und gewünschte Art, das übliche Kerzenmotiv beizubehalten, um elektrische Birnen aufzusetzen, wird hoffentlich einer besseren Ausbildung Platz machen, besonders weil in der Industrie auch lange Birnen auf den Markt gebracht werden, die an die Kerzen erinnern und doch solche nicht vortäuschen sollen.

Auch bezüglich der Auswahl der Glasglocken bei Gaslicht kann die ganze Beleuchtung, allgemein gesagt, nur gewinnen, wenn die einfachste Form in geschliffenem oder mattem Glas gewählt, und wenn von rosa oder ähnlich getönten und mit Blumen oder sonstwie dekorierten Gläsern abgesehen wird.

Wenn bei diesen Ausführungen auf die vorhandenen Stücke früherer Zeit oft hingewiesen wurde, so sollte damit immer wieder betont werden, daß eine gute Entwicklung des kirchlichen Kunstgewerbes in Anlehnung an die großen Kunstepochen vergangener Jahrhunderte, wo das Kunstgewerbe in höchster Blüte stand, gefunden werden kann. Ob diese Anlehnung an die Werke der mittelalterlichen oder an die Werke der späteren Meister geschieht, ist nicht von grundlegender Bedeutung, ist auch individuell, je nach der Veranlagung des studierenden Künstlers. Was aber immer erreicht werden muß, steht für uns fest: Kirchliche Ausstattungsstücke müssen geschaffen werden, für die der Künstler seine ganze Kraft gegeben hat, denen er eine Seele eingehaucht hat, die in ihren Einzelheiten und in ihrem Gesamtaufbau vollendete Meisterwerke sind und die dem Hause Gottes zur Zierde gereichen.

Kleine Beiträge

Wissenschaftliche Bestrebungen im Heiligen Lande.

Von Adolf Dunkel C. M., Theur.

Mit ganz besonderem Eifer pflegt unsere Zeit das Studium des Hl. Landes; in welcher Ausdehnung, das mag der folgende Satz veranschaulichen: „Wer Palästina recht sehen will (es handelt sich also nur um einen Teil der Arbeit), muß für alles ein Auge haben, für Gesteine, Pflanzen, Tiere und Menschen, für Feld, Dorf, Wald und Wüste, für antike Ortslagen, Gräber, Straßen ... Für den Forschungsreisenden gibt es nirgends Langeweile ... Glücklich ist der, den eine botanische oder mineralogische Liebhaberei mit der Naturwelt in näherer Beziehung erhalten hat."

Das „Palästina-Jahrbuch des deutschen evangelischen Institutes für Altertumswissenschaft zu Jerusalem"[1] ermöglicht uns einen Blick in palästinensisches Studienleben.

Welche Kenntnisse und Anregungen das Institut den aus Deutschland gesandten evangelischen Theologen innerhalb der kurzen Zeit von drei Monaten bieten will, ersieht man aus dem im Jahrbuche mitgeteilten Verzeichnis der Vorlesungen und Studienfahrten.[2] Der beabsichtigte Zweck wird nach dem maßgebenden Urteile des Herausgebers erreicht, wenn auch bei der zur Ermöglichung des Schauens vermehrten körperlichen Leistung für ruhige Gelehrtenarbeit weniger Muße bleibt. Die wissenschaftliche Bedeutung des Institutes liegt eben in der Person seines landeskundigen Vorstehers; man merkt das schon an dem summarischen, nur 14 Seiten umfassenden Reisebericht. Es ist äußerst belehrend, wenn sich da z. B. sieben „Altarplatten" oder „Opferstätten" in ganz gewöhnliche Ölpressen zurückentwickeln, wenn auf fünf oder mehr sonstige Unrichtigkeiten in gelehrten Werken oder Karten hingewiesen wird, wenn wir hören, „wie mangelhaft die Kenntnis palästinischen Waldes noch immer ist". Ein halbes Dutzend solcher Reiseberichte, etwas überarbeitet, aber von Prof. Dalman selbst, würden ein vielen angenehmes Jahrbuch bilden. Freilich würde es dann seinem besonderen Zweck, weiteren Kreisen entgegenzukommen und deren Interesse für das Institut zu wecken

[1] Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausgegeben von Prof. D. Dr. Gustav Dalman. Berlin 1909, E. S. Mittler u. Sohn.

[2] Die Vorlesungen des Lehrkurses im Februar und März 1909 galten folgenden Gegenständen: 1. Die Altertümer Jerusalems, Prof. Dalman, Dienstag und Freitag 9—12 Uhr vorm., ambulando. 2. Der Jahreslauf im modernen Palästina, Prof. Dalman, Montag und Mittwoch 5—6 Uhr abends. 3. Israelitische Privataltertümer, Prof. Löhr, Donnerstag 5—6 Uhr abends. 4. Neuarabische Lektüre (Palästinischer Diwan), Prof. Dalman, Montag, Mittwoch, Donnerstag 6—7 Uhr abends. — Dreizehn Tage wurden in den Monaten Februar und März mit kürzeren (d. h. ein- oder zweitägigen) Ausflügen ausgefüllt, und am 27. März begann die 23tägige längere Reise, welche den Studienaufenthalt der Stipendiaten beschließt. Außerdem bliebe noch zu erwähnen, daß ebenfalls im Februar und März der Südosten der Nekropole von Jerusalem durch die Mitglieder des Institutes aufgenommen wurde.

und zu erhalten,[1] weniger dienen. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Publikation auch zu beurteilen; man wird nichts suchen dürfen, was ihrem eigentlichen Zwecke allzufern läge. Wohl muß eine gute wissenschaftliche Grundlage und wirkliche Objektivität sich geltend machen, da das Jahrbuch solchen Lesern gleichfalls in die Hände fällt, die, um ein Wort Prof. Dalmans über Reisebeschreibungen zu gebrauchen, über den Wert oder Unwert des Gebotenen noch kein Urteil haben können. Mit Rücksicht auf diese und zugleich auf den Namen des Institutes wäre sicher nichts dagegen einzuwenden, wenn die Anmerkungen des Herausgebers etwas häufiger oder deutlicher wären, sollten sie selbst dem Texte eines Artikels vollständig widersprechen. Ich weiß nicht, ob Pastor G. Reymann die geschichtlichen Reflexionen am Schlusse seines Artikels „Gethsemane" als wesentlichen Teil seiner Arbeit betrachtet; Tatsache ist, daß Prof. Dalman auf der vorhergehenden Seite ihnen jede reale Unterlage wegnimmt: es würde uns sehr gefreut haben, manchem Leser wäre es vielleicht auch nützlich gewesen, wenn Prof. Dalman noch einmal die Wertlosigkeit jener Ausführungen angedeutet hätte, zumal sie einen so sonderbaren Beigeschmack haben.

Noch eine Bemerkung. Es liegt nahe, die in Palästina beobachteten Sitten und Gebräuche, selbst Einzelheiten, auf die Hl. Schrift anzuwenden. Soweit das zu einer als möglich dargestellten Erklärung geschieht, mehr noch, wenn man dadurch nur die Aufmerksamkeit anregen will, kann es durchgehen. Schwieriger würde die Sache, wollte man wirkliche Schlüsse ziehen. Es soll hier noch darauf hingewiesen werden, daß Prof. P. A. Jaussen in seinem durchaus lesenswerten Buche „Coutumes des Arabes au Pays de Moab" (Paris 1908) dergleichen Anwendungen im allgemeinen grundsätzlich vermieden hat.

Der LXX-Text von Ps. 21, 3.

Von J. Benz, Ravensburg (Württemberg).

Ps. 21, 3 heißt im Griechischen:

Ὁ θεός μου, κεκράξομαι ἡμέρας καὶ οὐκ εἰσακούσῃ,
καὶ νυκτὸς, καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί,

dementsprechend in der Vulgata:

Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies,
Et nocte, et non ad insipientiam mihi.

Daß der Schluß des zweiten Halbverses schwer zu exegesieren ist, sieht man sofort; außerdem paßt er nicht in den allgemein zum Wesen der Psalmenlyrik gerechneten Parallelismus der Glieder, der hier synonymen Charakter tragen müßte. Anders ist dies im masoretischen Text, der sich folgendermaßen wiedergeben läßt:

„Mein Gott!" rufe ich am Tage, aber du antwortest nicht,
Und bei Nacht, aber keine Ruhe wird mir!

Mit „Ruhe" ist übersetzt das Wort דוּמִיָּה.

Es ist nun vollständig ausgeschlossen, daß die LXX dasselbe mit *ἄνοια* gegeben haben; denn es findet sich an noch drei Stellen in den Psalmen (39, 5; 62, 2; 65, 2,

[1] Der genannte Zweck offenbart sich in dem zweiten und dritten Teil (S. 29—139). Es finden sich drei vor einem größeren Publikum gehaltene Vorträge abgedruckt: 1. Dalman, Der zweite Tempel zu Jerusalem; 2. Procksch, Der Schauplatz der Geschichte Davids (für den Druck erweitert); 3. Macalister, Die Ausgrabungen in Geser (Abriß eines Vortrages). Außerdem werden, abgesehen von einer Note Prof. Dalmans zu Ps. 42, 7. 8, drei von Stipendiaten eingesandte Arbeiten veröffentlicht: 4. Gethsemane; 5. Psalm 23 (Vulg. 22) in palästinischer Beleuchtung; der Artikel „Durch das Land der Judäer und der Philister" bildet den dritten Teil des Jahrbuches.

je nach mas. Zählung). Im letzten Fall ist es im Griechischen gar nicht übersetzt, in den beiden anderen verbanden die Siebzig damit den Begriff stiller Unterwerfung unter Gott, (stiller) Fügung in dessen Willen.

Ausgeschlossen ist ferner ein Mißverständnis bezw. eine andere Auffassung des hebräischen Textes; denn es fehlt sprachlich jeder Berührungspunkt zwischen דומיה und ἄνεσις.

Fragt man sich nun: Wie könnte etwa das hebr. Wort im Griechischen wiedergegeben werden? dann ist wohl eine annehmbare Lösung für die Schwierigkeiten der Stelle zu finden.

דומיה ließe sich übersetzen mit ἄνεσις, das bedeutet: Nachlassen, Erholung, Abspannung (letzteres auch im Neuen Testament). Dies ist ein Wort, das nicht gerade gewöhnlich ist und darum von Abschreibern bei einem etwa schwer leserlichen Exemplar wohl in ein gewöhnlicheres verlesen werden konnte. Wir hätten also dann in Ps. 21, 3 einen seit uralter Zeit verdorbenen Text vor uns; der ursprüngliche würde lauten:

Ὁ θεός μου, κεκράξομαι ἡμέρας καὶ οὐκ εἰσακούσῃ,
Καὶ νυκτός, καὶ οὐκ εἰς ἄνεσιν ἐμοί.

Ein neues Buch über das Universum.[1]

Von Theodor Wulf S. I., Prof. d. Physik am Ignatius-Kolleg in Valkenburg (Holland).

Wen sollte es nicht interessieren, zu erfahren, was Himmel und Erde an Geheimnissen für uns bergen? Wer sollte nicht verlangen, die geheimnisvollen Zeichen zu lesen, die des Schöpfers Hand mit goldig leuchtender Schrift an das Himmelszelt geschrieben, mit wuchtigen Zügen in das Antlitz der Erde eingegraben? Wir alle bewundern diese Zeichen, wir alle stehen stumm staunend vor den Riesenkräften, die in der Natur sich äußern. Aber diese Zeichen lesen, diese Kräfte erklären, das ist eine schwere Aufgabe. Viele Jahrhunderte sind dahingegangen, Tausende von Menschen haben diese Zeichen betrachtet, aber die Deutung haben sie nicht gefunden. Indes hat die Menschheit unverdrossen sich bemüht, das große Rätsel zu lösen, von welchem wir selbst ein Teil sind. Weise Männer haben Tag und Nacht gearbeitet und geforscht, sie haben gezählt und gemessen und alle Möglichkeiten erwogen, bis ihnen von einigen Dingen das Verständnis aufgegangen. Durch ihre Schule vorgebildet, ihre Erfolge ermutigt, haben dann zahlreiche Jünger die schwachen Spuren weiter verfolgt und Erkenntnis an Erkenntnis gereiht in unsäglicher Arbeit jahrelangen Ringens. Da ist es immer schneller vorangegangen; und wenn auch die Zahl der ungelösten Fragen noch schier unermeßlich zu sein scheint, so ist doch auch der Schatz des sicher Erworbenen bereits zu einer solchen Größe angewachsen, daß es dem einzelnen unmöglich ist, alles zu übersehen und zu verstehen. Wenn daher Männer, die selbst an dieser Forscherarbeit einen bedeutenden Anteil genommen, sich vereinigen, um das Schönste und Bedeutungsvollste, was sie besitzen, durch Wort und Bild einem größeren Kreise bekannt zu machen, so nehmen wir ihre Gabe mit freudigem Dank entgegen.

[1] Himmel und Erde. Unser Wissen von der Sternenwelt und dem Erdball. Bd. 1. Der Sternenhimmel, die Bewegungen und die Eigenschaften der Himmelskörper, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachgenossen von J. Plaßmann und J. Pohle. 608 Seiten. — Bd. 2. Unsere Erde, der Werdegang des Erdballs und seiner Lebewelt, seine Beschaffenheit und seine Hüllen, gemeinverständlich dargestellt unter Mitwirkung von J. van Bebber und P. Kreichgauer von E. Waagen. 615 Seiten. München, Allgem. Verlags-Gesellschaft.

Die auf dem Titelblatt genannten Verfasser haben eine Reihe von bewährten Fachgenossen hinzugezogen, wodurch es ermöglicht wurde, jedem einzelnen den Teil zuzuweisen, den er zu seinem Spezialstudium gemacht und darum vollständig beherrschte, so daß er aus der großen Menge des vorhandenen Materials das auswählen konnte, was auch für den Nichtfachmann von Interesse und für eine verständnisvolle Erfassung der Natur von Bedeutung war. So entstand dieses glänzend ausgestattete Prachtwerk. (Bd. I mit 500 Abbildungen im Text und 67 zum großen Teil prächtig farbigen Tafelbildern und Beilagen. Bd. II mit 715 Textabbildungen und 57 Tafeln, Beilagen und Karten.) Ohne sich auf mathematische Entwicklungen und theorethische Erörterungen einzulassen, führen die Verfasser in edler, stellenweise von warmer Begeisterung getragener Sprache, stets unterstützt von ganz ausgezeichnet gelungenen Abbildungen, den Leser in das Verständnis der Natur ein. Die historischen Momente werden an geeigneten Stellen geschickt eingeflochten und führen uns von den ersten Erklärungsversuchen, stets nur das Bedeutsame hervorhebend und mit kritischen Bemerkungen die Auffassung erleichternd, durch die ganze Entwicklung der wissenschaftlichen Hypothesen bis zu den neueren und neuesten Anschauungen. Das ganze Werk ist klar und anregend geschrieben, populär im besten Sinne des Wortes, gediegen in seinem Inhalt, und geht auch gelegentlich weiter schauenden philosophischen Betrachtungen nicht aus dem Wege. So namentlich in den sehr lesenswerten einleitenden Abschnitten über Bedeutung, Nutzen und Bildungswert der Naturwissenschaften, über Naturwissenschaft und Weltanschauung, Teleologie und Entwicklung; so später in den Kapiteln über Weltbildung und Weltuntergang.

Daß alle diese Abschnitte in streng katholischem Geiste geschrieben sind, braucht bei den Verfassern nicht besonders bemerkt zu werden, darf uns aber zu einigen Bemerkungen Anlaß geben. Die katholische Kirche steht den Naturwissenschaften anders gegenüber als die übrigen Religionsgemeinschaften. Während es dem Protestanten genügt, Gott innerlich zu erleben, verlangt der geordnete Aufbau unserer Religionslehre, daß wir das Dasein Gottes aus der Natur der erschaffenen Dinge beweisen, bevor wir an Gott glauben. Daher die beständige Sorge der kathol. Kirche für die Philosophie, als die Grundlage aller Theologie. Daher die einzige Bevorzugung der aristotelischen Philosophie, weil diese ebenfalls auf sicher erkannte Tatsachen ihre Theorien aufzubauen sich bemüht. Daher das stetige Interesse für alle Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften. Die Kirche ist keine Feindin dieser Wissenschaften, sie kann es folgerichtig gar nicht sein. Aber auch die Naturwissenschaften sind der Kirche nicht feind, will sagen, daß unter den sicheren Ergebnissen dieser Wissenschaften und den Lehren der Kirche in keinem Punkte ein Widerspruch besteht. Ein Beweis dafür ist unnötig. Unsere Gegner würden nicht müde werden, uns diese Tatsache, wenn sie existierte, immer und immer wieder vor Augen zu führen. Sie würden nicht bloß von Minderwertigkeit, sondern von vollständiger Geistesblindheit und noch Schlimmerem reden. Andererseits aber bringt es der Fortschritt der Wissenschaft mit sich, daß es stets eine Reihe von Fragen gibt, die nur halb gelöst, Sätze, die erst zum Teil bewiesen sind und deren Giltigkeitsbereich und Bedeutung noch nicht ersichtlich ist. Bei Behandlung dieser Fragen macht sich stets der persönliche philosophische und event. auch theologische Standpunkt des Verfassers, seine Weltanschauung geltend. Jeder sucht diese Dinge für sich auszulegen und dadurch erlangen solche Fragen nicht selten eine augenblickliche Wichtigkeit, die weit über ihre wahre Bedeutung hinausgeht. Man vergleiche nur die Erregung, die auf beiden Seiten herrschte, als Galilei das alte Weltsystem und damit die ganze Bewegungslehre der alten Schule angriff, mit der ruhigen Sachlichkeit, mit der wir heute diese Fragen besprechen. In einer ähnlichen Periode des Übergangs befinden wir uns heute bezüglich der Frage nach der Entwicklung der Arten. Wie weit es gelingen wird, eine Entwicklung bestimmt

nachzuweisen, das kann heute noch kein Mensch sagen. Fürchten kann nur derjenige, der von der Wahrheit seiner Religion nicht die volle Überzeugung hat. Wer diese Überzeugung aber besitzt, wird nur wünschen, daß die Forschung auch in diesem Punkte bald zur sicher erkannten Wahrheit vordringen möge.

Und nicht bloß wünschen sollen wir das, sondern jeder der dazu imstande ist, sollte an der Verwirklichung dieses Wunsches mit allen Kräften mitarbeiten. Dadurch wäre viel erreicht. 1. Wenn in solchen Zeiten der Gährung auch katholisch gehaltene Arbeiten aller Stufen, von Schulbüchern und populären Darstellungen angefangen bis zu ganz wissenschaftlichen Facharbeiten und Spezialuntersuchungen in ausreichender Menge zur Verfügung ständen, so würden eben nicht bloß kirchenfeindliche Darstellungen gelesen werden. 2. Es könnten Übergriffe stets in ruhiger Sachlichkeit und Entschiedenheit zurückgewiesen werden; manche Ausfälle und Angriffe würden vielleicht ganz unterbleiben, wenn man sich einem schlagfertigen Gegner gegenüber wüßte. 3. Die Verzagten auf unserer Seite und namentlich die Exponierten, die Studierenden an den Hochschulen, die vielfach gezwungen sind, religionsfeindliche Vorträge anzuhören, werden im Vertrauen gestärkt werden, wenn sie ebenbürtige Leistungen auf unserer Seite sehen.

Als eine bedeutungsvolle Tat in dieser Hinsicht begrüßen wir das vorliegende Werk. Wir wünschen ihm die weiteste Verbreitung, umsomehr als es dem Besten, was wir heute besitzen, würdig an die Seite gestellt werden kann. Das Werk ist wegen seiner vornehmen Ausstattung zu Festgeschenken sehr geeignet und wird mit seinem gediegenen Inhalt dem Leser, der sich neben seinen Berufsgeschäften noch Interesse für die Schönheiten der Natur gewahrt hat, eine dauernde Quelle der Belehrung und Anregung und edelsten Freude bleiben. Das Buch sollte namentlich in Bibliotheken, die auch der Belehrung dienen, ohne dabei fachmännische Ausbildung anzustreben, also namentlich in Schülerbibliotheken, Vereinsbibliotheken und dgl. nirgends fehlen.

Besprechungen

Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia ed. **Joh. Leipoldt** adiuvante **W. E. Crum** III. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Coptici. Textus ser. II, tom. IV.) [Paris, Poussielgue; Leipzig, Harrassowitz.]

Dieser Band des COSCO ist ein Teil eines großen, weit ausschauenden, der Migneschen Patrologia an die Seite tretenden französischen Unternehmens, das leider in Deutschland noch nicht so bekannt geworden ist, wie es verdient. Das neue Sammelwerk wird außer den koptischen auch die syrischen, äthiopischen und arabischen christlichen Schriftsteller umfassen. Allein die koptischen Schriftsteller werden in drei Serien (I. Apocrypha sacra, Liturgica. II. Theologica. III. Historica) 51 Bände bilden.

Für die auf sieben Bände (II, 2—8) berechneten Schriften nebst der Vita des fruchtbarsten koptischen Schriftstellers, des großen ägyptischen Nationalheiligen, des „Vaters der national-ägyptischen Kirche", dessen Geist die koptische Gedankenwelt vom 5. Jahrhundert an atmet, des Vorstehers des Weißen Klosters von Atripe, des Mönches Schenute, der einst Cyrill nach Ephesus begleitet hat und von ihm wegen seiner Verdienste um den Glauben zum Archimandriten erhoben wurde, hat Hyvernat den bekannten, eben nach Kiel berufenen Hallenser Koptologen Joh. Leipoldt gewonnen. Gerade L. war für diese mühselige Arbeit schon besonders gerüstet. Das hatte er schon 1903 durch seine wegen ihres reichen Schöpfens aus den Schriften des Helden selber auch über die Arbeit des jetzigen Rektors der Löwener Universität Ladeuze weit hinauskommende Monographie Schenute von Atripe bewiesen. 1906 leitete L. dann seine Herausgabe der Schenutetexte ein mit der Edition der bohairischen Vita des Schenute.

Ungleich schwieriger war die Edition der Werke Schenutes. Denn die Schenutehandschriften sind durchweg nur in zum Teil recht kleinen Bruchstücken erhalten und die Reste der zahlreichen Handschriften in alle Winde zerstreut. Außerdem stellen sich dem Verständnis der Texte ungemein große paläographische und philologische Schwierigkeiten entgegen. Auch der Laie wird sich einen Begriff von der allein für den vorliegenden Band geleisteten Arbeit machen können, wenn er die Liste der 33 Handschriften durchblättert, die in den Sammlungen von Berlin, Leiden, Neapel, Venedig, Paris, London, Oxford, Petersburg, Kairo aufbewahrt werden. Eine paläographische Beschreibung aller Handschriften aus der Feder W. E. Crums wird erst am Ende der Schenuteschriften folgen. Außer diesem Gelehrten wurde L. bei seiner Arbeit gefördert durch Ä. Golenischeff, A. Junker, J. Krall, P. Lacau, O. von Lemm, C. Schmidt, C. Wessely, H. Hyvernat und J. B. Chabot.

Unser Band enthält 46 meist kürzere Texte aus der Feder des rastlosen Schenute; als Anhang sind drei Briefe beigefügt, die wahrscheinlich Cyrill an Schenute geschrieben hat, ferner fünf Schenutesche Hymnen und ein Fragment über den Einsiedler und späteren Klostervorsteher Pichar. Nur der geringere Teil der in unserem Bande gesammelten Schriften war schon ediert, und zwar durch L. selbst, durch Amelineau, v. Lemm,

Mingarelli, Pleyte-Boeser und Zoega. Zum größten Teile aber sind die Sachen zum erstenmal gedruckt. Dieselben bieten freilich keine großen neuen theologischen Gesichtspunkte, denn Schenute war kein Theologe. Sie sind aber für die Geschichte der koptischen Kirche und des ägyptischen Mönchtums, der Predigt und der Frömmigkeit von Wert, von ihrer Bedeutung für koptische Grammatik und koptisches Wörterbuch zu schweigen. Müssen doch Schenutes Schriften, wie W. Spiegelberg neulich mit Recht betont hat, das Fundament für die, weil alles Bisherige in der Hauptsache auf der koptischen Übersetzungsliteratur sich aufbaute, noch zu schreibende koptische Syntax bilden.

Die Schenuteausgabe L.s ist deshalb als großes grundlegendes philologisches und kirchengeschichtlich bedeutsames Quellenwerk freudig zu begrüßen. Schon heute verdient der Herausgeber für seine schwierige, dornenvolle Arbeit den Dank nicht nur des Koptologen, sondern auch des Theologen.

Um auch dem Fernerstehenden einen Begriff von der Art des noch recht wenig bekannten — er fehlt z. B. im Kirchenlexikon noch ganz — Schenute zu geben, setze ich hierher ein Stück aus einer Predigt Schenutes (S. 102 f.) nach der Übersetzung L.s (Schenute v. Atripe S. 201 f.: die Gesamtübersetzung der Opera Schenutes wird noch folgen):

„Man legte aber auch falsches Zeugnis gegen ihn (sc. Jesus) ab, gemäß dem, was geschrieben steht: Viele legten gegen ihn falsches Zeugnis ab. Wie sollte man nicht auch dir Schandworte anhängen? So steht es auch mit all seinen Heiligen. Denn Joseph wurde verleumdet im Hause des Ägypters, bis er in Not kam. Aber Gott verließ ihn nicht. Susanna wurde verleumdet. Und durch wen? Durch den greisen, mit der Rechtsprechung betrauten Ältesten. Aber Gott vergaß das Flehen ihres Gebetes nicht. Der Apostel Stephanus wurde verleumdet, gesteinigt und getötet. Aber er blickte auf zu den Himmeln und sah die Herrlichkeit Gottes, und der Herr Jesus stand zur Rechten Gottes. Vor allem aber: wie ist er jetzt von Herrlichkeit umgeben bei Jesus, deß Namens wegen er getötet ward! Es ist kein Wunder, daß man böse Worte gegen dich redete: das ist nichts Neues. Du bist noch nicht mit Folterqualen und Schlägen versucht worden, wie die Apostel, die man halbtot schlug, fortschleppte und aus der Stadt hinausstieß. Du bist noch nicht in die Gefängnisse geworfen worden, wie jene. Zuletzt aber tötete man sie, von dem gerechten Abel an bis zu Zacharias, dem Sohne des Barachias, und bis zu den Märtyrern, die ihr Blut vergossen. Und nicht nur sprach man Böses wider alle Heiligen, verspottete sie und verleumdete sie, wie wir aus den Schriften ersehen, sondern man tötete sogar die meisten von ihnen. Mit anderen Worten: sind es nicht Knechte, die wegen des Namens ihres Herrn verspottet werden? Ist es nicht ihr Herr, Jesus, der wegen des Heiles seiner Knechte verspottet wird?"

N. Peters.

Alfons Lehmen S. I., **Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage.** Vierter (Schluß-)Band: Moralphilosophie. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. B. 1909, Herder. 347 S.

Die zweite Auflage von Lehmens Lehrbuch der Moralphilosophie hat mancherlei Verbesserungen und Erweiterungen aufzuweisen, welche den Wert des Buches erhöhen. Größere Erweiterungen erfuhren die Behandlung der Hemmnisse der freien Willensbetätigung, der Sittennorm, der Sanktion des Gesetzes, des Gewissens, sowie endlich der Stellung des Staates zur Religion. Bezüglich der pathologischen Hemmnisse der freien Willensbetätigung wurden die einschlägigen Studien von A. Huber und J. Beßmer S. I. berücksichtigt, jedoch m. E. zu wenig eingehend. Allzu stiefmütterlich behandelt erscheint dem Ref. auch die religionslose oder „unabhängige" Moral; eine kurze Orientierung über die täglich ernster werdende „ethische Bewegung" unserer Tage, die in ausge-

sprochenem Gegensatz zu der religiös begründeten Moral steht, verbunden mit einer etwas eingehenderen Widerlegung hätte man doch gewiß auch in einem der ersten Einführung in die Moralphilosophie dienenden Lehrbuche erwarten dürfen. Auch sonst macht sich der konservative Standpunkt des Verf. manchmal etwas zu sehr geltend: so vermißt man beispielsweise einen kurzen Überblick über die Geschichte der Moralphilosophie, wie er sich etwa in dem lateinischen Lehrbuch von Willems findet. Ebenso vermißt man den Hinweis auf Spezialliteratur; es werden durchweg fast nur Lehrbücher (Cathrein, Costa-Rossetti, Ch. Meyer, Schiffini, Stöckl) zitiert! In didaktischer Hinsicht wäre es wünschenswert gewesen, wenn noch mehr Beispiele zur Illustrierung des Gesagten herangezogen wären.

Diesen Mängeln, die den Wert des Buches jedoch nicht wesentlich beeinträchtigen, steht eine Reihe großer Vorzüge gegenüber, die dem Buche des verdienten Herrn Verf. zur Empfehlung gereichen. Dahin rechne ich die überaus klare und bündige Sprache, den streng sachlichen, ruhigen Ton, die scharfe logische Gliederung und Argumentation. Auch die Thesenform scheint dem Ref. glücklich gewählt zu sein, weil diese zur Klarheit und Übersichtlichkeit beiträgt und die Wiederholung erleichtert. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß der Verf. keiner Schwierigkeit, keinem gegnerischen Einwande aus dem Wege geht, dieselben vielmehr durchweg berücksichtigt und kurz, aber treffend widerlegt. Zum Belege sei nur hingewiesen auf die Zurückweisung der verschiedenen falschen Ansichten über die oberste Sittennorm, auf die Widerlegung des Sozialismus, insbesondere der Marxschen Werttheorie, auf die Behandlung der verschiedenen falschen Lehren hinsichtlich des Eigentumsrechtes ꝛc.

Die bezeichneten Vorzüge machen das Buch zu einem der besten moralphilosophischen Lehrbücher. Möge es nicht bloß von Theologiestudierenden und Geistlichen, sondern auch von gebildeten Laien gekauft und studiert werden; denn eine kurze, aber zuverlässige Orientierung auf ethischem Gebiet tut heutzutage jedem katholischen Gebildeten not! Mit Recht sagt Dr. Rademacher in dieser Zeitschrift (Heft 1 des zweiten Jahrg., S. 28): „Die Scholastik muß aufhören, eine nur für kirchliche Kreise bestimmte Philosophie zu sein; sie muß sich auch die Laienwelt erobern."

Paderborn. H. Wolff, Repetent.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

E. Sachau berichtete in der Sitzung der philos.-hist. Kl. der Kgl. Preuß. Akademie der Wiss. vom 16. Dez. 1909 über den Abschluß der Zusammensetzung und Ordnung der zurzeit im Kgl. Museum zu Berlin befindlichen **Papyrus-Urkunden,** welche bei den deutschen Ausgrabungen auf der Nilinsel **Elephantine** gefunden worden sind (Deutsche Lit.-Ztg. Sp. 208). Hoffentlich wird die Gesamtausgabe dieser für die Geschichte der jüdischen Diaspora so bedeutungsvollen Papyri nicht mehr lange auf sich warten lassen.

Vor kurzem konnte auf die assyriologische Erstlingsarbeit eines jungen deutschen Franziskanerpaters hingewiesen werden (1909, S. 660). Heute liegt die, soweit Ref. kompetent ist, prächtige assyriologische Erstlingsarbeit eines jungen Breslauer katholischen Geistlichen P. Michatz vor (**Die Götterlisten der Serie An ilu A-nu-um.** Breslau 1909, Buchdruckerei der Schles. Volksztg.). M. behandelt, von Br. Meißner angeregt, die in den Cuneiform Texts from Babylonian tablets etc. in the British Museum (Part. 24) publizierten 50 Tafeln, die ein System des assyrisch-babylonischen Pantheons enthalten. Die Bedeutung der Listen liegt wie auf der philologischen, rituell-kultischen und kulturgeschichtlichen Seite, so insbesondere auch auf der religionsgeschichtlichen wegen des sittlichen Gehaltes und der religiösen Tiefe dieser alten Götternamen. M. stellt diese zumeist in sumerischer Sprache abgefaßten, aber auch in assyrischer Übersetzung vorliegenden Namen alphabetisch zusammen und gibt ein gleichfalls alphabetisch geordnetes Verzeichnis der für das philologische Studium wichtigen Glossen der Serie. Hoffentlich wird M. das für sein Spezialstudium gewählte Feld rüstig weiter beackern. Wir haben auf unserer Seite an Assyriologen sicher keinen Überfluß.

Ein eigenes Opus, das völlig nur aus italienischen Verhältnissen zu verstehen ist, liegt uns vor in der **Propaedeutica Biblica** seu Compendium introductionis criticae et exegeticae in Sacram Scripturam von A. Cellini, Canonicus theologus ecclesiae Ripaetransonis (Ripaetransonis, ex Officina Libraria Barigeletti. In Kommission bei F. Pustet. T. I—II 1908, t. III 1909). Ein 4. Band, der „kritische und exegetische Spezimina" für den Gebrauch der Anfänger bieten wird, soll den bisher erschienenen drei Bänden noch folgen. Diese enthalten die Einleitung ins A. und N. T., die Hermeneutik in alter Weise, die biblische Geographie, Chronologie und Archäologie. Zugunsten der Apologetik ist die Glaubwürdigkeit der Evangelien (I, 139—252), der Apostelgeschichte (I, 253—60) und des Pentateuch (I, 300—360) umfangreicher behandelt. Der „kritische Beweis" der Glaubwürdigkeit der übrigen Bücher der Bibel wird summarisch auf 16 Seiten geführt (I, 283—99). Daraus ersieht man schon, daß das Buch nicht auf dem Niveau der exegetischen Wissenschaft von heute steht. Der Standpunkt soll zwar den Worten nach ein mittlerer sein (I p. IX), ist aber faktisch ultrakonservativ.

Die Hauptauktoritäten des Verf. sind Bacuez, Cornely, Lamy, Vigouroux und Ubaldi. Die spezielle Einleitung, vorsichtig als „Exzerpte aus bewährten Autoren bezüglich der einzelnen Bücher der Hl. Schrift" (II, 325—404) bezeichnet, ist geradezu kläglich. Zieht man den Speck des splendiden Druckes und das zur Ausstopfung dienende Notenmaterial ab, so umfaßt die spezielle Einleitung ins A. T. etwa 64 Seiten. Auf Isaias und Daniel entfallen so je 1½ Seiten — die Deuterojesajafrage bleibt ganz beiseite —, auf das heute so viel erforschte Sirachbuch ganze 20 Zeilen, eingerechnet den allerdings sehr richtigen Schlußsatz: „Die Lesung des Ekklesiastikus kann besonders den Dienern der Kirche nicht genug empfohlen werden." Die Behandlung der Pentateuchfrage in dem Glaubwürdigkeitsabschnitte ist ganz ungenügend. Was sollen Literaturverweise wie die mehrfache Heranziehung von Vosens Rudimenta für die Geschichte der hebräischen Sprache? Wer unter den 10 hebräischen Wörtern, die er im ganzen abdrucken läßt, כרכים (I, 6) und כלכ (I, 18) stehen läßt und die Noten mit der Bemerkung belastet, daß Schophetim von שָׁפַט abgeleitet sei wie *κριταί* von *κρίνω* (I, 16) und daß Melakim (sic!) von כלכ (sic!) = regnavit stamme, gibt Anlaß zu eigenen Gedanken. Das Opus ist eine indirekte Apologie der Notwendigkeit der Maßnahmen des Apostolischen Stuhles zur Hebung des Bibelstudiums an den italienischen Seminarien.

Auch der p. t. „aus bewährten Autoren (Cornely, Ubaldi, Vigouroux, Lamy ꝛc.)" zusammengestellte Leitfaden der Einleitung in beide Testamente von M. Belli in seminario Concordiensi Professor, **Introductio historica in libros V. et N. Testamenti** (Augustae Taurinorum 1910, J. B. Berruti), spiegelt eine teilweise s. Z. sogar von F. Kaulen schon überwundene Phase der katholischen Exegese. Mit Leitfäden und Lehrbüchern, die nach der Rubrik gearbeitet sind: „Ex tribus unam", kommt unsere Bibelwissenschaft nicht vorwärts. Was uns not tut, sind selbstlose und unverdrossene Detailforscher. „Langer Jahre redlich Streben . . ., Ältestes bewahrt mit Treue, freundlich aufgefaßtes Neue," — die Kompendien werden dann auch schon kommen, freilich anders aussehende als die von Belli und Cellini.

P. Hadrianus Allroggen O. F. M. bietet in der Festschrift zur Eröffnung des Kollegs der PP. Franziskaner St. Ludwig bei Dalheim (Rheinl.) S. 63—93 (Münster 1909, Westf. Vereinsdruckerei) Materialien über **Die Sibylle und ihre Weissagungen.** Aus den Weissagungen behandelt er die Periodisierung der Weltgeschichte, die verschiedenen Weltreiche, das goldene Zeitalter und die Antichristsidee. En passant läßt A. das B. Daniel die tiefe Erregung des Judentums wegen der Bedrückung Israels in den Makkabäerkämpfen wiedergeben (S. 92), eine bei uns noch seltene Anschauung.

Wertvolle **Rabbinische Parabeln und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata** der BB. Samuel hat V. Aptowitzer-Wien zusammengetragen (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1909, S. 241—51). Zur Probe: Der „überaus zarte Holzwurm" der Vulgata in II Sam. 23, 8 hat seinen Ursprung in folgender vom hl. Hieronymus übernommener haggadischen Deutung: עֲדִינוֹ, während er (David) dem Studium der Thora oblag, machte er sich so zart wie ein Wurm; הָעִצְנוֹ, als er in den Krieg zog, machte er sich so hart wie Holz.

Die Kommandoworte beim Aufbruch und beim Haltmachen des Zuges der Israeliten in **Num. 10, 35 und 36** gelten der modernen evolutionistischen Schule als besonders alt, weil man sie im Sinne eines kräftigen Heidentums (Jahwe = Lade) erklären zu können glaubt. T. P. Sevensma zeigt (ebendas. S. 253—58) dem gegenüber, worauf schon die die Glosse markierenden zwei ʿ weisen, daß die zwei Verse junge Glosse sind und „ihren Ursprung in der ziemlich dürren Phantasie eines späteren Dichters haben, der diese Verse, durch V. 33 veranlaßt, gedichtet und an schon verderbter Stelle eingefügt oder beigeschrieben hat".

Gegen Valetons im Interesse der Apologetistik unternommene bildliche Deutung des Sonnenstillstandes in der Schlacht bei Gabaon verteidigt J. C. Matthes-Hilversum die von ihm vorgetragene realistische Auffassung, „daß die Sonne wirklich nach der Meinung des Dichters am Himmel stillgestanden" habe, in dem Aufsatze **Das Solstitium Jos. 12—14** (ebendas. S. 259—67. V. 13a sei Glosse.

Nach W. Caspari-Erlangen, **Der semitische Name Ägyptens und der Ägypter.** (ebendas. S. 268—74) ist מִצְרַיִם = Ägypten ursprünglich der Name eines arabischen Stammes מִצְר, eines der Hauptstämme der semitischen Charakter tragenden Hyksos.

Pfarrer H. Weinheimer-Schopfloch sucht die Vermutung plausibel zu machen, **Hebräer und Israeliten** ebendas. S. 275—80) seien ursprünglich nicht identisch gewesen. „Die Ibrim waren ein den Israeliten verwandter Stamm, der als erster in Kanaan einwanderte, aber unter die Herrschaft der Philister geriet und sich erst mit Hilfe der nachdrängenden verwandten Stämme wieder befreite," worauf er mit diesem verschmolz.

P. Haupt-Baltimore (**Lea und Rahel,** ebendas. S. 281—86 vertritt für Lea die Etymologie Kuh, für Rahel Schaf. Lea repräsentiere die rinderzüchtende israelitische Bauernschaft im Norden (= Israel), Rahel die halbnomadischen schafzüchtenden Stämme des Südens (= Juda).

A. Marmorstein-Vinkovci (Slavonien), **Jesus Sirach 51, 12 ff.** (ebendas. S. 287—93) hält die Echtheit der in cod. B. hebr. des Jesus Sirach nach 51, 12 stehenden, in Gr. und Syr. fehlenden Litanei gegenüber Fuchs, Jansen und Peters für „gar nicht unwahrscheinlich". Der Psalm sei vor dem Abschluß des Achtzehngebetes verfaßt und ruhe auf den Gebetsordnungen seiner Zeit.

L. Köhler, **Die Adoptionsform von Rt. 4, 16** (ebendas. S. 312—14) stützt die These Bertholets, daß Ruth 4, 16 eine Art mütterlicher Adoption des Kindes der Ruth durch Noemi vorliege, durch außerisraelitische Parallelen. N. Peters.

Neues Testament.

Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen von Privatdozent Dr. M. Heer-Freiburg i. B. Bibl. Studien 1910, XV. Bd., 1. u. 2. Heft. VIII u. 224 S. — Während die zahllosen Arbeiten über die beiden Stammbäume gewöhnlich nur die Fragen über ihr gegenseitiges Verhältnis und ihren Hauptinhalt (Genealogie Josephs oder Marias behandeln, zieht H. noch eine ganze Reihe von anderen Fragen in den Bereich seiner Untersuchung. Nach einer allgemeinen Orientierung in Kap. I behandelt er in Kap. II die Quellenfrage (S. 10—31). Für beide Stammbäume liegen der älteren Namenreihe das A. T., der jüngeren außerbiblische Verzeichnisse zugrunde. Das weist H. im einzelnen in gründlicher und scharfsinniger Untersuchung nach. Kap. III bespricht den „Stammbaum Marias nach Lukas" (S. 32—107) und zwar 1. Zweck und Bedeutung desselben, 2. die ursprüngliche Textgestalt, 3. den marianischen Charakter. In kürzerer Form erschien dieses Kapitel im Katholik 1909 II; vgl. Referat in dieser Ztschr. I, 851. — Kap. IV (§ 107—94) bringt den „Stammbaum Josephs nach Matthäus", 1. Zweck und Bedeutung: Mt. will die Davidssohnschaft (in erster Linie) und die Abrahamssohnschaft Jesu dartun und beweisen, daß Jesus der Messias ist, den die Juden aus dem Hause Davids und dem Samen Abrahams erwarten. Der eigentliche Beweis, daß nun gerade Jesus dieser Messias ist, liegt in der geheimnisvollen Geschlechterzahl (v. 17). Wie bei der Lukanischen Genealogie ein typologisches Verhältnis obwaltet, nach dem Jesus als der 72. Adamssproß zum zweiten Adam und Heiland der Welt wird, so wird er als 42. zum Abrahams- und Davidssohn im höchsten typologischen Sinne: zum Messias. Er

bildet den Schluß von drei davidischen Perioden, da 14 der Zahlenwert des Namens David ist. Joseph muß nach antikem Zählungsgesetz mitgezählt werden. Wir haben also die Genealogie Josephs. Die historische Grundlage für die Tatsächlichkeit dieser Typologie bietet Baruch apoc. c. 53 und Num. 23, 1. 14. 29. *Οὗτος* in v. 17 hat logische Bedeutung = also ist er Davidssohn. — In ansprechender Weise gibt H. dann die Lösung zu den Schwierigkeiten zwischen A. T. und Mt. 1, 11. 12 und besonders 1, 8, wo er die Auslassung der drei Königsnamen überzeugend auf die damnatio memoriae seitens der Synagoge, wegen der Deszendenz aus dem Hause Achab zurückführt. Die dem Mt. vorliegende Genealogie war ein sakral-rechtliches, gereinigtes Dokument. Es folgt als 3. Teil des IV. Kap.: „St. Joseph und das Weihnachtsgeheimnis". Nachdem H. eine Reihe von Problemen in gründlicher methodischer Untersuchung auf dem Boden der historischen Wirklichkeit geklärt, bespricht er Mt. 1, 1—17 (menschl. Abstammung) und 1, 18—25 (göttl. Abstammung), speziell 1, 16. Von den drei Haupttypen der Textgestaltung dieses Verses interessiert natürlich am meisten die des Syr. sin., die den gr. Text voraussetzt: *Ἰωσὴφ . . . ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*. Nach genauester Prüfung aller in Betracht kommenden Momente (besonders der linguistischen und rechtlichen) besagt Syr. sin. nach Heer: „Joseph ließ ins Geburtsbuch einschreiben" oder: „J. hatte als sakral-rechtlichen, unmittelbaren Deszendenten Jesus." — Daß die Genealogie und der Bericht über die wunderbare Geburt sich nicht widersprechen, sondern im innigsten Zusammenhange miteinander stehen, wird in Kap. V (S. 194—204) nachgewiesen. — Mehrere Beilagen und ein Sachregister beschließen das gelehrte und gründliche Buch.

Le but des paraboles d'après l'évangile selon Saint Marc, von M. J. Lagrange, in Revue biblique 1910, S. 5—36. — Von vielen Exegeten (unter den Katholiken auch v. Knabenbauer) wird die Ansicht vertreten, Jesus habe gerade deshalb die Parabelrede gewählt, weil ihre Dunkelheit ihm erlaubte, zu reden, ohne von der Menge verstanden zu werden, und zwar, um sie für ihre Verhärtung zu strafen. — Die Berufung auf Chrysostomus für diese Ansicht ist unberechtigt. — Die Ansicht des Thomas Aq. geht dahin, daß Christus einiges (quaedam) in verhüllter Weise redete, indem er Parabeln gebrauchte, um geistige, geheimnisvolle Wahrheiten zu verkündigen, die die Menge zu fassen nicht fähig oder nicht würdig war. Es war dies besser für sie, daß sie unter der Hülle von Parabeln geistige Lehren hörten, als daß sie derselben ganz beraubt wurden. Den klaren und ganzen Sinn der Parabeln eröffnete er den Jüngern, durch diese sollte derselbe dann später zu den Leuten gelangen, wenn sie dafür fähiger waren. Also auch hierbei hatte Jesus das Heil der Menschen im Auge, nicht ihre Verwerfung. — Dieser Ansicht schließt sich L. an und liefert in der folgenden Abhandlung S. 10—35 den exegetischen Kommentar aus Markus zu der Ansicht des Aquinaten, unter eingehender Besprechung der Schwierigkeiten und Auseinandersetzung mit den Vertretern der Reprobationsansicht (bes. Loisy, Wrede, das Messiasgeheimnis).

Fragments de l'évangile selon S. Matthieu en dialecte moyen-égyptien, von J. David Rom in Revue bibl. 1910, S. 80—92. — Der Band (129[c]) der koptischen Fragmente auf der Nationalbibliothek zu Paris enthält inmitten sahidischer Fragmente aus Mt. auch drei winzige Stücke desselben Ev. im mittelägyptischen (fajumischen) Dialekt, nämlich V, 46 — VI, 18; XIV, 8 — XV, 4 u. XXVI, 13—15; 35—37. Diese beschreibt und ediert D. und versieht sie mit textkritischen Bemerkungen. Darauf folgt noch ein Vergleich mit den beiden anderen koptischen Versionen (sahidische und bohairische).

Die Bergpredigt nach Matthäus, nach dem Griechischen übersetzt und erklärt von E. Dimmler im „Heliand" 1909, S. 44—52. — Eine ansprechend geschriebene,

populär-wissenschaftliche Erklärung von Mt. 5, 1—16 unter der Überschrift: „Der Geist der neuen Gerechtigkeit". D. behandelt die acht Seligkeiten und die sich daran schließenden vier Gleichnisse (Aufforderung zur Ausbreitung des Ev. auf Erden) auf Grund des griech. Textes, unter Wiedergabe des Literalsinnes.

Die Pharisäer bis an die Schwelle des Neuen Testamentes von Lic. Dr. W. Caspari-Erlangen, Bibl. Zeit- u. Streitfragen (Kropatscheck) 1909, 32 S., ℳ 0,50. — Die Pharisäer treten uns im Evangelium als fertige geschichtliche Größe entgegen, eigentlich schon auf dem absteigenden Aste ihrer Laufbahn. Da bleiben nur den Leser noch mehrere Fragen zu beantworten: woher die Pharisäer kommen, wie sie sich entwickelt haben, wie sie diejenigen geworden sind, als die wir sie nach dem N. T. kennen. Alle diese Fragen beantwortet C. auf Grund außerhalb des N. T. gelegener Quellen, ausgehend von den Vorläufern der Pharisäer (ca. 200 v. Chr.) bis zu Jesu Zeit, in interessanter Darstellung unter Beibringung reichen historischen Materials.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn von Prof. Lic. Dr. Julius Kögel-Greifswald, in Bibl. Zeit- u. Streitfragen 1909 (Kropatscheck), 56 S., ℳ 0,50. — Wenn man den ganzen Inhalt des Gleichnisses dahin bestimmt, daß es Gottes unergründliche Liebe zu allen, auch den Verlorensten darlege, so ergibt sich die Schwierigkeit, die Jülicher am schärfsten formuliert hat: „Unvereinbar mit Luk. 15, 11—30 ist die Forderung einer Sühne. Für einen Vermittler bleibt kein Platz." — Demgegenüber stellt K. fest, daß das Gleichnis sich nicht auf diesen Inhalt beschränkt. Es liegen wesentlich andere Gedanken darin eingeschlossen. Zunächst liegt als Bedingung der Versöhnung vor: rückhaltlose Unterwerfung, Bruch mit der Sünde. Demnach ist Gottes Liebe nur da auf Grund seiner Heiligkeit. Dann liegt das ganze Schwergericht nicht bloß auf dem Verhalten des Sohnes, sondern auch auf Gottes Leitung in dessen ganzer Entwicklung bis zu seiner Bekehrung. Diese ist sowohl Äußerung des Strafzornes als der Liebe Gottes. — Wie ist die Stellung Christi als Vermittler des Heiles mit dieser Parabel zu vereinigen? In welchem Verhältnisse steht der Sühnetod Jesu zu dem Inhalte des Gleichnisses? Diese schwierigen Fragen erörtert der Verf. in geistvollen Darlegungen in den zwei folgenden Paragraphen.

L'Enfance de Jésus-Christ, d'après les évangiles canoniques, suivie d'une étude sur **les Frères du Seigneur** par le P. A. Durand, S. I. Paris, Beauchesne & Co., 1908, XLI u. 287 S. — Den Hauptgegenstand der I. Untersuchung bildet die Frage: Hat die Kirche recht gehabt, wie sie es tut, das Evangelium der Kindheit Jesu (Mt. 1 u. 2 und Lk. 1 u. 2) speziell die jungfräuliche Geburt als historisch zu betrachten? Die Frage wird bejaht und zwar zunächst auf Grund der allgemeinen Beweise für den göttlichen Ursprung und die Unfehlbarkeit der Kirche, zweitens auf Grund der Rechtfertigung der Geschichtlichkeit des Textes gegenüber den Mythus- und verwandten Hypothesen. In ausführlicher Weise legt Verf. die Geschichte des Dogmas und seiner Gegner in der ältesten Zeit dar, dann die Hypothesen der modernen Gegner (Paulus, Strauß, Schmiedel, Harnack, Loisy, Pfleiderer, Herzog, Cheyne, Conybeare) (S. 14—68), weist dann in überzeugender Weise die Zugehörigkeit der Kindheitsgeschichte zum übrigen Evangelium und die Nichtberechtigung der Zerstückelungshypothesen nach (69—110) auf Grund der Kritik des Evangelientextes. Es folgt eine Prüfung der Stellung Pauli, des Markus und Johannes zu der Frage und endlich eine ausführliche Untersuchung über den historischen Wert dieser Kindheitsberichte. Das Studium dieser gründlichen Arbeit ist zu empfehlen. — Dasselbe ist zu sagen von der folgenden Abhandlung über die Brüder Jesu (Seite 219—76). H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die Neubearbeitung des **Handbuches der allgemeinen Kirchengeschichte** von Hergenröther, welche J. P. Kirsch besorgt hat, die vierte Auflage des Werkes, ist mit dem Erscheinen der zweiten Hälfte des dritten Bandes (Herder, 740 S., ℳ 11,50) abgeschlossen. Die „Chronologische Übersicht" soll in einem Ergänzungshefte folgen. Wie die früheren Bände, so stellt auch der neue Halbband eine durchgreifende Neubearbeitung dar. Der Paragraph über den Pontifikat Leos XIII. und die ersten Jahre Pius' X. sowie die Darstellung der Kirchengeschichte der einzelnen Länder in den letzten zwei Jahrzehnten ist neu hinzugefügt. Die mehr dem Gebiete der Dogmatik und Apologetik angehörenden Ausführungen wurden in der Neubearbeitung gekürzt, dagegen andere eigentlich kirchengeschichtliche Partien, wie das Leben und die Tätigkeit hervorragender Kirchenmänner, eingehender behandelt, und das Ganze wurde möglichst unter den lediglich historischen Gesichtspunkt gerückt. Besonderes Gewicht hat Kirsch auf möglichst vollständige Angabe der wichtigeren Quellen und der wichtigeren Literatur gelegt und sich dadurch die Kirchenhistoriker in hohem Grade verpflichtet. Das Buch bietet eine gewaltige Stofffülle; umfassen doch die drei Bände 3000 Seiten. Wer sich in irgend einer kirchengeschichtlichen Frage eingehender zu unterrichten wünscht, greift nicht leicht erfolglos zu Hergenröther-Kirsch. So ist es für den Theologiestudierenden und für den Priester eine ausgezeichnete Ergänzung seines Lehrbuches. Der Seelsorgspriester wird an ihm für seine Predigten, für seine Vorträge in den Vereinen ein sehr nützliches Hilfsmittel haben. Der vorliegende Halbband setzt mit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts ein. Ausführlich kommt die innere Geschichte des Protestantismus zur Darstellung. Weitläufig werden auch, was ja gerade in der letzten Zeit gefordert wird, die Missionen behandelt.

Über das Verhältnis Albrecht Dürers zur Reformation ist viel verhandelt worden. Zu demselben Gegenstande nimmt E. Heidrich mit seiner Schrift **Dürer und die Reformation** (Leipzig, 82 S., ℳ 2,00) das Wort. Es ist ihm eine feststehende Tatsache, daß Dürer die religiösen Ideen Luthers sich zu eigen gemacht habe. Er stellt sich die Frage, welche Stellung Dürer eingenommen habe, als es galt die Reformation zum evangelischen Landeskirchentum fortzubilden. Im ersten Abschnitt behandelt er Dürers Stellung zu den Schwärmern oder Wiedertäufern. Vor allem aus den Dürerschen Apostelbildern (Johannes, Petrus, Paulus und Markus) und wiederum besonders aus den Unterschriften derselben sucht er Dürers gegensätzliche Stellung zu den Schwärmern zu erweisen. In der Tat sind die Unterschriften gegen diese, nicht gegen die Katholiken, wie man früher wohl annahm, gerichtet. Dürers Stellung zu den Sakramentierern, besonders zu Zwingli, muß immerhin zweifelhaft bleiben, wenngleich es Heidrich als sehr wahrscheinlich gilt, daß der Protest Dürers gegen die Schwärmer auch den Sakramentierern, also auch Zwingli gegolten habe. Im zweiten Abschnitt behandelt der Verfasser Dürers Stellung zu den Lutherischen. Dürer nahm mit seinem Freunde Willibald Pirkheimer an dem Kampfe gegen die Nürnberger Prediger, vor allem Osiander und Stenpner, teil. In dieser Tatsache sieht Heidrich allerdings keinen Grund zu der Annahme, daß Dürer gegen Ende seines Lebens seinen religiösen Standpunkt geändert habe, und führt für seine Ansicht besonders die Äußerung Luthers bei der Nachricht von Dürers Tode an, daß er „wohlunterrichtet" eines seligen Todes entschlafen sei. Aber gegenüber Pirkheimers Äußerung im Briefe an Tscherte aus dem Herbst 1530 und besonders gegenüber dem Umstande, daß Dürer an der Seite Pirkheimers im Kampfe gegen die Nürnberger Prediger stand, ist die Beweisführung Heidrichs nicht als durchschlagend zu bezeichnen. Es muß vielmehr nach wie vor wenigstens als zweifelhaft erscheinen, ob Dürer sich nicht in den letzten Jahren von Luther abgewandt habe.

(25. 2. 10.)

In den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden 1909, 295—315, druckt F. Bliemetzrieder[1] den **Traktat des Kardinals Elziarius de Sabrano über Urbans VI. Wahl (September 1378)** ab. Elziarius, Bischof von Chieti, war in der ersten Promotion am 28. Sept. 1378[2] von Urban VI. zum Kardinalpriester von S. Balbina erhoben. Er widerlegt in seinem Traktate die tatsächlichen und rechtlichen Einwendungen, welche gewisse Kardinäle in ihrem Schreiben gegen die Gültigkeit der Wahl Urbans VI. erhoben hätten. Sollte die erste Kardinalspromotion Urbans mit Eubel zum 28. Sept. anzusetzen sein, so dürfte der Traktat schwerlich schon in den September 1378 gehören.

In dem Heliand, der trefflichen, zur Pflege des religiösen Lebens der gebildeten Katholiken bestimmten Fortsetzung der Friedensblätter, 1909, S. 76—85, veröffentlicht H. Koch in Erinnerung an die Tatsache, daß Klemens V. vor sechshundert Jahren in Avignon einzog und das sog. babylonische Exil der Päpste begründete, einen lichtvollen und in schöner Sprache geschriebenen Aufsatz: **Rom und Avignon.**

In einem Aufsatze: **Ratramnus und Photios** (Byzantinische Zeitschrift 1909, S. 396—421) bietet J. Dräseke einen Beitrag zur Entstehung des griechischen Schismas. Photius hatte unter anderem gegen die Abendländer den Vorwurf erhoben, daß sie das Symbolum durch unechte Deutungen und Zusätze, durch die neue Lehre, der Hl. Geist gehe nicht vom Vater allein, sondern auch vom Sohne aus, zu verfälschen suchten. Noch in den letzten Tagen seines Pontifikates erließ Papst Nikolaus I. am 23. Okt. 867 an Hinkmar von Reims und die gesamte Geistlichkeit im Reiche Karls des Kahlen ein Schreiben, worin er sie zur wissenschaftlichen Abweisung der Angriffe der Griechen aufforderte. Der Aufforderung entsprachen außer dem Bischofe Odo von Beauvais, dessen Schrift jedoch nicht erhalten ist, der Bischof Äneas von Paris in einem wenig bedeutenden Werke und vor allem Ratramnus in seinen „Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium libri IV." Dräseke nennt die Schrift sehr bedeutsam und bezeichnet Ratramnus als dem Photius geistig nicht bloß ebenbürtig, sondern ihm in tieferer Erfassung des Schriftsinnes und sachgemäßer Auslegung der zum Beweise herangezogenen Aussagen der Hl. Schrift sogar überlegen. Von einer Wirkung der Schrift auf das Morgenland wird man jedoch nicht reden dürfen, doch scheint sie Photius bekannt geworden zu sein. Nicht Ratramnus, schließt Dräseke, und die abendländische Kirche hat die dogmatische Vergangenheit der Kirche verleugnet, sondern Photius; er trägt in erster Linie die Schuld an der immer größer werdenden Stagnation der griechischen Kirche.

Dem Artikel: **Johann Voit, Franziskaner zu Weimar, erster evangelischer Pfarrer von Ronneburg** von O. Clemen (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1909, S. 434—435) entnehmen wir, daß Voit im J. 1507 in das Weimarer Franziskanerkloster eintrat. Vielleicht unter dem Einflusse des Myconius nahm er frühzeitig die neuen Ideen in sich auf und gab ihnen in Predigten Ausdruck. 1523 flüchtete er aus seinem Kloster nach Ronneburg (in Sachsen-Altenburg) und wurde hier sehr wahrscheinlich der erste evangelische Pfarrer. Er verheiratete sich und scheint nach 1559 in hohem Alter gestorben zu sein. Bevor er Pfarrer von Ronneburg wurde, war er vielleicht Hofprediger des Herzogs Johann des Beständigen.

Den vielen Übersetzungen von **Dantes Göttlicher Komödie** ließ P. Pochhammer im J. 1901 eine in deutschen Stanzen frei bearbeitete folgen. In dem Bewußtsein, daß in Deutschland keine wirkliche Freude an Dante herrschte, eben weil das Gewand,

[1] Aus einem Kodex der Bibliothek des Merseburger Domkapitels und einem Kodex der Bonner Universitätsbibliothek.

[2] S. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi, S. 22.

in dem er geboten wurde, so schwerfällig ist, will er die Allgemeinheit der Gebildeten in den Geist Dantes einführen, will Dante ihrem Fühlen näherbringen, will Danteleser schaffen. Und in der Tat ist ihm dies durch die Anwendung der deutschen Stanzen aufs glücklichste gelungen; er bietet des großen Florentiners Dichtung in gedankentreuer und verständlicher Form. Im J. 1907 konnte bereits die zweite Auflage erscheinen. Um den Kreis der Danteleser noch zu erweitern, hat Pochhammer jetzt sein Werk in kleinerem Format erscheinen lassen. (Teubner 1910, XVI u. 400 S. Geb. *M* 3.) Wegen ihres reichen theologischen, philosophischen und geschichtlichen Inhalts hat die Göttliche Komödie, ganz abgesehen von ihrem hohen dichterischen Gehalt, auch für den Priester und Theologiestudierenden hohen Wert, und so sei ihnen Pochhammers Büchlein wärmstens empfohlen. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Der seit einiger Zeit in 2. Auflage (1906) vergriffene **Grundriß der Patrologie** von Prof. Gerhard Rauschen-Bonn ist prompt in dritter, abermals verbesserter und vermehrter Auflage erschienen (Freiburg, Herder 1910, XII u. 256 S.). Daß dieses vortreffliche, gleich von Anfang an mit Beifall aufgenommene Buch binnen sechs Jahren drei starke Auflagen (je 2000 Exemplare!) erlebte und bereits in vier fremde Sprachen (franz., ital., polnisch und spanisch) übersetzt worden ist, spricht deutlich genug für seine Brauchbarkeit. Referent hat es sogleich bei seinem ersten Erscheinen als bestes Lernbuch für die Patrologie seinen Zuhörern empfohlen und seinen Vorlesungen zugrunde gelegt. Den von mehreren Rezensenten der früheren Auflagen gemachten Ausstellungen und Vorschlägen ist R. nunmehr in anerkennenswerter Weise gerecht geworden, eine Reihe von Paragraphen ist teils völlig umgearbeitet, teils verbessert oder ergänzt, die Literatur bis in die jüngste Zeit nachgetragen worden. Dabei ist Harnacks Studie zum 1. Klemensbrief (vgl. Sitzungsberichte der Akad. der Wiss., Berlin 1909), Loofs' Vortrag über die chronologischen Angaben des sog. Vorberichtes zu den Festbriefen des Athanasius (ebendas. 1908), die zweite sehr verbesserte Ausgabe der deutschen Übersetzung der *Epideixis* des hl. Irenäus (1909). Schermanns, die griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbrief (1909) und manches andere, jedoch kaum etwas von Belang dem Verfasser entgangen oder aber für den Druck vielleicht zu spät gekommen. Sonder Zweifel wird diese dritte Auflage dem trefflichen Büchlein eine lange Reihe neuer Freunde erwecken. Namentlich möchte ich auch den in der Praxis stehenden Klerus darauf aufmerksam machen, da es vorzüglich geeignet ist, ohne viele Mühe sich auf dem weiten Gebiete der heute mit Vorliebe gepflegten patrologischen Studien rasch orientieren und auf dem laufenden halten zu können. Daß R. das dogmengeschichtliche Moment in besonderer Weise und geschickt berücksichtigt, verdient eigens hervorgehoben zu werden.

Ein Fragment des Pastor Hermae aus der Hamburger Stadtbibliothek, das jüngst in Ägypten vom Papyruskartell angekauft und in den Besitz der genannten Bibliothek übergegangen ist, bringen K. Schmidt und W. Schubart (in den Sitzungsberichten der Akad. d. Wiss. in Berlin 1909, XLII, 1077) nebst einer einleitenden Beschreibung des, nach der Schrift zu urteilen, einem Kodex des 4. oder 5. Jahrhunderts entstammenden Pergamentblattes zum Abdruck. Das einzige, leider nicht intakt erhaltene neue Blatt hat nur den Schluß von Simil. V und den Anfang von Simil. VI aufbewahrt, bedeutet aber gegenüber der diese Partie enthaltenden sehr jungen Athoshandschrift (14. oder 15. Jahrh.) einen nicht unerheblichen Gewinn für den Originaltext, indem es eine Reihe von vortrefflichen Verbesserungen bietet und unwillkürlich den

Wunsch erweckt, „daß der Boden Ägyptens noch umfangreichere Stücke des in der alexandrinischen Kirche so hoch verehrten Buches ans Tageslicht fördere" (Sonderabdruck Berlin, Reimer, ℳ 0,50).

Legier, E., Essai de biographie d'Énée de Gaza (Oriens christianus VII, 349—69). Ein dankenswerter Versuch, einen gedrängten kritischen Überblick über die noch vielfach schwankenden Lebensdaten und die literarische Tätigkeit dieses christlichen Sophisten und griechischen Kirchenschriftstellers zu geben, der gegen Ende des 5. Jahrhunderts neben Prokop von Gaza und seinem Bruder Zacharias Scholasticus einer der drei berühmten Gazäer war. Nach L. war er wahrscheinlich um 450 in Gaza geboren und zu Alexandria in der Schule des Neuplatonikers Hierokles gebildet. Er vertrat die neuplatonische Richtung mit Entschiedenheit gegen den Aristotelismus und hatte in seiner Vaterstadt als gefeierter Lehrer der Rhetorik, der Philosophie und des Rechtes sehr viele Schüler; außerdem bekleidete er ein hohes richterliches Amt. Von seinen Schriften sind nur 25 Briefe und sein um 485 verfaßter Dialog „Theophrastus" erhalten, in welchem er die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes und die Zeitlichkeit der Welt im Gegensatze zu anderen griechischen Theologen jener Zeit verteidigt, außerdem als Augenzeuge über das bekannte Wunder von Tipasa berichtet. Von seinen übrigen zahlreichen Schriften sind uns kaum die richtigen Titel erhalten. Sein Todesjahr ist nicht zu ermitteln.

Über **Urkundenfälschungen des vierten Jahrhunderts** handelt O. Seeck-Münster i. W. in der Zeitschr. f. Kirchengesch. von Brieger und Beß XXX (1909), 181—227 und 399—453, teils zur Verteidigung, teils zur Ergänzung seiner in derselben Zeitschrift Bd. X u. XVII erschienenen Untersuchungen zur Kirchengeschichte der Konstantinischen Zeit. Die eindringende und verdienstliche Arbeit kann bei Forschungen über die in Rede stehende Zeit nicht ignoriert werden. An der Hand von Seecks Darlegungen dürften auch in den kirchengeschichtlichen Kompendien mancherlei Korrekturen in den chronologischen wie auch in anderen Daten, z. B. im arianischen und im Donatistenstreite unabweislich sein.

S. Aurelii Augustini Scriptorum contra Donatistas pars I et II. Recensuit M. Petschenig. 1908 u. 1909. — Die hier vorliegenden beiden Bände, denen der dritte (Schluß-)Band demnächst folgen soll, enthalten die antidonatistischen Schriften Augustins und bilden den 51. und 52. Band des von der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegeben Corpus scriptorum latinorum ecclesiasticorum (Wien, Tempsky). — Der vorliegende erste Teil (XXIII u. 387 S.) enthält: Psalmus contra partem Donati, contra Epistulam Parmeniani libri tres, de baptismo libri septem, der zweite Teil (XV u. 601 S.): contra litteras Petiliani libri tres, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, contra Cresconium libri quattuor. Die hier an vorletzter Stelle genannte Schrift ist auch unter dem Titel de Unitate Ecclesiae bekannt, deren Echtheit jüngst Adams (Theol. Quartalschrift 1909, 67 ff.) in Zweifel gezogen hat, um sie als Arbeit eines Schülers Augustins und als populären Widerlegungsversuch gegen die Donatisten zu bezeichnen (vgl. Theol. u. Gl. I (1909), 756). — Der Herausgeber Petschenig (Graz) ist seit länger denn einem Menschenalter ein eifriger Mitarbeiter am Wiener Corpus script. lat. eccl. und hat sich durch seine Ausgabe der Schriften Cassians und des Viktor v. Vita als tüchtig erwiesen. Durch die Herausgabe der antidonatistischen Schriften des Lehrers von Hippo hat er sich abermals besonderen Dank verdient, wenngleich er nicht alle bekannten Handschriften hat berücksichtigen können. Wie gründliche Arbeit er gleichwohl gemacht hat, beweist die Tatsache, daß er z. B. allein in der Schrift contra Epist. Parmeniani über 1200 Lesarten der Maurinerausgabe verbessern konnte. Es mag unsere Leser interessieren, daß P.

zurzeit im Verein mit Prof. A. Fingerle (Innsbruck) auch eine neue Ausgabe der Schriften des hl. Hilarius vorbereitet.

Der Libellus de remediis blasphemiae des hl. Julian von Toledo, eine Untersuchung von Zacharias Garcia S. I. im „Katholik" 1909, I, 363 ff., um die These Morins (vgl. Revue Bénédictine 1907, Bd. 24, 407—11) zu stützen bezw. zu ergänzen, daß die genannte Schrift des Erzb. Julian von Toledo (680—90), die bislang allgemein als verloren galt, erhalten und identisch sei mit dem Original des von Zaccagni abschriftlich hinterlassenen und von Mai (Scriptorum veterum nova collectio 1833, VII. p. 264) publizierten Traktat: Utrum animae de humanibus corporibus exeuntes mox deducantur ad gloriam vel ad poenam, an expectent diem iudicii sine gloria et poena (cf. Migne p. l. tom. 96. 1379 sequ.), der nur in einer einzigen Handschrift der bibliotheca Casanatum (jetzt in Rom) unter Nr. 611 sich findet. Die von Garcia unlängst persönlich angestellte Untersuchung dieses Codex befestigte ihn in der Überzeugung von der Abfassung des Traktats durch Julian v. T. und dessen Identität mit dem libellus de remediis blasphemiae.

In derselben Zeitschrift (1909, I, 401 ff.) findet sich eine Abhandlung von P. Johannes Maria Pfättisch O. S. B. (Scheyern) über **Platos Einfluß auf die Theologie Justins.** Danach hat Justin, obwohl sein ehrliches Bestreben dahin geht, den Glauben der Kirche unverbrüchlich treu festzuhalten und auch darzustellen, dennoch die christliche Lehre in vielen Stücken nicht richtig verstanden und inkorrekt dargelegt, sowohl in der Gottes- und Trinitäts- als auch in der Logoslehre. Indem er zeigen will, daß der christliche Glaube mit der Philosophie, insbesondere mit der platonischen übereinstimme, gerät er, weil er den Plato selbst in vielen Stücken nicht recht versteht, auf Irrwege, ahnungslos christliche mit platonischen Lehren verquickend, dabei ein ehrlicher Christ und ein ebenso ehrlicher Philosoph.

Über die Monographie von A. Donders **Gregor von Nazianz als Homilet** wird unter der Sparte „Homiletik" in diesen Blättern berichtet werden.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Für solche, die in den Wirren der Zeit eine kurze, sachliche Orientierung über die neuesten Kämpfe wider den Glauben oder eine Stärkung im Glaubensleben wünschen, sind die gediegenen Konferenzen über **Die Gottheit Christi** von P. Reginald Schultes O. Pr. (Graz, Moser 1910) herausgegeben. Der Autor hat seinen Namen als Apologet bereits durch zwei frühere Bändchen von ähnlichem Umfange und ähnlicher Anlage weithin bekannt gemacht. Sein Thema ist hochaktuell und mit Geschick durchgeführt. Jede Konferenz verrät den geschulten und gewiegten Apologeten, der namentlich das Neueste im Kampf wider den Eckstein unseres Glaubens berührt, kurz und fesselnd seine Thesen entwickelt, die Einwände sorgfältig widerlegt. Er berücksichtigt aus der theologischen Literatur besonders die Harnacksche Schule, aus der Belletristik, soweit auch sie neuestens religiöse Probleme behandelt, Rosegger und Gustav Frenssen. Vom Zeugnis des Heidentums und dem der alten Häresien über die Gottheit Christi ausgehend, entrollt er das moderne Christusbild des liberalen Protestantismus, des Modernismus, — letzteres etwas arg knapp —), um alsdann positiv die Aussagen Jesu über sich selbst, seine Erklärung der Gottheit darzulegen, und des näheren die Menschwerdung (3 Konfer.) und die Auferstehung zu beleuchten. Man möchte die 7. Konferenz wohl mehr naturgemäß und logischer an den Schluß gesetzt wissen. Aus der Rüstkammer seines tüchtigen Ordensbruders in Frankreich, P. Monsabré, der ein sehr gediegener Apologet war und bei uns in Deutschland ebenso wie P. Lacordaire viel

zu wenig gekannt und geschätzt ist, hat Sch. dankbar manche brauchbare Waffe sich geholt; auch die deutsche apolog. Literatur beherrscht und benutzt er glücklich, ohne seine Konferenzen indes zu stark zu beladen. Sie stellen eine außerordentlich gewandte und wirkungsvolle Apologie des Gottmenschen dar.

Ein Evangelium liberal-protestantischer Theologie verkünden die vier Vorträge, die in Frankfurt a. M. 1909 über die Person Jesu Christi gehalten wurden und jetzt vereint vorliegen. **Jesus.** (Frankfurt, Diesterweg 1910.) Sie behandeln „Jesus als Problem" (Senior Dr. Bornemann), „Jesus als Lehrer" (Pfarrer Veit), „Jesus als Persönlichkeit" (Oberlehrer Schuster), „Jesus als Kraft" (Pfarrer Dr. Foerster). Auch sie offenbaren das rubelose Interesse der heutigen Menschheit an der alten Frage: „Was dünket euch von Christo? Wessen Sohn ist Er?" Aber sie lösen die große Frage schlecht und unbefriedigend, wenn sie sich auch „mit voller wissenschaftlicher Ehrlichkeit und Strenge um sie bemühen". Es liegt den Verfassern nach ihrem eigenen Geständnis „weniger daran, für die moderne Theologie zu werben, als vielmehr die Erkenntnis zu verbreiten, wie unsagbar reich und groß der Schatz ist, welcher der Welt in der Person Jesu Christi geschenkt ist, uns Menschen von heute Mut zu machen, aus dieser Fülle zu schöpfen". (S. 5.) Schön recht. Aber dann kann man nur mit um so schmerzlicherem Bedauern daran denken, wieviel größer dieser „Schatz", wieviel fester der „Mut" wäre, wenn sie der suchenden Welt von heute das gottmenschliche Bild nicht verblaßt, sondern im leuchtenden Glanz der Gottheit gezeigt hätten. Namentlich die letzte Abhandlung „Jesus als Kraft" beweist in ihrer Verworrenheit nur, wie weit sie davon entfernt sind, wenn sie mit dem Gedanken schließen: „Wir trauen Jesu die Größe zu, sich allzeit im Gedächtnis von Menschen zu erhalten." (S. 118.)

Demgegenüber liest sich das Geständnis des Konvertiten Prof. A. von Ruville in seinem Buch: **Zurück zur hl. Kirche** Berlin, Walther, um so erfreulicher, daß gerade manche Äußerungen Harnacks über die Person Christi ihn zum Nachdenken brachten. (S. 9. Er nennt seinen Konversionsbericht „Erlebnisse und Erkenntnisse". Beide hat er in einfacher Darstellung ineinander verwoben: „Meine Heimkehr zur hl. Kirche, der Felsgrund, die Nährkraft, die Liebe, die Freiheit in der kath. Kirche; die Feindschaft gegen die kath. Kirche." Das sind nicht gerade tiefttheologische Untersuchungen, etwa wie Krogh-Tonning sie in seiner Konversionsgeschichte seinerzeit mit soviel Gründlichkeit bot. R. schreibt für die weitesten Kreise verständlich, und in wenigen Wochen hat das fesselnde Buch deshalb auch einen ungemein großen Leserkreis (1.–4. Aufl.) sich erobert. R.s Ton ist vornehm und versöhnlich. Seine Darlegungen sind von warmer Liebe zur Kirche durchweht, und eben dieser warme Zug der Liebe wird auch in unseren eigenen Reihen, wo zur Zeit oftmals an der Kirche soviel unnötige und unberechtigte Kritik geübt wird, der die Liebe abgeht, nur nützen können. — Gegen Ruville wendet sich neuestens Pfr. Meinhof in Halle: **Vorwärts zum Glauben** (Berlin, Warneck), um „den Fehler" im Gewebe R.s zu entdecken und namentlich sein Titelwort „heilige Kirche" zu widerlegen. Es sind die längstbekannten Einwände gegen den Katholizismus, in den R. „untergetaucht sei", (S. 20) und in dem nun nicht er, sondern „die heilige Kirche" denke, lehre, entscheide! M. ruft gegenüber dem R.schen „Abfall" zum ernsten „Zusammenschluß der evangelischen Männer". Seinem Wort: „Ich wünsche der R.schen Schrift die weiteste Verbreitung in evangelischen Kreisen" (S. 4) kann man nur zustimmen, wenn auch in anderem Sinne als demjenigen, aus dem heraus M. diesen Wunsch niederschrieb.

Die „Apologetischen Abhandlungen für Studierende und gebildete Laien," die der Würzburger Seminardirektor Dr. Klug bisher bereits in zwei Bänden veröffentlicht hatte, sind mit dem nunmehr erschienenen dritten Teil **Gottes Reich** zu

einem recht wirkungsvollen Abschluß gekommen. (Paderborn, 1909, 12°. 321 Seiten.) „Sponsae Domini", so lautet die feierlich-schöne Widmung. Mit Recht. Es ist ein Hochgesang auf die Gottesbraut und ihre Segnungen in der Menschenwelt. Was von den vorhergehenden Bänden des Verf. bereits in diesen Blättern (I, 227) gesagt worden ist, gilt auch hier. Lebendige, oftmals poetische Darstellung (S. 100 ff., 155 ff.), glühende Begeisterung für die Heilsanstalt Jesu Christi, ein feinfühlender sensus catholicus läßt hier die Kirche auf der Höhe der großen Aufgabe erscheinen, die ihr gegeben ward, und deren Licht auch manche Schatten (132 ff.) nicht zu verdunkeln vermögen. Diese Bändchen sind unserer Studentenwelt vortreffliche Führer, können aber auch den Predigern außerordentlich schätzbare Dienste leisten. Wenn der erste Teil (statt „Lebensfragen") vielleicht „Gottes Welt" hieße, träte auch äußerlich der Zusammenhang der Trilogie (2. „Gottes Wort und Gottes Sohn", 3. „Gottes Reich") zu tage.

Sehr dankenswert sind die **Religiös-wissenschaftl. Vorträge für kath. Akademiker** von Prof. Dr. W. Koch und Dr. O. Wecker. (Rottenburg, Baden, 1910. 2. Aufl. .// 1. 80 S.) Sie wurden im verflossenen Wintersemester zu Tübingen beim Gottesdienst der Akademiker gehalten und behandeln in der vorliegenden ersten Reihe „Die Natur und Gott". Eine prächtige apologetische Lektüre für Gebildete aller Stände. Schon die Themata sind vorzüglich gewählt, der wissenschaftliche Gehalt ist vollwiegend, dabei nicht irgendwie trocken, vielmehr lebendig und farbenfrisch dargeboten. Man kann sie nur mit hoher geistiger Freude lesen und ihre Veröffentlichung freudigst begrüßen. — Ihr erstgenannter Verf. lieferte (in der Theol. Quartalschrift [Tübingen] 1909, 574—605) einen gründlichen Beitrag zur **Methode der Apologetik;** er untersucht des näheren den methodischen Gang der Apologetik, zeichnet vielfach neue Orientierungslinien, gibt scharfe Gesichtspunkte und reiche Literaturverweise.

Zwei bereits eingebürgerte und geschätzte Handbücher für Studierende und gebildete Katholiken sind in neuen Auflagen erschienen, die teilweise eine Neubearbeitung darstellen; die **Theologische Prinzipienlehre** von Dr. A. Schill ist vom Freiburger Prof. Dr. Straubinger, namentlich im ersten Teil, fast ganz umgearbeitet worden, und gewinnt dadurch noch in ihrem längst anerkannten Wert. Ebenso Prof. Dr. Reinholds Beitrag zur Verteidigung des kath. Christentums gegen seine modernen Gegner **Der alte und der neue Glaube** (Wien 1909, gr. 8°, 392), dessen Neuausgabe „Die moderne Philosophie" in einem besondern Kapitel beleuchtet. Um vieles mehr hätte jedoch der Verf. auf die Einwürfe, Fragestellungen und auch die Literatur des Unglaubens der Zeit Rücksicht nehmen müssen. Bei den schwierigen Problemen, die sich von allen Seiten heutzutage unseren Gebildeten aufdrängen und denen gegenüber sie feste Stützen ihres alten Glaubens suchen, reichen diese Blätter zur Lösung der Weltanschauungsfragen nicht immer aus. Die letzteren untersucht und erörtert in modernem Geiste seit langem Rud. Eucken, dessen meist bekanntes Werk **Die Lebensanschauungen der großen Denker** (8. Aufl., 1909, .// 10) eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart enthält; meisterhafte Bilder vergangener Geistesgrößen in einheitlicher Gestaltung ihrer Lebens- und Weltauffassung. Höchst beachtenswerte „kritische Betrachtungen" über ihn schrieb Prof. Mausbach („Hochland", Sept. 1909, 641—58) **R. Euckens Welt- und Lebensanschauung,** worin er die scharfe Sonde der Kritik an die philosophischen Grundideen dieses vielgelesenen Gelehrten legt, nachdem er zuvor das, was Eucken mit der christl. Weltauffassung gemeinsam ist, dargelegt hat.[1] — **Klassiker der religiösen Weltanschauung** läßt Dr. Dennert in zwei Sammelbänden zu Worte kommen (Hamburg,

[1] Vgl. auch das eingehende Referat in dieser Zeitschrift I (1909) 768.

Rauh. Haus 1909); eine Auswahl älterer Autoren (Kant, Kierkegaard, Kingsley, Tauler, Tholuck, Geiler von Kaysersberg); er möchte „das Licht der Weisen aller Zeiten den Gottsuchern unserer Tage darreichen", weil sie nach Licht dürsten. Die gut ausgestatteten billigen Bände enthalten manches Schöne und Tiefe, natürlich nicht immer Gleichwertiges; die beiden letzten Hefte (Tholuck und Geiler tragen die seltsamen Titel: „Immer geknickt — aber nie zerbrochen", und „Der Leib unterwegs — das Herz daheim". Alle einzelnen 6 Bändchen sind von den verschiedenen Bearbeitern mit sichtlicher Sorgfalt behandelt.

Die heillose Verwirrung in der modernen Theologie bez. der Person Jesu Christi beleuchtet der positive protest. Theologe H. Jordan, **Jesus und die modernen Jesusbilder.** (Gr. Lichterfelde, 1909. Bibl. Zeit- und Streitfragen V, H. 5 u. 6.) Eine zwar oft den Widerspruch weckende, aber doch interessante, auf guter Beherrschung der Literatur sich stützende Studie. Den Wirrwarr widerstrebender Meinungen über Jesus und sein Werk vermehrt nur noch der Sozialist Max Maurenbrecher mit seinen radikalen „Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums" unter dem Titel **Von Nazareth nach Golgatha.** (Berlin-Schöneberg, Hilfeverlag 1909. M 4.) Ein Buch von geradezu verblüffender Dreistigkeit in der Erklärung des Werdens und Wachsens der christlichen Religion, in der Ausschaltung aller übernatürlichen Momente, in der Feststellung des geschichtlichen Tatbestandes, in der durchaus romanhaften Art und Weise, die Geschichte Jesu und des Urchristentums zu schreiben; übrigens reden auch am Schluß die „Literar. Nachweise" (272—75) eine deutliche Sprache darüber, aus welchen Quellen liberaler Theologie M. geschöpft hat.

Münster i. W. Dr. Adolf Donders.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

In der Revue d'histoire ecclésiastique 1909, S. 710—19 bringt P. Claeyes Bonnaert S. I. seine Abhandlung über die Frage, ob die Summa sententiarum dem Hugo von S. Viktor zuzueignen sei, zu Ende. Vgl. Nr. 2 dieser Zeitschrift S. 158. Ebenda findet sich die Fortsetzung von dem Aufsatze de Ghelincks S. I.: Le traité de Pierre Lombart sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes: S. 720—28. Vgl. die Nr. 2 dieser Zeitschrift. S. 158.

In der Tübinger Theolog. Quartalschrift findet sich 1910, S. 106—32 ein Aufsatz von Repetent Dr. Baumeister: Der sakramentale effectus principalis und der finis sacramenti bei der letzten **Ölung.** Nach Kern S. I. ist der Zweck des Sakramentes (finis ultimus) Vorbereitung zum Eingang in die Glorie; die Wirkung (effectus principalis) die Behebung der leiblich psychischen Depression. Andere, wie Gutberlet, urteilen wieder anders. Verf. will deshalb „den Begriff des affectus principalis selbst und sein Verhältnis zur Annahme eines finis sacramenti, wie er durch P. Kern in die Erörterung hereinbezogen worden ist, untersuchen." „Auf die Frage, worin die Hauptwirkung der letzten Ölung selbst bestehe, soll somit hier nicht weiter eingegangen werden, als die notwendigen Konsequenzen aus den folgenden Darlegungen mit sich bringen." (Seite 109.)

In den von Kropatscheck edierten Biblischen Zeit- und Streitfragen wird in H. 8, Serie 5 das Thema: **Hellenismus und Christentum** von Dr. Georg Heinrici, Prof. in Leipzig, behandelt. Verf. schöpft aus dem Vollen und entwirft zuerst auf Grund der Quellen ein buntes, farbenprächtiges Bild über den Synkretismus der hellenischen Zeit, wobei jedoch die Einzelmomente aus der Lehre und besonders aus der Frömmigkeit des damaligen Heidentums deutlich hervortreten. Es ist eine altersschwache

müde Zeit, in die wir flüchtig einen Einblick tun. Vernunft und Aberglaube, Dämonenfucht und Götterglaube, Askefe und Genußfucht, Lebensfchätzung und Lebensverachtung, alles wogt durcheinander, ohne daß fich irgendeine geſchloſſene Weltanficht zeigte. Da tritt das Chriftentum in diefe zerfallende, alternde Welt ein, wenn auch nicht gleich als fertiges Syftem, fo doch als geſchloſſene Überzeugung, die ihre feften Haltepunkte in Gott und feinem Heile findet. Siegreich fchreitet es voran und erobert die Welt. Aber, fo geht die moderne Rede, es ift ja felbft jenen Mächten erlegen, die es überwand? Heinrici zeigt an den Schriften des Neuen Teftamentes, wie unberechtigt diefe Anficht ift und „daß die Punkte, in denen beide zufammentreffen, meift an der Peripherie liegen". Nirgends findet fich im Kern des neuteftamentlichen Chriftentums ein Anfatz oder eine Verkruftung von helleniftifchen Gedanken, und wenn auch die Worte oft die gleichen find, die wir vernehmen, fo ift doch ihre Vorausfetzung und Abficht, ihre Begründung und Bedeutung grundverfchieden.

Dogmengefchichte des Proteftantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologifchen Gedanken- und Lehrbildung in den proteftantifchen Kirchen von Otto Ritfchl. (1. Bd. Prolegomena, Biblizismus und Traditionalismus in der altproteftantifchen Theologie. Leipzig 1908, XI u. 410 S. M 9,50). Verf., Prof. in Bonn, teilt den Stoff in zwei Kapitel: 1. Die altproteftantifche Lehre vom biblifchen Kanon und von deffen göttlicher Infpiration. 2. Der Traditionalismus in der altproteftantifchen Theologie vor Georg Calixt. Vorher fchickt er Prolegomena, in denen die Notwendigkeit und der Begriff der proteft. Dogmengefchichte, fowie die vier Inftanzen der proteft. Lehrbildung (Schrift, fides salvifica (?), Tradition, Vernunft) erörtert werden. Die Ausführungen des Verf. über diefe Hauptthemen, die mit möglichft quellenmäßiger Objektivität aus den Schriften der Reformatoren gegeben werden, haben auch für den katholifchen Theologen hohes Intereffe. Sie zeigen, was allerdings eine Binfenwahrheit ift, daß das Niederreißen und Kritifieren, worin die Altproteftanten groß und einmütig waren, leichter ift als das Aufbauen und Beffermachen. Intereffant ift fchon gleich die Auseinanderfetzung mit den modernen proteftantifchen Autoren über den Begriff eines Dogmas und einer Dogmengefchichte. Gibt es überhaupt ein Dogma und folglich eine Dogmengefchichte im Proteftantismus? Auf Grund gefchichtlicher Entwicklung „ftehen drei verfchiedene Geftaltungen jenes Begriffs gewiffermaßen zur Auswahl" (S. 29)! Den katholifchen und biblizifiifchen lehnt er ab und behält den modernen bei, wonach „Dogmen als dem Wechfel unterworfene, umbildungs- und entwicklungsfähige menfchliche Meinungen von religiöfer und theologifcher Natur" (S. 33) zu gelten haben. Man kann es nicht leugnen, daß diefer Begriff allerdings dem Wefen des Proteftantismus entfpricht.

Die Anficht der Altproteftanten über die Infpiration war bekanntlich verfchieden. R. urteilt, daß man darin „mindeftens vier verfchiedene Standpunkte unterfcheiden kann" (S. 57). Melanchthon betont die mündliche Verkündigung der Infpirierten vor dem gefchriebenen Wort; Luther hält fich an das Gefchriebene, unterfcheidet aber helle und dunkle Stellen, deren erftere infpiriert find, Calvin nimmt eine Art einfacher Wortinfpiration an, Flacius, Gerhard und die orthodoxen Lutheraner bilden endlich die volle Verbalinfpiration aus. Nach den beiden letzten Anfichten ift die Schrift ein Diktat des Hl. Geiftes. Bei Luther blieb Infpirationsumfang und Kanon ein ungelöftes Problem; er konnte Paulus und Jakobus nicht „reimen". Seine Ausfagen über die Schrift ftecken voller Widerfprüche, die niemand löfen kann. Die Schrift erklärt fich nach ihm felbft — wo fie hell ift; wo fie dunkel ift, laffe man fie fahren! Melanchthon befchränkt die Infpiration auf die biblifche doctrina christiana, deren Glaubwürdigkeit ihm die Wunder der Schrift bezeugen. Nachdem Flacius die Verbalinfpiration einführte, wurde fie fpäter

von Gerhard u. a. auf Grund von Matth. 5, 18 auf alle Punkte und Häkchen ausgedehnt (quoad vocales et quoad accentus!). So steigerte man das Ansehen der Schrift bis zum papierenen Papst, da man das kirchliche Lehramt fröhlich abgeworfen hatte.

Von größerem Interesse noch ist der zweite Teil über den „Traditionalismus" der Reformatoren. Luther ist auch hier wieder inkonsequenter als Melanchthon; wo ihm die Tradition bequem ist, lobt er sie: „Denn es ist fährlich und erschrecklich, etwas zu hören oder zu gläuben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen hl. christlichen Kirchen, so von Anfang her, nu aber 15hundert Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat" (S. 269). Es handelt sich um die eucharistische reale Gegenwart. Wo ihm die Tradition unbequem wird, läßt er Kirchenlehre, Väter, Konzilien fahren und urteilt: „Darum lassen wir Bischof und Concilia schließen und setzen, was sie wollen" (S. 271); er meistert alle mit dem Wort der Schrift. Anders Melanchthon; nach ihm ist die Schrift nicht sui ipsius interpres, sondern zur Ermittelung ihres Sinnes bedarf es der Tradition (Synoden, Symbole, Väter). Er bricht den Biblizismus durch den Traditionalismus. Die Kirche ist ihm sichtbar, nicht wie Luther unsichtbar, nicht eine „gemalte Kirche, die nirgend ist"; sie zeigt sich in Wort und Sakrament. Sie ist auch katholisch und muß mit den Vätern auf Adam zurückgeführt werden. Aber die römische Kirche ist nicht die katholische, weil sie nicht alle fundamentalen Lehren des Evangeliums hat. Den echten Bischöfen steht iure divino die Jurisdiktion zu, remittere peccata, cognoscere doctrinam, impios excludere ab ecclesia. Ihnen ist Gehorsam zu leisten: Doctores recte doceant, ceteri pie audiant doctrinam! „Soweit er, seit etwa seinem 30. Jahre, Luther nicht mehr in allem folgen konnte, folgte er nun vielmehr grundsätzlich der alten Kirche." (S. 335). Seit dem 16. Jahrhundert wurde jedoch der Traditionalismus Melanchthons unterdrückt. Verf. schließt: „Die ganze Dogmatik des orthodoxen Luthertums war und blieb lange Jahrzehnte hindurch in erster Linie Polemik" (S. 401). Über die Polemik hinaus sind die Reformatoren wohl zu Symbolen fortgeschritten, aber „sie trifft nichts weniger als der Vorwurf der Symbolgläubigkeit . . . blickt man in ihre polemischen und dogmatischen Werke hinein, so kann man bald genug merken, daß sie diese Symbole doch nur hatten, als hätten sie sie nicht." (S. 401.) Aus den wenigen hervorgehobenen Punkten ersieht man, daß das gründliche Buch auch für den katholischen Theologen recht lesenswert ist.

Jesus und die Sünde. Eine Untersuchung nach den vier Evangelien zur Klärung des Sündenbegriffs von Samuel Spörri, Basel, 84 S., ℳ 0,80. Verf. zeigt an der Hand der Evangelien, 1. was Jesus von der Sünde sagt; 2. wie er die Sünde behandelt; 3. wie sich nach Jesu Urteil die Sünde und das Reich Gottes gegenseitig vollständig ausschließen, am meisten im Unglauben. Das kleine, aber sehr inhaltreiche Schriftchen geht liebevoll und gläubig allen Worten und Taten des Herrn über die Sünde nach und stellt objektiv und ohne jedwede Polemik alles zusammen, was sich über das wichtige Kapitel von der Sünde in den Evangelien findet. Nach Jesus besteht die Sünde nicht so sehr in einer bösen Tat als in der verkehrten Gesinnung. Daher führt er alle Werke, gute und schlechte, auf die gute oder schlechte Neigung des Herzens zurück. Die Selbstsucht ist die gewöhnliche Form der Sünde. Ihr entgegen setzt er die Liebe als Inbegriff des Guten. Weil Christus die Gesinnung betont, ist jeder Verstoß gegen sie Sünde; er fordert unnachsichtig das ganze Herz stets und in allen Fällen. Das gibt seinem Gesetz bisweilen etwas Herbes, aber es ist eben die Konsequenz seines Prinzips. Wo in der Bekehrung das ganze Herz geboten wird, schadet die schlimmste Vergangenheit nicht, wo in der Gerechtigkeit das Ganze verweigert wird, ist sie noch nicht ganz gottgefällig. Christi Sittenlehre ist frei von Konzessionen und Kompromissen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Paſtoral.

Der vierte (Schluß-) Band des „Lehrbuches der Philoſophie auf ariſtoteliſch-ſcholaſtiſcher Grundlage“ von Alfons Lehmen S. I. enthält die **Moralphiloſophie.** Er liegt in zweiter, verbeſſerter und vermehrter Auflage vor (Herder, ℳ 4,40). Zur Empfehlung verweiſen wir auf die Beſprechung oben S. 233 f.

Der verdiente Wiener Hofrat Prof. Dr. Schindler gibt ein neues **Lehrbuch der Moraltheologie** heraus (Wien, Opitz). Der erſte Band erſchien 1907. Vom zweiten Band iſt der erſte Teil (1909) zur Beſprechung eingeſchickt worden (7 Kr). Er behandelt die Lehre von den drei göttlichen Tugenden und von der chriſtlichen Gottesverehrung, ſodann das chriſtliche Leben des Menſchen in Rückſicht auf ſich ſelbſt (Selbſtliebe, Pflichten rückſichtlich des Leibes, der Seele und äußerer Güter). In der ganzen Art ſeines Buches ſteht Schindler etwa zwiſchen Göpfert einerſeits und Linſenmann und Koch anderſeits. Es iſt hier nicht der Ort, beſondere Wünſche, die man bezüglich der Behandlung der vollkommenen Liebe oder des Aberglaubens haben könnte, eigens zu unterſtreichen. Weshalb Zitate aus griechiſchen Autoren in unſerer deutſchen theologiſchen Literatur ſo oft in lateiniſcher ſtatt in deutſcher Überſetzung geboten werden, weiß ich nicht. Soweit wir aus dem vorliegenden Teile urteilen können — der erſte Band iſt uns trotz unſeren Anſuchens von der Verlagshandlung nicht zugeſandt worden —, iſt Schindlers neues Lehrbuch der Moral recht zu begrüßen und als gutes Hilfsbuch dem Theologieſtudierenden wie dem Geiſtlichen wohl zu empfehlen.

Bennona Bresky aus der Genoſſenſchaft der Schweſtern der chriſtlichen Liebe behandelt in einer Reihe von zuſammenhängenden Aufſätzen (Der kath. Seelſorger 1909) **Die Stellung des hl. Franz von Sales zum weltlichen Leben.** Die fleißige Arbeit bietet einen intereſſanten Beitrag zur chriſtlichen Beurteilung des Weltlebens.

Der Aufſatz des Prof. Alex Pilcz **Über erbliche Belaſtung** (Die Kultur, 1910, 15—7) hat auch für den Moraliſten und Paſtoraltheologen Intereſſe. Der Verfaſſer betont, daß „vielfach die Bedeutung der Heredität überſchätzt wird, beziehungsweiſe, daß vieles als erblich belaſtend angeſehen wird, was es in Wirklichkeit nicht iſt. Anderſeits gibt es aber ebenſo zweifellos zahlreiche Formen von Nerven- und Geiſteskrankheiten, für welche als wichtigſtes urſächliches Moment nur die erbliche Belaſtung eine Rolle ſpielt.“

Die individuellen und ſozialen Hemmniſſe der menſchlichen Willensfreiheit und ihr Einfluß auf die Moralität der Gefangenen werden vom Gefängnispfarrer Dondelinger im Magazin für volkstümliche Apologetik (8. Jg., S. 241—50; 299—307) beſprochen. Aus den mannigfachen äußeren und inneren Einflüſſen, die ſich bei den menſchlichen Entſchließungen geltend machen, folgert der Verfaſſer mit Recht (S. 304 f.), „wie vorſichtig und milde ein jeder in der Beurteilung der böſen Handlungen anderer ſein ſoll, wie vorſichtig und ſchonend vor allem der Gefängnisſeelſorger in der Behandlung der Gefangenen zu Werke gehen muß!“

Die **Berechtigung und Grenzen der Moralſtatiſtik** unterſucht Ignaz Seipel in der öſterreichiſchen „Kultur“, 1910, 18—28. Der Moraltheologe wird ſich entſchließen müſſen, in beſonnener Weiſe die Moralſtatiſtik „in ſein Arbeitsfeld einzubeziehen“; allerdings hattet einer weniger vorſichtigen Handhabung der ſtatiſtiſchen Methode leicht die Gefahr der Selbſttäuſchung an.

H. Leſetre ſchreibt in der Revue pratique d'apologétique vom 15. Januar d. J. über **La commission biblique, valeur de ses décisions.** Er macht darauf aufmerkſam, daß den Entſcheidungen der Bibelkommiſſion dieſelbe Kraft zukommt wie denjenigen der römiſchen Kongregationen. Sie verpflichten im allgemeinen kraft des

Gehorsams zu einer inneren Zustimmung. Aber „elles sont reformables, par conséquent, elles pourront être modifiées, si le progrès des études bibliques l'exige."

In der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1910, Nr. 1—4 steht ein Artikel von Maurus Witzel O. F. M.: **Der babylonische Aberglaube.** Er handelt über Zauberei und Wahrsagerei bei den Babyloniern, die einem Aberglauben „von fast unglaublicher Naivität" huldigten, und zwar nicht bloß in der Privatansicht des gemeinen Volkes, sondern auch in der offiziellen Staatsreligion.

Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois ist der Titel einer Abhandlung von P. Jos. Hoogers, die soeben in der prächtigen ethnologischen und linguistischen Zeitschrift Anthropos zu erscheinen beginnt (1910, 1—15).

Karl Telch hat aus den Schriften von Alban Stolz **Bilder zur christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre** (Herder, ℳ 5,20) ausgewählt. Es sind „größtenteils Geschichten, von denen Stolz viele selbst erlebt hat, sowie Bilder und Gleichnisse, die Stolz mit unerreichter Meisterschaft zu wählen und zu erzählen wußte". Sie sind vom Herausgeber in 3 Gruppen gegliedert: Kanzel, Schule, Krankenbett. Die Kapitel in Kanzel und Schule hat Telch nach dem Katechismus von Deharbe geordnet. Überall spricht Alban Stolz. Der Herausgeber hat nur ausgewählt, eingeteilt usf. Ich empfehle das schöne Buch allen Geistlichen, die in der Seelsorge tätig sind, aufrichtig. Auch dem christlichen Volke kann es zur Erbauung und Belehrung dienen.

Das bekannte Buch des hochseligen Bischofs W. Schneider von Paderborn, das unter dem Titel **Das andere Leben** den Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung in so herrlicher Weise der Erkenntnis und dem Gemüte des Lesers nahe bringt, ist in zehnter Auflage erschienen (Schöningh, ℳ 6,40). Es hat schon oft bedrängten und betrübten Seelen Licht und Trost gespendet. Und es veraltet nicht in seiner innigen, glaubensvollen und glaubensstarken Kraft. Es gibt wohl kein Buch, das der Geistliche bei schmerzlichen Trauerfällen zumal Gebildeten zur tröstenden Lektüre eindringlicher empfehlen könnte.

Wir notieren aus der vortrefflichen Allgem. Rundschau (1910, Nr. 4) den kurzen Aufsatz von J. Pietsch O. M. I.: **Katholische und protestantische Missionen in den deutschen Kolonien,** um wieder auf die Wichtigkeit dieses Themas hinzuweisen. In bezug auf das Schulwesen stehen die kath. Missionen unserer Kolonien leider zurück, größtenteils weil sie „bei weitem nicht die Geldmittel zur Verfügung haben, wie sie das Schulwesen erfordert und wie sie den Protestanten so reichlich zufließen". „Alles in allem zeigt aber das katholische Missionswesen unserer Kolonien eine erfreuliche fortschrittliche Tendenz."

H. Müller.

Homiletik.

Dr. J. Ernst vervollständigt in der theologisch-praktischen Monatsschrift (Passau) seinen **homiletischen Blütenstrauß** (vgl. Theol. u. Gl. I. Jahrg. S. 851). Im 7. Heft weist er noch einmal hin auf die Verwertung der Zeitereignisse namentlich in der Einleitung der Predigt, damit so der Predigt Frische und Zeitgemäßheit verliehen wird und die Zuhörer zur Aufmerksamkeit angespornt werden. Er betont, daß die Hauptsache bei der Predigt deren spezielle Beziehung für ein gewisses Auditorium sei, ferner eine gewisse lokale Färbung, kluge Rücksichtnahme auf die modernen, religions- und kirchenfeindlichen, atheistischen Zeitströmungen, wobei er mit Recht hervorhebt, daß die ruhige, aus den Glaubensquellen wohlbegründete positive Darstellung unserer Glaubenslehren die allerbeste Apologie bleibt. In den ersten drei Heften des lfd. Jahrg. ders. Zeitschr. behandelt E. die Popularität der Predigt. Er zitiert zunächst das Wort des heil.

Alphons: „Hüten Sie sich bei Abfassung der Predigt vor jedem Worte, das hochtrabend, schwülstig und nicht familiär und für jedermann, auch für die Landbewohner verständlich ist." Er tadelt den Gebrauch der Fremdwörter, ferner gegen Hettinger den Gebrauch lateinischer Bibeltexte, den Gebrauch solcher Gleichnisse, die dem Gesichtskreise der Zuhörer fernliegen, empfiehlt den Gebrauch guter Gleichnisse und Bilder, für die die reichste Quelle die Hl. Schrift sei; er weist bei dieser Gelegenheit auf Wünsches Buch „Die Bildersprache des Alten Testamentes" (Leipzig, Pfeiffer 1906) hin; er macht weiter darauf aufmerksam, wie Bibelzitate der Predigt Farbe geben und Leben einhauchen. Die populäre Predigt muß klar und durchsichtig sein in Gedanken und Aufbau; ein leitender Gedanke muß in der Predigt sein, dem sich alles unterordnet. „Es muß ein Faden sein, an dem die Menge der verschiedenen Dinge so aufgezogen ist, daß nicht eine willkürliche Zusammensetzung, sondern eine natürliche Verbindung unter ihnen ist." Der Neigung des Volkes für Erzählungen muß man entgegenkommen, aber mit Maß; er fordert Vorsicht im Gebrauch der Legende der Heiligen, namentlich bei Beweisen. Auch das Kirchenlied soll zur Belebung der Predigt Verwendung finden, auch das Volkslied und Stellen profaner Literatur dürfen für die Kanzel beachtet werden, desgl. die Sprüchwörter. Eine populäre Predigt muß die kommunikative Form haben, den sog. „virtuellen Dialog", der der deutschen Kanzelberedsamkeit in hohem Maße fehlt. Alles beherzigenswerte Winke für den Prediger! — Teilweise dieselben Gedanken bietet Dr. J. Krämer in Braunsfeld in dem Aufsatze **Moderne Seelsorge auf der Kanzel** in der Linzer Quartalschrift 1910, 1. Heft, S. 35 ff. — Pfr. J. Weghofer in Wessen ruft im 3. u. 4. Heft der Passauer Monatsschrift die Regeln über den Vorspruch wieder ins Gedächtnis. Wenn überhaupt ein Vorspruch, dann soll er aber auch mit dem Thema in einem inneren Zusammenhange stehen; der Text braucht nicht nur der Schrift entnommen zu sein, er muß verständlich sein, auch im Körper der Predigt Verwendung finden, aber ungekünstelt. Weil es schwer ist, die Regeln betr. den Vorspruch durchzuführen, verwendet W. schon seit Jahren bei gewöhnlichen Predigten einen Vorspruch nicht mehr und „fühlt sich ganz wohl dabei". Er sucht dann seine Praxis zu begründen, ohne anderen seine Ansicht aufdrängen zu wollen. — In der 5. Vereinsschrift der Görresgesellschaft (Köln 1909, J. P. Bachem) wird auf S. 21—31 der Vortrag von Karl Rieder über **Berthold v. Regensburg und dessen Predigtsammlungen** auf der letztjährigen Generalversammlung zum Abdruck gebracht. Man ersieht daraus, wie viel und was zunächst noch zu tun ist, um aus Bertholds Werken zeigen zu können, daß er wirklich der größte Prediger des Mittelalters gewesen ist, den Deutschland besessen hat.

Als sehr brauchbares Hilfsmittel für Predigten können empfohlen werden: **Skizzen für Predigten und Vorträge** von Anton Ender (Buchs [St. Gallen] 1909, Unterberger, 8°, XVI u. 1064 S., ℳ 6,00). Die Skizzen sind gut disponiert, praktisch, nicht zu kurz. — Die bekannten, sehr soliden **Katholischen Sonn- und Festtagspredigten** Jahrg. 2 von Dr. J. Schmitt sind in 5. Aufl. erschienen (Freiburg 1909, Herder, 8°, 622 S., ℳ 7,20). — Von den **Apologetischen Kanzel-Vorträgen,** die der verst. Prof. Dr. Einig zu Trier gehalten hat, ist der 1. Bd. **Die göttliche Offenbarung** in 4. und 5. Aufl. herausgegeben (Trier 1909, Paulinus-Druckerei, IV u. 193 S., ℳ 3,00). Die Predigten sind klar, anschaulich, überzeugend. — Dr. Jos. Ries gab heraus **Die Sonntagsevangelien** homiletisch erklärt, thematisch skizziert und in Homilien bearbeitet (Paderborn 1909, Schöningh. 8°. Bd. 1 Die Sonntage von Advent bis Pfingsten. VI u. 515 S. ℳ 5,40; Bd. 2 Die Sonntage nach Pfingsten. 581 S. ℳ 5,00). In der Einleitung zum 1. Bd. äußert Verf. sich eingehend über Wesen und Aufgabe der Homilie und liefert m. E. mit durchschlagenden Gründen den Nachweis, daß nur die sog. höhere oder

thematische Homilie eine zulässige, aber auch empfehlenswerte Predigtform ist. R. gibt dann von jeder Perikope zunächst eine gründliche, solide Texterklärung, dann mehrere Themata für eine über den Text zu haltende Homilie, wodurch er zeigt, daß man über denselben Text mehrere thematische Homilien halten kann, endlich bringt er über jede Perikope eine fertige Homilie. Wir freuen uns aufrichtig über dieses gediegene Werk. — **Die Sonntagsschule des Herrn** oder die Sonn- und Feiertagsevangelien des Kirchenjahres von Dr. Benediktus Sauter O. S. B. 1. Bd. Die Sonntagsevangelien (Freiburg 1909, Herder, VIII u. 441 S., ℳ 5,80). **Die Feiertagsepisteln** im Anschluß an die Sonntagsschule des Herrn von demf. Verf. (Freiburg 1909, Herder, VIII u. 540 S., ℳ 5,40). In den vorliegenden Büchern erklärt der Verf. in der ihm eigenen gemütvollen Art mit praktischen Anwendungen die Sonntagsevangelien bezw. die Feiertagsepisteln. Sind die Erklärungen auch in gemeinverständlicher Weise in der wirksamen Form des Dialogs zwischen Meister und Schüler geschrieben, so werden sie doch auch vom Priester mit großem Nutzen für Predigten und Ermahnungen im Beichtstuhl verwertet werden können. — In dem Buche **Die Alkoholfrage auf der Kanzel.** Eine Sammlung von geistlichen Vorträgen über die Trunksucht von W. H. Mennier, Doktor der Theologie (Trier 1909, Paulinus-Druckerei, 8°, 153 S., ℳ 2,00) bietet M. 12 Vorträge über die Trunksucht. Die Vorträge sind klar disponiert und praktisch durchgeführt. M. hütet sich vor extremen Schilderungen und extremen Forderungen; aber manches von dem, was gesagt wird, gehört nicht auf die Kanzel; ich denke hier besonders an den dritten Vortrag, in dem der Verf. sehr eingehend die Wirkungen des Alkohols auf die einzelnen Organe des Körpers darlegt. — G. Dieffel O. Ss. R., **Maria der Christen Hort** (Regensburg 1909, Pustet. Bd. 1. Predigten über die hochgebenedeite Mutter des Herrn. XIV u. 409 S. Bd. 2 Predigten für alle Muttergottesfeste im Laufe des Jahres. XIV u. 725 S. Bd. 1 u. 2. ℳ 8,00). Im 1. Bd. bringt D. zusammenhängende Predigten über die Würde Mariä und ihre Stellung im Erlösungswerke, im 2. Bd. folgen Predigten für die einzelnen Marienfeste. Verf. bietet reiches brauchbares Material für Muttergottespredigten. Ich würde jedoch wünschen, daß Maria in manchen Predigten mehr in den Vordergrund träte; in vielen Predigten kommt erst im zweiten Punkte die Rede auf Maria; eine andere Anordnung des Stoffes würde diesen Mangel behoben und zugleich die Predigten interessanter und praktischer gemacht haben. Auch würde ich einzelne Erzählungen, die D. erzählt, beanstanden. — **Predigten für die Feste des Herrn** von Dr. Ph. Hammer, Dechant. 1. Abt. enthaltend Predigten für Weihnachten, Neujahr, Epiphanie und Namen Jesu-Fest (Paderborn 1907, Bonifacius-Druckerei, 355 S., ℳ 3,20). Man vgl. Theol. u. Gl. 1. Jg. S. 590. — **Gotteslob.** Predigten auf die Feste des Herrn. Von P. Maurus Plattner O. S. B. (Freiburg 1909, Herder, 8°, XIII u. 459 S., ℳ 5,40). Die Predigten sind gut, salbungsvoll, kräftig. Wer sie benutzt, wird aber die gebotenen Gedanken noch mehr für das praktische Leben ausnutzen können und müssen. — **Der Gnadentag.** Ansprachen bei der ersten hl. Kommunion und bei Erneuerung der Taufgelübde, herausgegeben von Nagel und Nist (Dülmen 1910, Laumannsche Buchhandlung, IV u. 227 S., ℳ 2,00). Die Ansprachen sind nach Inhalt und Form ganz dem Bedürfnis und der Fassungskraft der Erstkommunikanten angepaßt. — **Bausteine** zu Standesunterweisungen für Verehelichte und Unverehelichte von Joseph Schuen; 2. Aufl. verbessert u. vermehrt von P. Philibert Seeböck O. F. M. (Regensburg 1909, Verlagsanstalt, VIII u. 625 S., ℳ 6,75). Der Herausgeber sagt im Vorwort, daß diese Predigtskizzen „vorzügliche Dispositionen seien mit reichem Inhalt und treffend angewandten Stellen der Hl. Schrift". Diesem Urteil kann ich rückhaltlos beipflichten. — **Vorträge über das heiligste Herz Jesu.** Von P. J. Polifka C. Ss. R. (Münster 1909, Alphonsus-Buchhandlung, 272 S., ℳ 2,00).

In origineller, sehr ansprechender Weise vergleicht der Verfasser in 12 Vorträgen das göttliche Herz Jesu mit David.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Philosophie.

Der rührige Verlag von P. Hanstein in Bonn übersandte uns einige philosophische Werke, die zwar nicht aus der allerneuesten Zeit stammen, die jedoch nicht nur des wiederholten Hinweises, sondern auch der Empfehlung wert sind: Dr. Jos. Geyser, **Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen.** VIII u. 291 S., ℳ 5,80. Das Buch ist keine trockene Aneinanderreihung der verschiedenen im Laufe der Zeit hervorgetretenen Gottesbegriffe; es behandelt als Zentralthema den Gottesbegriff der vorchristlichen, speziell der griechischen Philosophie und gruppiert dann um die bei den Alten sich findenden Grundgedanken, namentlich um die des Aristoteles, auch die späteren Auffassungen der christlichen Theodizee. Eingehender wird gewürdigt das Gottesproblem in dem Kartesianischen Rationalismus, in dem von Bakon ausgehenden Empirismus, in dem Kantschen Kritizismus und in der natürlichen Theologie des hl. Thomas von Aquin. Die theologischen Gedanken werden nicht für sich isoliert, sondern in ihrer innigsten Verbindung mit ihren metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien dargestellt, wodurch das Verständnis sehr erleichtert und das Interesse in hohem Grade geweckt und belebt wird. Wie gewöhnlich schreibt G. auch hier klar und bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit leicht verständlich.

Dasselbe gilt von einem anderen Werke desselben Verfassers: **Grundlegung der empirischen Psychologie.** VI u. 240 S. ℳ 4,50. Die empirische Psychologie erfreut sich trotz ihrer Jugend, oder vielleicht besser, wegen ihrer Jugend als Wissenschaft einer besonders eifrigen Pflege. Wenn sie nicht — unter Preisgabe ihres wissenschaftlichen Charakters — aufgehen soll in der einfachen Registrierung der einzelnen empirischen Phänomene, sondern die Einheitlichkeit und Tiefe der eigentlichen Wissenschaft erreichen soll, dann ist es notwendig, ihre Aufgabe und Methode zu fixieren, speziell sie von der Naturwissenschaft abzugrenzen und ihr den notwendigen wissenschaftlichen Unterbau zu geben. Beides unternimmt der Verfasser in seiner „Grundlegung" in den fünf Kapiteln: 1. Die Erfahrungswissenschaft im allgemeinen. 2. Allgemeinste Tatsachen der Erfahrung. Das Subjekt. 3. Das seelische und das naturwissenschaftliche Erfahrungsgebiet. 4. Die logische Stellung der Psychologie als Erfahrungswissenschaft. 5. Aufgabe und Methode der Psychologie. In bezug auf den Fundamentalbegriff, den der Seele selbst und ihrer Beziehung zum Bewußtsein, weist er sowohl die neuere Aktualitätstheorie wie auch die Substantialitätstheorie ab. Nach ihm ist „die spezifische Daseinsweise des Bewußten weder die der Substanzen, noch die der Qualitäten, sondern ist eine eigene dritte Art des Seins, nämlich eine solche der reinen Relationsexistenz gewußter Gebilde" (Relationstheorie). G. erweist sich hier als völlig selbständiger Denker, dessen grundlegende Erörterungen gut in die Wissenschaft der empirischen Psychologie einführen.

Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre hat seine Darstellung gefunden durch Dr. Hans Meyer (112 S., ℳ 1,60), welcher sich auf diesem Gebiete als guten Kenner bereits vorteilhaft eingeführt hat. Der Verf. behandelt im ersten Abschnitt die Entwicklungslehre als naturwissenschaftliche Theorie und gelangt zu dem Resultate, daß sowohl die alte Konstanztheorie, als auch das entgegengesetzte Extrem des Darwinismus, der den Kampf um das Dasein und die natürliche Zuchtwahl als allein ausschlaggebende und wirkende Faktoren im Entwicklungsprozeß hinstellt, als abgetan zu betrachten seien. Dagegen sei die Entwicklung im Prinzip unmöglich abzuweisen,

wenn auch über ihren Umfang, ihren Prozeß im einzelnen und ihre urſächlichen Faktoren die heutige Wiſſenſchaft erſchöpfende Angaben nicht machen könne, ſondern auf weitere Forſchung angewieſen ſei. Im zweiten kürzeren Abſchnitte wird die Entwicklungslehre in der moniſtiſchen Form der Entfaltung der Urſubſtanz als metaphyſiſche Theorie zuerſt kurz und faßlich dargeſtellt und dann einer Kritik unterworfen. Von vornherein wird ſie (S. 87 f.) als „Weltanſchauung" im Sinne der letzten Welterklärung treffend mit den Worten abgewieſen: Eine Weltanſchauung ſoll doch die letzten Fragen nach dem Woher und Wohin, nach Urſprung und Endziel reſtlos auflöſen. Die Entwicklungslehre, die ja nichts anderes iſt und ſein kann als eine bloße Beſchreibung des Entſtehens eines Weſens, beantwortet dieſe Fragen nicht, ſondern ſtellt ſie vielmehr. Denn die Entwicklung weiſt ja fortwährend über ſich hinaus. „Vom Anfang her iſt ſie bedingt durch den Keim, aus dem ſie wird, vom Ende her durch das Ziel, dem ſie zuſtrebt, von innen durch das Maß ſeiner — des Keimes — Triebkraft, von außen durch Umſtände, an denen ſich ſeine Anpaſſungsfähigkeit erproben muß" (v. Noſtiz-Rieneck S. I. in St. a. Maria-Laach 1901, I, S. 41). Aber auch abgeſehen von dieſer grundſätzlichen Abweiſung iſt es völlig unmöglich, ſowohl die Erſcheinungen und Vorgänge in der materiellen Welt wie auch die Welt des Seeliſch-Geiſtigen als bloßes Entwicklungsprodukt der Urſubſtanz anzuſehen und ſelbſt die höchſten geiſtigen Fähigkeiten als nur durch die Allmacht der Naturzüchtung geſteigerte Funktionen der Materie zu betrachten (S. 99).

Derſelbe Gelehrte ſchrieb eine wenn auch kleine, ſo doch recht nützliche pſychologiſche Studie **Über die Erinnerung** (55 S., ℳ 1,00), um dieſen noch immer ſehr dunkeln Gegenſtand in etwa zu klären. Die Analyſe der Erinnerung ergibt drei Beſtandteile: Icherlebniſſe, Reproduktion und Erinnerungsgewißheit, die einzeln beſprochen werden und an die ſich eine weitere Erörterung über „Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung und Gegenſtand in der Erinnerung, Einteilung der Erinnerungen, Erinnerungs- und Phantaſievorſtellungen, Erinnerungs-Unmöglichkeit und Täuſchungen, Erinnerungen bei Menſch und Tier und über die Bedeutung der Erinnerung für das geiſtige Leben" anſchließen. Mit Recht wird zum Schluß des letzten Abſchnittes darauf hingewieſen, daß die Tatſache der Erinnerungsvorgänge die Unmöglichkeit der ſogenannten Aktualitätstheorie dartun, wobei vielleicht kurz auch der gewöhnliche Ausweg der Aktualitätstheoretiker hätte berückſichtigt werden können, daß nämlich in dem Verlauf der pſychiſchen Tätigkeiten die eine ihren von den Vorgängerinnen überkommenen Inhalt der nachfolgenden Tätigkeit bei der „Umſchaltung" mitgebe und dadurch das Gedächtnis möglich werde. Der Erinnerungsvorgang iſt in der Tat einer der kräftigſten Beweiſe für die Subſtanztheorie, die allein das Poſtulat der „Identität im Wechſel" erfüllt. — Über denſelben Gegenſtand vgl. auch: **Das Gedächtnis.** Die Ergebniſſe der experimentellen Pſychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung von Max Offner. Berlin 1909. Reuter u. Reichard. X u. 238 S., eine Schrift, die ſich die verdienſtliche Aufgabe ſtellt, die Ergebniſſe der wiſſenſchaftlichen Pſychologie auch praktiſch zu verwerten. Demſelben Zweck dient das Werk des gleichen Verfaſſers und Verlegers: **Die geiſtige Ermüdung,** eine zuſammenfaſſende Darſtellung des Weſens der geiſtigen Ermüdung, der Methoden der Ermüdungsmeſſung und ihrer Ergebniſſe ſpeziell für den Unterricht (VI u. 88 S.). Auf den praktiſchen Wert derartiger experimenteller Unterſuchungen in bezug auf das Gedächtnis weiſt Dr. A. Dyroff kurz hin in der Zeitſchr. f. chriſtl. Erziehungswiſſenſchaft Jahrg. 3, Heft 4, S. 193—99.

Der letztere ſchrieb ein kleines intereſſantes Schriftchen **Über das Seelenleben des Kindes** (Bonn, Hanſtein, 59 S., ℳ 1,00), das aus einem populär-wiſſenſchaftlichen Vortrag entſtanden iſt und ſich angenehm und leicht lieſt. Zuerſt entwickelt er ſehr

ansprechend das Seelenleben des Kindes von den allererſten Anfängen an und läßt dann einen eigenen Abſchnitt über die „Dichtkunſt" des Kindes folgen, der aber wohl nur einen kleinen Prozentſatz von Kindern trifft.

Dr. E. Rolfes hat ſich durch eine gute Überſetzung und Erläuterung der Schrift des **Ariſtoteles Über die Seele** verdient gemacht (Bonn, Hanſtein, XX u. 220 S., ℳ 5,00). Das Werkchen des Ariſtoteles iſt, wenn man von einem erſten Verſuche Platos abſieht, nicht nur die erſte wiſſenſchaftliche Schrift über die Seele, ſondern ſie iſt auch das wiſſenſchaftliche Fundament für alle weitere Pſychologie geblieben bis auf unſere Tage. R. hat bei ſeiner Arbeit die beſten Kommentare und bereits vorhandenen Überſetzungen benutzt. Die Orientierung hat er ſehr erleichtert durch Beifügung von Überſchriften zu den einzelnen Kapiteln und durch eine dem Inhalt entſprechende Einteilung der Kapitel; dem leichteren Verſtändnis der Lehre des Stagyriten dienen zahlreiche kritiſche Erläuterungen und Fußnoten.

E. Kühn edierte **Kants Prolegomena in ſprachlicher Bearbeitung** (Thiemann, Gotha, 156 S., ℳ 2,50), wodurch er namentlich Anfängern im Studium Kants einen erheblichen Dienſt geleiſtet hat.

G. Fr. Wagner ſtellte ein ſehr genau gearbeitetes **Enzyklopädiſches Regiſter zu Schopenhauers Werken** (G. Braun, Karlsruhe, XI u. 597 S.) zuſammen unter Zugrundelegung der bekannten Frauenſtädtſchen Geſamtausgabe. Das Werk, in deſſen Anhang beſonders ein Schlüſſel für die Reklamſche Ausgabe und Sch.s Inauguraldiſſertation „über die vierfache Wurzel des Satzes vom hinreichenden Grunde" wiſſenſchaftlichen Wert haben, bedeutet eine weſentliche Erleichterung für Schopenhauer-Studien.

B. Funke.

Chriſtliche Kunſt.

Mit der Herausgabe des Gemäldezyklus **Die ſieben Schmerzen Mariä** von Joſeph Janßens in Antwerpen unternimmt der Verlag der Geſellſchaft für chriſtliche Kunſt (G. m. b. H.) in München eine neue, hervorragende Publikation, welche ſich den vorausgegangenen würdig anreiht. Die ſieben Bilder ſollen als farbige Kunſtblätter (Format 70 : 50 cm, Bildgröße 40 : 33 cm) in Aquarellgravüre reproduziert werden. Der ganze Zyklus in Mappe wird 60 ℳ koſten, während das einzelne Blatt für 10 ℳ angeboten wird. In Janßens' Kunſt gewahren wir nichts von dem übertriebenen Streben nach Originalität, dem man heute ſo oft begegnet; ſie bewegt ſich vielmehr bei aller Selbſtändigkeit in den Bahnen der Tradition. So kommt es, daß ſeine Bilder dem Beſchauer ſofort verſtändlich ſind. Das konnte man im vergangenen Jahre auf der Ausſtellung in Düſſeldorf gut beobachten, wo zwei Bilder des genannten Zyklus ausgeſtellt waren. Dieſer Umſtand wird den Bildern auch den Weg ins Volk bahnen, welches eine ſolche Kunſt mit Recht verlangt, während von der Kritik freilich vielfach gerade die Werke am lauteſten geprieſen werden, vor denen ſelbſt der Gebildete trotz der Angaben ſeines Kataloges gänzlich ratlos daſteht. In Janßens' Bildern iſt nicht nur nichts, wodurch das religiöſe Empfinden geſtört oder gar verletzt werden könnte, ſeine Bilder ſind vielmehr echte Andachtsbilder, wie ſie heute nur ſelten gelingen wollen, Andachtsbilder, die das gläubige Gemüt ergreifen, die den Beſchauer wirklich erbauen und erheben. Wer nur das erſte bisher reproduzierte Blatt, die Darſtellung Jeſu im Tempel betrachtet, erkennt bald, daß Janßens es verſtanden hat, der Gottesmutter, die natürlich auf allen Bildern im Mittelpunkte der Darſtellung ſteht, eine ungemein edle Geſtalt zu geben, in welcher Hoheit und Demut, Schmerz und Ergebung, echte Mütterlichkeit und unverſehrte Jungfräulichkeit in gleicher Weiſe verkörpert erſcheinen. Die farbige Wiedergabe iſt vorzüglich gelungen. Dem Unternehmen wünſchen wir eine recht günſtige Aufnahme.

(26. 2. 10.)

Ein Kommunion-Andenken muß so beschaffen sein, daß es dem Beschenkten während seines ganzen Lebens lieb und wert bleibt. Lernen die Erstkommunikanten als Erwachsene das Bild als unkünstlerisch und wertlos geringschätzen, so überträgt sich diese Geringschätzung leicht auch in etwa auf den Seelsorger, der es geschenkt hat. Deshalb sei zur bevorstehenden Erstkommunion nachdrücklich auf die wirklich würdigen und durchaus künstlerischen **Kommunion-Andenken** der Gesellschaft für christliche Kunst (G. m. b. H.) in München hingewiesen. Bisher liegen aus diesem Verlage elf vorzügliche farbige Blätter vor. Unter diesen dürfte Gebhard Fugels herrlichem Abendmahl immer noch die Palme gebühren. Hervorragend durch herrliche Farbenwirkung ist K. Schleibners Abendmahl. Eine dritte Abendmahlsdarstellung beruht auf einem wirkungsvollen Altargemälde Karl Baumeisters. Das Bild von Emonds Alt (Emmaus und Carlo Dolcis ergreifender Abendmahl Christus haben den Vorzug, selbst auf einige Entfernung noch vorzüglich zu wirken. G. Buschs Kommunion des hl. Aloysius dürfte für Schüler höherer Schulen besonders passend sein. Die einzelnen genannten Blätter kosten je 25 Pfg. (50 und mehr Exemplare à 20 Pfg.), nur das Schleibnersche kostet 30 bezw. 25 Pfg. Das sind sehr billige Preise, und der Klerus sollte die Gelegenheit freudig benützen, gute Kunstblätter in so zahlreiche Familien zu bringen. Wem jedoch die benannten Blätter zu teuer sind, stehen weitere fünf vorzügliche Farbendrucke à 16 bezw. 12 Pfg. zur Verfügung. Ein kleiner illustrierter Katalog der Kommunionandenken steht gratis zur Verfügung. Neuestens kündigt der Verlag auch zwei nicht farbige Blätter (Lionardos Abendmahl und Dirck Santworts Jesus in Emmaus, à 20 bezw. 18 Pfg.) an, die uns jedoch noch nicht vorgelegen haben.

Das Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, herausgegeben von D. David Koch, hat die Herausgabe eines farbigen Steindrucks von **Lionardo da Vincis** unvergleichlichem **Abendmahl** veranlaßt. Es ist ein für die weiteste Verbreitung im Volke geeignetes Blatt und wohl die erste wirklich befriedigende farbige Reproduktion dieses in Stichen so weit verbreiteten Bildes (Verlag von Georg Siemens, Berlin; Größe 41 : 79 cm; ℳ 3,—). Sie beruht auf der sorgfältigen Arbeit eines Gebhardt-Schülers, welche vor dem stark verblaßten Original unter Heranziehung allen erreichbaren wissenschaftlichen Materials ausgeführt wurde. Neben dieser großen Ausgabe wurde gleichzeitig eine kleinere (26 : 56 cm) zu 50 Pfg. herausgegeben.

In der seit Beginn des Jahres neu erscheinenden Monatsschrift Pharus (zur Orientierung in der gesamten Pädagogik, herausg. von L. Auer) gibt Dr. Alois Wurm sehr lesenswerte Ausführungen über **Prinzipien der Kunsterziehung,** welche für alle Bemühungen, die Kunst dem Volke und der Jugend nahe zu bringen, wegweisend zu werden verdienen (H. 1, S. 34—37).

Die Frage **Wann und wie bekommen wir einen neuen Kirchenstil?** beantwortet Dr. Fritz Witte im Heliand (H. 4, S. 120 ff.) zunächst mit einer Verteidigung des Zurückgreifens auf den romanischen und gotischen Stil. Für einen neuen kirchlichen Stil glaubt er die Vorbedingungen zur Zeit noch nicht gegeben. Immerhin fordert er einige Konzessionen an die moderne Kunst. Vor allem soll der Klerus den Künstlern Freiheit und Selbständigkeit nicht verkümmern. Ein neuer Kirchenstil sei aber erst zu erhoffen, wenn eine neuerwachte religiöse Begeisterung die großen „Reihen der Namenchristen von heute" erfaßt haben wird.

In der Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik (1910, Nr. 2) handelt Prof. K. Hocheder über **Gesichtssinn und baukünstlerisches Schaffen.** Aus der natürlichen Beschränkung unserer Sinnesorgane gegenüber der Formenwelt leitet er einige wichtige Gesetze für das künstlerische Schaffen ab, welche nicht ohne Schaden für die Wirkung eines Kunstwerkes außeracht gelassen werden können.

Fritz Ruthgert behandelt in Alte und Neue Welt (H. 5—7 d. l. Jahrg.) **Mittelalterliche Kirchenbauten in Schlesien.** Eine Reihe guter Illustrationen veranschaulichen die vielfach zu wenig beachteten Bauwerke.

In der Zeitschrift Mädchenbildung auf christl. Grundlage (Jahrg. VI, H. 4) handelt M. J. Müller über **Die Pflege des Schönheitssinnes im Kinde.**

Prof. Franz Fr. Leitschuh, als hervorragender Kenner elsässischer Kunstgeschichte bekannt, bietet in der zweiten Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1909 **Kleine Beiträge** zur Geschichte der Kunstentwicklung und des Kunstlebens im Elsaß (J. P. Bachem).

In zweiter, wesentlich umgearbeiteter und vermehrter Auflage erschien W. Rothes: **Die Madonna** in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst aller Jahrhunderte (J. P. Bachem, geb. ℳ 8,—). Die früher übergangene Beuroner Kunst wurde diesmal in den Kreis der Betrachtung gezogen, auch die kürzlich entdeckte Stuppacher Madonna von Matthias Grünewald finden wir unter den Textbildern, deren Zahl sehr vermehrt wurde. Außerdem wurden 8 Tafeln in Farbendruck beigefügt. Das Buch ist ein prächtiges, freilich nicht grade für jedes Alter passendes Geschenkwerk.

Der Kunstverlag Benziger u. Co. hat eine Serie neuer **Wandbilder** in farbiger Lithographie herausgegeben, welche neun verschiedene Darstellungen religiösen Inhalts enthält (vgl. den Lit. Anzeiger S. 4* Nr. 1 dies. Jg.). Die Blätter sind einzeln für 80 Pfg. erhältlich und stellen einen sehr billigen und gefälligen Zimmerschmuck dar, wenn sie auch den höchsten Anforderungen nicht ganz genügen.

Das **Archiv für christliche Kunst** vollendete soeben seinen 27. Jahrgang. Wenn schon zunächst Organ des Rottenburger Diözesan-Kunstvereins, enthält es doch eine Fülle allgemein interessierender Beiträge, so z. B. eine Artikelserie über **Katholische Kirchenkunst und moderne Kunst** aus der Feder des zeitigen Herausgebers und Redakteurs Prof. Dr. Baur in Tübingen. Am Schluß des Jahrgangs wurde die so brennende **Paramentenfrage** angeschnitten. Eine weitere Behandlung dieses Themas wird für den beginnenden Jahrgang in Aussicht gestellt. Die Zeitschrift sei bestens empfohlen. (Verlag der A.-G. „Deutsches Volksblatt" Stuttgart, jährlich ℳ 4,50).

Sehr beachtenswerte kritische Gedanken zur Düsseldorfer Ausstellung für christliche Kunst veröffentlichte Konrad Weiß im Hochland unter dem Titel **Die christliche Kunst der Gegenwart** (Jahrg. 6, Bd. II, S. 668).

Im Katholik (1909, Bd. 2, S. 126) handelt Hans Schmidkunz über **Religiöse Kunst.** In einer grundsätzlichen Erörterung stellt er zunächst die Bedeutung der Tradition neben der freien Entfaltung neubildender Kräfte fest. Hierauf folgt ein kurzer Überblick über die religiöse Kunst der Vergangenheit und der Gegenwart. Was letztere betrifft, so wird den Künstlern aus dem Kreise der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst die verdiente Anerkennung nicht vorenthalten. Verf. schließt mit dem Vorschlag der Gründung eines Museums für die gesamte christliche Kunst, zumal für die des letzten Jahrhunderts.

In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (1909 Nr. 51) beleuchtet Anton Baumstark die Zusammenhänge zwischen **Leuchtturm, Kirchturm und Minaret** in einer Besprechung des „Pharos" betitelten Werkes von Hermann Thiersch. Über die Resultate des letzteren hinausgehend sucht er die fundamentale Bedeutung Syriens und seines Hinterlandes für den Turmbau überhaupt und speziell auch den christlichen Turmbau im Abendlande festzustellen.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

In dem Kompetenzkonflikt zwischen der Regierung von Elsaß-Lothringen und den Bischöfen von Straßburg und Metz (siehe oben S. 167 f.) unterzog sich die Korrespondenz des liberalen Allgemeinen Deutschen Lehrervereins in Nr. 88 vom 12. Januar der undankbaren Aufgabe, den Verein gegen den Vorwurf religions- und katholikenfeindlicher Bestrebungen, welchen der Straßburger Oberhirt Dr. Fritzen mit Recht in einem Schreiben an die Regierung erhoben hatte, zu rechtfertigen. Daß diese saure Arbeit geglückt wäre, wird niemand behaupten, und mit Erklärungen in der Form, „der Verein muß eine Dialektik, die dem Ganzen die Verantwortung für irgendwelche Einzeläußerungen aufbürden möchte, durchaus ablehnen" kann man genau formulierte Beschuldigungen, wie sie Bischof Dr. Fritzen gegen den Verein in einem Schreiben vom 10. Januar an die Regierung erhob, nicht entkräften. Im elsässischen Landesausschusse kam der Kompetenzkonflikt am 2. und 3. Februar zur Sprache. Von Regierungsseite wurde schließlich betont, nach dem gepflogenen Schriftwechsel zwischen ihr und den Bischöfen sei nicht anzunehmen, daß eine Verständigung in der Frage zwischen ihnen sich ermöglichen lasse. Das dürfte aber nicht hindern, daß beide weiter zusammenarbeiteten zur Befestigung der beiden Grundpfeiler des Staates, der Gottesfurcht und der Nächstenliebe.

Eine Vertreterversammlung des sächsischen Lehrervereins fand in der zweiten Hälfte des Januar in Dresden statt. Hierzu waren 320 Delegierte von mehr als 14000 Lehrern erschienen. Vom Vorstande wurde der Versammlung eine Resolution von prinzipieller Bedeutung vorgelegt mit dem Wortlaute: „Wir erblicken nach wie vor in der konfessionslosen allgemeinen Volksschule im Interesse der einheitlichen nationalen Erziehung unseres Volkes die Grundlage eines zukünftigen Aufbaues unseres gesamten Schulwesens. Da aber an eine Verwirklichung dieses Ideals gegenwärtig nicht zu denken ist, gilt es, auf Grund der Zwickauer Thesen (siehe oben S. 168) einen pädagogischen evangelischen Religionsunterricht in unserer Volksschule zur Durchführung zu bringen." Die Resolution wurde im ersten Teil einstimmig, im zweiten Teil mit 184 gegen 140 Stimmen angenommen. Ein anderer Punkt der Tagesordnung handelte über „Schulleitung und Schulaufsicht." Den angenommenen Leitsätzen entsprechend soll jede Ortsschulaufsicht selbst von weltlicher Seite aufgehoben werden und zwar auch für den Religionsunterricht, so daß auch für diesen Unterrichtsgegenstand jede Beaufsichtigung von kirchlicher Seite wegfallen soll. Ein Teil der sächsischen Lehrer, der noch auf positiv gläubigem Boden steht, hat sich jetzt im Evangelisch-Lutherischen Schulverein zusammengeschlossen, der zwar bereits 1200 Mitglieder, aber darunter nur 200 Lehrer zählt. Er findet seine Aufgabe unter anderem darin, der Jugend „eine schrift- und bekenntnisgemäße religiöse Unterweisung zu erhalten." Ein liberaler Antrag auf Verlegung des Epiphaniefestes in Sachsen auf den nächsten Sonntag wurde in der ersten und zweiten Kammer gegen die Stimme des katholischen Standesherrn

Graf Schönburg Glauchau angenommen, der im Namen sämtlicher Katholiken um Ablehnung des Deputationsbeschlusses bat. Die Vertreter der protestantischen Kirche waren in der Frage nicht einig. Die Staatsregierung aber verhält sich bis jetzt dem Antrag gegenüber ablehnend.

In Baden ist ein liberal sozialdemokratischer Kirchengemeinderats-Wahlsieg, nämlich in Bretten, der Geburtsstadt Philipp Melanchthons, am 5. Januar zu verzeichnen. Im ganzen wurden 581 Stimmen abgegeben. Davon erhielt der liberale Wahlvorschlag 378, der positive 205. Ersterer siegte mit Hilfe der Sozialdemokraten.

Eine Konferenz der Bischöflichen Ordinariate Bayerns fand am 19. Januar in München statt, welche sich informatorisch hauptsächlich mit der Frage der pädagogischen Ausbildung des Klerus beschäftigte und die Frage des Hochschulstudiums der Klosterfrauen erörterte.

Zum erstenmal in Deutschland soll ein homiletischer Kursus und zwar in der Diözese Rottenburg vom 13. bis 15. September abgehalten werden. Als Ort der Tagung ist Ravensburg ausersehen.

Köln, 10. Februar 1910. Dr. P. A. Kirsch.

Frankreich.[1]

Während man die Worte des Hl. Vaters im Sinne der Bildung einer katholischen Partei auslegte und einzelne schon daran gingen, diesen Gedanken zu verbreiten, ja sogar zu verwirklichen, erfuhren sie in anderen Kreisen eine ganz andere Auslegung. Am 20. Mai 1909 schrieb der Bischof von Fréjus-Toulon, der auch von Rom zurückkam, was der Hl. Vater wolle, sei „die Vereinigung aller aufrichtigen und ehrenhaften Leute, ohne Rücksicht auf ihre politische Neigung, auf dem bestehenden konstitutionellen Boden" zum Zweck der Zurückforderung der notwendigen religiösen Freiheiten. Piou selber, der hochangesehene Vorsitzende der „Action libérale populaire", legte auf einer Versammlung zu Lyon am 5. Juni Widerspruch ein gegen die Insinuationen der Monarchisten, die behaupteten, er sei von Rom desavouiert worden. Er erinnerte an frühere Worte Pius' X. und gab seinen Zuhörern die Versicherung, nichts sei in seinen Beziehungen verändert; auch er komme aus der ewigen Stadt und habe dort nur Zustimmung und Ermutigung gefunden. Aber trotzdem hatte sich etwas geändert, wie ich oben angedeutet habe, obschon man sich damals noch nicht genau Rechenschaft darüber gab, was sich geändert habe. Bald wurde jedoch einerseits durch die Versicherungen der Monarchisten, dann auch durch die Artikel der „Croix" und des „Univers", die Informationen bezüglich des Briefes an Oberst Keller eingezogen hatten, hinlänglich klar, daß die Action libérale populaire nicht mehr die frühere bevorzugte Stellung habe. Man setzte freilich keine andere an ihre Stelle; man empfahl auch nicht den Republikanern, Monarchisten zu werden. Aber die Politik des „ralliement à la république" war abgeschafft. Man verlangte von den Monarchisten nicht mehr, ihre Überzeugung zu opfern; sie brauchten nicht einmal ihre politischen Organisationen opfern. Dieselbe Achtung wurde allen zugebilligt, Republikanern und Monarchisten, vorausgesetzt, daß sie sich auf religiösem Gebiete unter dem Hirtenstabe der Bischöfe einigen wollten.

Aber war es deshalb nötig, eine neue Partei zu gründen? War es überhaupt möglich? Einige vereinzelte Stimmen erinnerten daran, daß die Vereinigung der Katholiken schon verwirklicht sei auf dem Gebiete des Dogmas und der Disziplin, daß sie wünschenswert sei in der sozialen Frage und der religiösen Erziehung, daß sie

[1] Schluß von Heft 1, S. 70—9.

aber unmöglich sei mit Bezug auf eine Wahlbetätigung unter der Form einer katholischen Partei. Denn vorausgesetzt, daß man sich über Formulierung der zu fordernden Rechte einigte, würden Republikaner und Royalisten immer in der Wahl der Mittel differieren, sie zum Siege zu bringen. Die einen würden darauf halten, daß man ihre loyale Stellung der Republik gegenüber nicht verdächtigen könne, die anderen würden nichts mit ihr gemein haben wollen. Noch mehr — sagte man — die Bildung einer solchen Partei würde aus zwei Gründen schädlich sein. Erstens: die Katholiken, d. i. die, welche in die bischöflichen Organisationen eintreten würden, würden numerisch nicht stark genug sein, um ihrem Kandidaten in den meisten Bezirken zum Siege zu verhelfen; ebensowenig könnten sie ihr Programm und ihre Stimmen einem „Progressisten" (gemäßigten Republikaner) anbieten, ohne ihn zu kompromittieren und die seinigen ihm zu rauben. Und zweitens: zwei Dinge gibt es, vor denen unsere Arbeiter und Bauern — ob mit Recht oder Unrecht — gleicherweise Angst haben und gegen die man immer ihre Stimmen bekommt: die Opposition gegen die republikanische Regierungsform und die Einmischung des Klerus in die Wahlen. Nun würde aber die Beteiligung der Royalisten in der katholischen politischen Partei und die notwendige Unterordnung derselben unter den Bischof mindestens den Eindruck des einen oder anderen erwecken. Endlich erinnerte man — und das war nicht das unwichtigste Argument, da es prinzipiellen Charakter hat — an die traditionelle Doktrin der Kirche, die den Laien in weltlichen Dingen die Initiative überläßt, da sie sich über die weltlichen Dinge nicht die direkte Jurisdiktionsgewalt zuerkennt, sondern nur das Recht der Aufsicht.[1]

Am 21. Oktober wurde auf einer Versammlung zu Toulouse eine „Allianee" der Katholiken der Haute-Garonne geschaffen. Der Verein wollte sich als Ehren Präsidium den Erzbischof von Toulouse geben; er stellte ein Programm auf mit dem Minimum der katholischen Forderungen, und versagte es sich, bei den nächsten Wahlen selbst Kandidaten aufzustellen; doch versprach er, die Kandidaten zu unterstützen, die von den verschiedenen Parteien aufgestellt seien, und sogar diejenigen, die sich ihre eigene Initiative sicherten, vorausgesetzt, daß sie den fixierten katholischen Forderungen beipflichteten und sie in ihr Wahlprogramm aufnähmen. Diese Forderungen wurden auf zwei beschränkt: 1. direktes Einvernehmen der Regierung mit dem Papste oder mangels dieses Einvernehmens eine neue Gesetzgebung, die der Kirche ihre volle Freiheit zusichert und vom Hl. Stuhl angenommen wird; 2. die vollständige Wiederherstellung der Unterrichtsfreiheit, einschließlich dieser doppelten Forderung: Wahrung der Neutralität in den offiziellen Schulen und Schutz sowie pekuniäre Unterstützung der freien Schulen durch den Staat.

Diese Vereinigung war der Versuch einer teilweisen und schwachen Verwirklichung einer katholischen Partei. Angenommen, ein solcher Verein bilde sich in jeder Diözese,[2] so wäre es leicht, diese Diözesanvereine durch ein Zentral-Komitee zu verbinden. Damit wäre die katholische Partei gegründet. Das war zweifellos die Hoffnung François Veuillots, des Haupt-Redakteurs des „Univers", als er beim Schlußbankett des Kongresses der „Croix", ebenfalls gegen Ende Oktober, in Herrn Keller, dem Adressaten des Briefes vom Kardinal Merry del Val, den künftigen Führer der französischen katholischen Partei begrüßte. Das Gerede ging tatsächlich so, bis jene unerwartete Beförderung eine Anzahl Teilnehmer, und auch Bischöfe, erschreckte. Diese fürchteten, sie müßten die katholischen Truppen durch eine Persönlichkeit in den Wahlkampf geführt sehen, die durch ihre Familie und Karriere so eng verbunden sei mit der Oppositions-

[1] Vgl. das Bulletin de la Semaine vom 30. Juni, 8. Sept. und 27. Oktober und die Zeitschrift Ste Cecile v. Albi (1. Aug.).

[2] Zwei Nachbardiözesen von Toulouse, Auch und Rodez, haben soeben Ähnliches unternommen.

partei. War nun die Gelegenheit gegeben, eine Reaktion ins Leben zu rufen? Jedenfalls wendete sich ein großer Teil der Bischöfe einem neuen Projekte zu, das um dieselbe Zeit das Tageslicht erblickte: Bischof Turinaz von Nancy war sein Urheber.[1]

Sagen wir es gleich: Dieser neue Plan räumt mit dem Gedanken, eine katholische Partei zu gründen, auf. Bischof Turinaz erinnerte zunächst daran, der Wunsch des Papstes sei es, daß die Katholiken sich nicht nur untereinander vereinigten d. i. die „unterwürfigen, treuen und frommen," sondern auch mit den Liberalen (im französischen Sinne) und mit den „honnêtes gens" aller Parteien d. i. mit denjenigen, die nur Katholiken sind „durch die Taufe und einige religiöse Gewohnheiten." Ferner müsse die religiöse Defensive von Laien geführt werden, da die letztgenannte Art von Katholiken nicht geneigt sei, in ihren politischen Handlungen sich den Bischöfen zu unterwerfen. Er schlug dann folgende beiden Maßnahmen vor: 1. Die Männer aller Parteien müssen sich zusammentun zur Forderung und Verteidigung der bürgerlichen und religiösen Freiheit; 2. Alle müssen über jedes persönliche und Partei-Interesse die Interessen der Religion, der Gesellschaft und Frankreichs setzen, und daher müssen sie überall solche Wahlkandidaten aufstellen, die die meiste Aussicht haben, und alle müssen ohne Zurückhaltung und Einschränkung ihren Einfluß, ihre Kräfte und Tätigkeit in den Dienst dieser Kandidaten stellen.

Obgleich man versucht hat, diese beiden Projekte als nicht unvereinbar[2] darzutun, unterscheiden sie sich in zwei wesentlichen Punkten: 1. Die Direktion ist durch die „Alliance" von Toulouse der bischöflichen Hierarchie anvertraut; die Geistlichkeit ist mehr oder minder implicite eingeladen, die Führung bei den Wahlen zu übernehmen. Dagegen gibt der Aufruf von Nancy diese „weltliche Angelegenheit" den Laien in die Hände. 2. Während der Aufruf von Nancy keine andere Forderung aufstellt als die allgemeine Freiheit des Kultus, gibt die Alliance von Toulouse ein detailliertes Programm, das offenbar die Zahl der Kandidaten und Wähler, die sich dafür interessieren werden, geringer macht.

Damit hatten wir uns auf den Boden der Wirklichkeit gestellt. Nach dem Briefe von Papst Pius X. an Bischof Turinaz zu urteilen, nach der Zahl der bischöflichen Approbationen, die dem Aufruf von Nancy zuteil wurden (55 Bischöfe), nach dem Beitritt der „Action libérale populaire", sogar der „Entente catholique" und des „Comité royaliste" — diese übrigens mit einigen sehr bezeichnenden Reserven — nach alledem zu urteilen scheint es, daß wir diesmal noch keine „katholische Partei" in Frankreich haben werden und daß die Taktik des „Appel de Nancy" die nächsten Wahlen leiten wird: darüber muß uns die Zukunft belehren.[3]

Paris. Georges Archambault.

[1] „L'Union des catholiques, des libéraux sincères et des honnêtes gens de tous les partis", Broschüre von 16 Seiten, datiert vom 16. Okt.

[2] Artikel aus dem „Aquitaine", dem Organ des Kardinals Andrieux von Bordeaux (6. Nov.).

[3] Man wird sich vielleicht wundern, daß im voraufgehenden von Sillon keine Rede war. Der Sillon hat sich damit benügt, als aufmerksamer Zuhörer bei allen Vorschlägen zugegen zu sein. Aus diesen Debatten hat er zunächst gewiß großen Vorteil gezogen. Seine Unabhängigkeit auf politischem Gebiete und selbst auf sozialem, soweit sie das Dogma nicht berühren, wird in Zukunft nur schwer bestritten werden können, da sie auch soeben den Royalisten zuerkannt worden ist. Anderseits hat er nicht die Absicht, an den nächsten Wahlkämpfen sich en masse zu beteiligen: er hält sich nicht für kampfbereit genug. Nur die Kandidatur Marc Sanguiers, seines Führers, mit seinem demokratischen Programm wird man vielleicht durchzubringen suchen. Auf religiösem Gebiete verlangt sein Programm die Garantien der Freiheit, wie sie von Papst und Bischöfen gefordert werden. Man darf also nicht glauben, wie ein anonymer Korrespondent in der „Germania" vom 26. Aug. 1909 (Nr. 194, II. Blatt) schrieb, daß man von einer „décadence" des Sillon sprechen müsse. Mag man es billigen oder

Missionswesen.

Das Vikariat Daressalam der Benediktiner in **Deutsch-Ostafrika**, welches im Aufstande 1905/06 so schwere Verluste erlitt, hatte im vergangenen Jahre kräftigen Aufschwung zu verzeichnen. Die Zahl der Hauptstationen vermehrte sich durch die Gründung von Niederlassungen in Nambiligya und Changalanga auf 12. Von den 71 Schulen wurden 28 neu errichtet, die 4241 Schüler stellen einen Zuwachs von 1850, die 5290 Christen einen solchen von 1076 dar. (Missionsblätter 1910, 53.

Der populärste Priester in **Britisch-Nordamerika** ist ein alter Missionsveteran P. Lacombe O. M. I., dessen 60jähriges Priesterjubiläum vom 7.—9. September 1909 in St. Albert gefeiert wurde. Mit Bischof Taché O. M. I., einem der Begründer des riesigen Arbeitsfeldes der Oblaten in Britisch-Nordamerika, zog Lacombe 1852 nach St. Boniface, dem Ausgangspunkte der Oblatenmission, in der er jahrzehntelang als Missionar unter den Kris, den Schwarzfüßen und den Mestizen wirkte. Er hatte großen Einfluß auf die Indianer und hielt mehr als einmal ganze Stämme von der Beteiligung an Aufständen zurück. Dabei war er lebhaft interessiert für die öffentliche Wohlfahrtspflege und verstand es, für solche Zwecke bedeutende Mittel flüssig zu machen. Man versteht darum, daß die Feier seines Jubiläums als öffentliche Angelegenheit bezeichnet wurde und allgemeinste Beteiligung fand. (Maria Immaculata 1910, 133.)

Nur selten erfährt man etwas über die noch wenig organisierte Mission unter den zahlreichen eingewanderten Chinesen in Nordamerika. Die Missioni Cattoliche 1910, 6 berichten, daß in Kanada der Sulpizianer P. Callaghan ziemliche Erfolge unter den gelben Einwanderern erzielt hat. Bislang empfingen 260 Chinesen die hl. Taufe von seiner Hand. Für ihre soziale Stellung ist das nicht zum Schaden. Die katholischen Chinesen finden Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft, von der sie früher ausgewiesen waren, und nehmen mit allen Katholiken am gemeinsamen Gottesdienst teil. Den Anstoß zu den Bemühungen P. Callaghans gab ein greiser Chinese, der den Pater auf die traurige Lage seiner unwissenden, verlassenen Landsleute hinwies.

Die letzte Generalsynode der preußischen Landeskirche beschloß, den Evangelischen Oberkirchenrat zu bitten, bei der Staatsregierung auf die Einrichtung einer ordentlichen Professur für Missionswissenschaften an der Berliner Universität hinzuwirken. In Halle besteht bereits seit Jahren eine Professur für Missionswissenschaften. Ferner richtete die Generalsynode folgenden Aufruf an alle Glieder der evangelischen Landeskirche:

tadeln, das Schweigen des Sillon ist kein Schweigen des Todes. Denn abgesehen davon, daß er daran festhält, in religiösen Dingen erst die klaren Anordnungen der kirchlichen Hierarchie abwarten zu sollen, ist er augenblicklich in Anspruch genommen durch die Umarbeitung seines Wochenblattes „l'Eveil démocratique" in eine täglich erscheinende Zeitung, die mit dem 15. Januar 1910[1] unter dem Namen „Démocratie" erscheinen soll. Nun haben die Sillonisten für diese Zeitung schon über 4000 Abonnenten, die ihr Abonnement im voraus bezahlt haben. Diese Wohlhabenheit konstatierte, freilich mit Bedauern, ihre beste Feindin, die „Action française" (Nummer vom 28. Nov.), indem sie eine Stelle aus dem Buche von Ariès zitierte und zugab: „Der Sillon ist also voll Leben und keineswegs im Sinken. Eine Auflösung durch die kirchliche Obrigkeit würde vergeblich sein; sie würde übrigens auch kaum möglich sein, da wir es hier nicht mehr mit einer religiösen Organisation zu tun haben. Zweifellos entwickelt der Sillon samt seinem Führer eine starke Energie („sont des multiplicateurs d'énergie"). Aber der wahre Gegner ist der Irrtum, der ihn belebt ... (nämlich die demokratische Theorie."

[1] Das Manuskript dieses Aufsatzes lag schon vor diesem Termine vor. D. Red.

„Die Generalsynode wendet sich an alle Glieder der Evangelischen Landeskirche mit einem dringenden Aufruf zur Mitarbeit an dem Werke der Mission. Es ist eine entscheidungsvolle Zeit im Reiche Gottes; die in früheren Zeiten in der Stille wirkende und wenig beachtete Mission ist auf dem Wege zur Weltmission. Die großen Missionsgelegenheiten und die gewaltigen Missionsaufgaben der Gegenwart erfordern großzügige und weltumspannende Arbeit. Das Suchen und Ringen der erwachenden Völker nach Wahrheit und Freiheit muß in die rechte Bahn gelenkt werden; allein das Evangelium kann zur Wahrheit und Freiheit, zur edelsten Kultur führen. Es darf doch nicht zweifelhaft werden, daß die christliche Religion zur Weltreligion berufen ist! Diesen ihren Anspruch mit aller Kraft geltend zu machen, darf sie nicht länger versäumen. Es ist Gefahr im Verzuge! Die Weltlage erheischt gebieterisch eine ganz neue, entschlossene und kraftvolle Belebung der evangelischen Missionsarbeit. Und nicht nur die Weltlage, sondern vornehmlich auch die Gewissenspflicht gegenüber unseren Kolonien! In Deutsch-Ostafrika, Kamerun und Togo die Bedrohung durch das mächtige Vordringen des Islam. Soll Deutsch Ostafrika christlich oder mohammedanisch werden? In Deutsch-Südwestafrika werden die zertrümmerten Reste der eingeborenen Völker dauernd und zwar in überlegener Zahl neben den deutschen Ansiedlern wohnen; es ist im Interesse einer gedeihlichen Entwicklung von entscheidender Bedeutung, daß sie bald christianisiert, in geordneten christlichen Gemeinden gesammelt und erzogen werden. In Samoa müssen für das schnell christianisierte Volk gesunde, dauerhafte kirchliche Ordnungen geschaffen werden, damit sich dort eine evangelische Volkskirche wachstümlich entwickele. Im Kaiserwilhelmsland und dem Bismarckarchipel gilt es, wilde Kannibalen durch die Mission in die Anfänge christlicher Kulturentfaltung zu leiten. . . . Auf denn, evangelisches Volk! Mögen alle sich zusammenschließen unter der Losung: Vorwärts zur friedlichen Welteroberung auf dem Wege der Weltmission!“

Der Aufruf ist hier nahezu ganz wiedergegeben mit Rücksicht auf die Stellung der Generalsynode und wegen der Kennzeichnung der Missionsziele im protestantischen Lager.

Wangeroog (Nordsee), 31. Januar 1910. F. Schwager S. V. D.

Dr. Karl Joseph Schulte,

Professor der Theologie in Paderborn, Mitbegründer und Mitherausgeber unserer Zeitschrift,

wurde am 30. November 1909 zum Bischofe von Paderborn erwählt, am 19. März 1910 konsekriert und am gleichen Tage als Bischof inthronisiert.

Ad multos annos!

Ein neu gefundenes Gedicht Karls des Großen.

Von Kardinal Marianus Rampolla del Tindaro, Erzpriester der Vatikanischen Basilika, Rom.

Es ging vor kurzem die Notiz durch die Presse, Kardinal Rampolla habe in der Vatikanischen Bibliothek eine Handschrift mit einem bisher unbekannten Gedichte Karls des Großen entdeckt. Se. Eminenz der Herr Kardinal Rampolla hatte die Liebenswürdigkeit, in bezug auf diesen interessanten Fund uns die folgende Mitteilung zur Verfügung zu stellen. Vorbemerkung der Schriftleitung.

Sehr geehrter Herr!

Vor einiger Zeit brachten die öffentlichen Blätter die vorzeitige Nachricht, daß ich in der Vatikanischen Bibliothek einen handschriftlichen Kodex gefunden habe, in dem ein noch nicht herausgegebenes elegisches Gedicht enthalten ist, das Karl den Großen zum Verfasser hat. Die Mitteilung entspricht freilich der Wahrheit. Aber die Veröffentlichung ist erfolgt, ohne daß ich es gewußt und gewollt habe. Wir haben es hier mit einem Literaturdenkmal zu tun, das trotz seiner Kleinheit recht wertvoll ist. König Karl verleiht darin in seinem Namen und im Namen seiner Gemahlin Hildegard seinen väterlichen Gefühlen lebhaften Ausdruck anläßlich des frühen Todes ihres gemeinsamen lieben Kindes. Das Gedicht umfaßt 44 Verse; die Form entbehrt nicht der Eleganz. Ich beabsichtige es in einem Bande Anekdota (bislang Unediertes) zu veröffentlichen, der zum Teil bereits druckfertig ist und wohl schon zur Veröffentlichung gelangt wäre, wenn mich nicht andere Arbeiten nicht-literarischen Charakters, die mich ohne Unterlaß festhalten, gegen meinen Willen behindert hätten. Um Ihrem freundlichen Ersuchen einstweilen wenigstens einigermaßen Folge zu geben, möchte ich schon jetzt hervorheben, daß die inneren und äußeren Gründe, die für Karl den Großen als Verfasser des

Gedichtes sprechen, derart sind, daß sie keinerlei Zweifel zulassen. Die Geschichte wird ferner auch daraus Nutzen ziehen, daß die Genealogie des Hauses Karls des Großen neues Licht empfängt. Zudem wird eine Lücke ausgefüllt, die der berühmte Einhard in der Vita des Königs Karl offen läßt.

Indem ich Sie bitte, diese Zeilen als einen kleinen Beweis meiner Zuneigung zu Ihnen und Ihren Mitarbeitern anzunehmen, bin ich

Ihr

im Herrn aufrichtig ergebener

M. Kardinal Rampolla.

Rom, 23. März 1910.

Archäologische Bemerkungen zu dem Münzenfund in Marianhill (Natal).

Von Dr. S. Euringer, Professor am Lyzeum zu Dillingen a. D.

In Nr. 2 des Anzeigers für die kathol. Geistlichkeit Deutschlands vom 15. Januar 1909, S. 14, und vielfach auch in der Tagespresse wurde nach dem Januar-Februar-Heft des „Anthropos",[1] der internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, über eine 1898 in Marianhill in Natal (Südafrika) bei einer Gartenanlage des dortigen Trappistenklosters aufgefundene alte, jüdische Bronzemünze referiert. Da mir die Zeitschrift „Anthropos" hier nicht zugänglich ist, muß ich mich an das Referat im „Anzeiger" halten, was für meinen Zweck auch genügt.

Die Münze wird nach der Angabe des Trappistenbruders Otto von Marianhill beschrieben: 20 mm Durchmesser, 2 mm Dicke, ursprüngliches Gewicht ca. 6 Gramm, Bronze. Die Prägung stelle auf der einen Seite einen Kelch, auf der anderen Seite einen Palmbaum (?) mit runden Früchten dar. Rechts und links vom Stamm des Baumes befinde sich ein kleiner flaschenartiger Gegenstand.

P. Th. Stratmann S. V. D. in St. Gabriel bestimmte in einer Bemerkung dazu die Münze richtig als jüdische Kupfermünze und las die in althebräischen Charakteren auf beide Seiten verteilte Legende „4. Jahr der Befreiung Sions". Er datiert die Münze in die Regierungszeit des Simon Makkabäus (143–136) und glaubt, daß durch diesen Fund „die vielumstrittene Frage nach dem Charakter und der Herkunft der südafrikanischen Ruinenstätten" in ein neues Stadium treten werde.

Diese Mitteilung des „Anzeigers" bezw. des „Anthropos" bietet mir Gelegenheit, einige archäologische Bemerkungen daran zu knüpfen.

Zunächst die Prägung. Mit allem Recht ist das Wort „Palmbaum" in der Beschreibung der Münze mit einem Fragezeichen, wohl vom Redakteur des „Anthropos", stigmatisiert. Denn das betreffende Bild stellt gar keinen Baum dar, sondern den sog. Lulab, den Feststrauß des Laubhüttenfestes und die „flaschenartigen Gegenstände" sind die Ethrogfrüchte, welche am gleichen Feste in der Hand getragen werden. Auch der Kelch auf der Vorderseite

[1] S. das Referat Jg. I (1909) S. 221 dieser Zeitschr. (Anm. d. Red.).

gehört dem Zeremoniell des Laubhüttenfestes an; es ist die Libationsschale, nicht der Mannakrug, wie man meistens annimmt.

Liest man nun im Pentateuch die einschlägigen Perikopen bezw. Gesetzesbestimmungen nach: Exodus 23, 16; Leviticus 23, 34 – 35, 39 – 43; Deuteronomium 16, 13 – 15, so wird man weder vom Lulab, noch vom Ethrog, noch von der Wasserlibation etwas entdecken; und doch waren die Umzüge mit dem Feststrauß und die „Freude des Wasserschöpfens" in der syrischen Zeit für das Laubhüttenfest derart signifikant, daß Plutarch, Symposion 4, 6 es mit der Dionysosfeier in Parallele setzte.

Eine genaue Beschreibung des Festrituals zur Zeit des zweiten und dritten Tempels, also der Zeit, welche für unsere Münze in Betracht kommt, will der Talmudtraktat Sukkâ (Laubhüttenfest) bieten. Die Angaben desselben sind streng genommen nur dann außer Zweifel, wenn sie durch Josephus und Bibel bestätigt werden, was nur im geringen Maße der Fall ist. Jedoch auch da, wo uns anderweitige Zeugnisse fehlen, enthält dieser Traktat gute Überlieferung. Jedoch darf man nicht übersehen, daß im Talmud bisweilen der Wunsch der Vater des Gedankens ist und man daher bisweilen das Zeremoniell des Tempels in manchen Punkten nach den erst später ausgeklügelten Spitzfindigkeiten und Feinheiten sich vollziehen ließ.

Nach der Vorschrift der Torâ war fünf Tage nach dem Versöhnungsfeste, acht Tage lang mit dem 15. Tischri (Oktober) beginnend, das Freudenfest der Laubhütten (Sukkoth, σκηνοπηγία) zu feiern. Es war neben Pascha und Wochenfest (Pfingsten) das dritte Wallfahrtsfest, d. h. es mußten an ihm alle Männer beim Heiligtum erscheinen. Es hatte einen doppelten Charakter: Es war ein Erntedankfest (daher auch Fest der Einsammlung: chag ha'Asif genannt) und ein Nationalfest zur Erinnerung an die nationale Wiedergeburt des Volkes, infolge der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und der Besitznahme des gelobten Landes. Um den Umschwung der Dinge möglichst auffällig zu Gemüte zu führen, mußten die Israeliten während der Festwoche in Freudenlauben wohnen, im Gegensatz zu dem Wohnen ihrer Väter in den Sklavenhütten Ägyptens und in den Nomadenzelten in der Wüste.

Die Vorschrift Lev. 23, 40 lautete: Ihr sollt am ersten Tage Früchte von Zierbäumen, Palmzweige und Äste von dichtbelaubten (oder immergrünen) Bäumen und von Bachweiden holen und sieben Tage lang vor Jahwe, eurem Gotte, fröhlich sein . . . ihr sollt sieben Tage in Hütten (Sukkoth) wohnen; alle Landeseingeborenen in Israel sollen in Hütten wohnen, damit eure (späteren) Geschlechter erfahren, daß ich die Israeliten habe in Hütten wohnen lassen, als ich sie aus Ägypten hinwegführte, ich, Jahwe, euer Gott."

Hier ist allerdings nicht ganz deutlich, was mit den Früchten und Zweigen geschehen soll, aber der Zusammenhang zeigt, daß sie zum Bau und Schmuck der Hütten verwendet werden sollen.

So lesen wir auch Nehem. 8, 14: „Da fanden sie (Ezra, die Priester, Leviten und Familienhäupter) geschrieben im Gesetze, das Jahwe durch Moses anbefohlen hatte, daß die Israeliten während des Festes im siebten Monat in Laubhütten wohnen sollten und daß sie in allen ihren Städten und zu Jerusalem folgenden Befehl ausrufen und verkündigen lassen sollten: „Geht hinaus aufs Gebirge und holt euch Zweige vom Olivenbaum und Zweige vom Oleaster, und Zweige von der Myrte und Zweige von Palmen und Zweige von laubreichen (immergrünen?) Bäumen, um nach der Vorschrift

Laubhütten zu fertigen. Das Volk ging hinaus, holte die Zweige und machte sich Laubhütten, ein jeder auf seinem Dach und in ihren Höfen und in den Höfen des Tempels Gottes und auf dem freien Platz am Wassertor[1] und auf dem freien Platz am Ephraimtor.[2] Und die ganze Gemeinde, so viele ihrer aus der Gefangenschaft heimgekehrt waren, machte Laubhütten und wohnte in Laubhütten. Denn die Israeliten hatten seit der Zeit Josuas, des Sohnes Nuns, bis auf eben jenen Tag nicht also[3] getan, und so herrschte eine sehr große Freude."

In dieser Weise haben auch die Sadduzäer diese Gesetzesvorschrift verstanden, jedoch die Pharisäer verlangten, daß diese Gewächse auch in der Hand getragen würden.

Josephus, Antiquitates III, 10, 4 schreibt: „Moses habe befohlen: Wenn sie in ihr Vaterland kämen, so sollten sie zusammenkommen in der Stadt, die des Tempels wegen als die Hauptstadt zu betrachten sei, sollten acht Tage hindurch feiern, Brand- und Dankopfer darbringen, Zweige von Myrten und Weiden mit einem Palmblatt zu einem Strauße (εἰρεσιώνη) winden und nebst einem persischen Apfel in den Händen tragen."

Das von Josephus zur Bezeichnung des Feststraußes gewählte Wort (εἰρεσιώνη) stammt aus dem Zeremoniell der griechischen Pyanepsia, welche im Oktober als Erntefest gefeiert wurden, wobei Knaben einen mit Wolle (ἔριον) umwundenen, mit allerlei Früchten behangenen Ölzweig oder Strauß von Ölzweigen, also eine Art Miniaturchristbaum umhertrugen und vor dem Tempel des Apollo und vor den eigenen Häusern aufhingen. Dabei wurde ein Lied, ebenfalls εἰρεσιώνη genannt, gesungen.

Auch II. Makk. 10, 6 berichtet, daß die Wiedereinweihung des Tempels am 25. Kislew (Dezember) wie ein Laubhüttenfest gefeiert wurde. „Und voller Freude hielten sie eine achttägige Feier nach Art des Laubhüttenfestes, dessen eingedenk, daß sie noch vor kurzem während des Laubhüttenfestes auf den Bergen und in den Höhlen gleich wilden Tieren ihr Leben gefristet hatten. Darum trugen sie Thyrsusstäbe und schöne Reiser, auch Palmzweige, und stimmten dem zu Ehren Loblieder an, der die Reinigung des ihm geheiligten Ortes hatte gelingen lassen."

Später werden als vorgeschriebene Zweige bezw. Früchte genannt (Midrasch Wajjikra rabba sect. 30 Ende): Ethrog, Lulab, Hadas, Araba. Araba ist die Bachweide, Hadas die Myrte,[4] Lulab das Palmblatt. Da in dem Feststrauß das Palmblatt am meisten auffiel, so wird Lulab der Terminus für den ganzen Feststrauß. Dagegen ist der Ethrog noch nicht genau botanisch bestimmt. Man weiß, daß derselbe eine Citrusart ist, jedoch nicht, welche Species und Varietät. Es handelt sich um Orange, Zitrone oder Limone.

Levy, neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch I. 186 leitet Ethrog vom persischen turundsch = arabisch utrudschdsch bezw. utrugg ab. Er führt hiefür die interessante Talmudstelle Kidduschim fol. 70[a] an, wo Rabbi Nachman seinen Kollegen R. Jehuda auffordert, einen Ethrunga zu

[1] Im Süden bei der Siloequelle.
[2] Nordseite Jerusalems.
[3] Der Nachdruck liegt auf also, nicht auf der Negation.
[4] Esther hieß mit ihrem Mädchennamen Hadassa = Myrte. Edessa ist die „Myrtenstadt".

essen, dafür aber also angefahren wird: „Wer Ethrunga sagt, ist affektiert; man sagt entweder wie die Gelehrten: Ethrog, oder wie das Volk: Ethroga." Danach war die erste Aussprache persizierend, die zweite hebraisch (damals bereits nur mehr Gelehrtensprache), die dritte aramäisch (Umgangssprache). Levy übersetzt daher nach dem Persischen Orange, bemerkt aber, daß Ethrog besonders „den zum Feststrauß verwendeten Paradies- oder Adamsapfel" bezeichne.

Was unter Adamsapfel zu verstehen ist, finden wir bei Schegg, Archäologie I, 216 geschildert: „Welche von den drei, durch Kultur besonders wichtigen Arten: Orange (citrus aurantium), Zitrone (c. medica) oder Limone (c. limonum) mit dem Worte ethrog gemeint sei, lassen die Alten unbestimmt. Gegenwärtig gebrauchen die deutschen Israeliten als Ethrog nur den Paradiesses- oder Adamsapfel (pomum Adami, eine Abart der Zitrone, eirund oder birnförmig mit bißähnlichen Narben oder Wülsten in der goldgelben Schale), den sie aus Korfu, Sizilien oder Italien[1] beziehen, begleitet mit einem Zertifikate des zunächst wohnenden Oberrabbiners, daß die Früchte nicht durch Pfropfung verschiedener Arten erzielt worden seien. Da man nur ganz reife und makellose Exemplare versenden darf, werden für einen Apfel zeitweise exorbitante Preise gezahlt."

Adams- oder Paradiesapfel heißt der Ethrog, weil er nach rabbinischer Deutungskunst als die verbotene Frucht im Paradiese anzusehen ist. Denn Midrasch Bereschith rabba sect. 16. 16[a] verweist auf Gen. 3, 6: vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, versteht aber ʿēṣ, das, wie lignum im Vulgatalatein, sowohl Holz als auch Baum bedeuten kann, im ersteren Sinne und fragt: „Welches ist der Baum, dessen Holz ebenso eßbar ist wie seine Frucht?" Antwort: „Nur der Ethrog." Ergo war der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ein Ethrog. Ob aber das Holz einer Citrusart eßbar ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

Die Form der Ethrogim auf den Münzen stimmt mit jener der Zitronen und Limonen sehr gut überein, nicht aber mit der Form von Orangen. Denn letztere können nicht mit flaschenartigen Gegenständen verwechselt werden, wohl aber die ersteren.

Daß gerade diese vier Gewächse ausgewählt wurden, obwohl die Vorschriften in der Bibel teilweise einen größeren Spielraum lassen, erklärt Schegg, Archäologie S. 214: „Diese vier Gewächse, sagen neben anderen mystischen Deutungen dieselben Rabbinen, seien als Symbole der Freude gewählt worden, weil sie immergrünend überall im Lande gefunden wurden. Wahrhaftig die Bewohner eines Landes, in welchem sich Palme, Myrte und Weide gleichsam als Repräsentanten dreier Klimate die Hand reichen, haben Ursache sich zu freuen und Gewächse, die sonst Hunderte von Meilen auseinanderliegen, dankbar in einen Freudenkranz zu winden."

Damit dürfte allerdings diese Frage nur zum Teil beantwortet sein. Es wird dabei auch eine Symbolik mitgewirkt haben, die uns nicht mehr bekannt ist. Das Nächstliegende ist, daß man sie für die in der betreffenden Jahreszeit hervorragendsten Repräsentanten des Pflanzenreiches hielt und daher als Symbole der Freude und des Triumphes verwandte. Der Ethrog, der aus Persien importierte Luxusbaum, konnte die Zierpflanzen gut repräsentieren.

[1] bes. auch aus Marokko.

Wie der Numismatiker von Marianhill richtig beobachtet hat, trägt der Lulab auf der Münze eine Anzahl rundlicher Früchte, die aber wegen dieser runden Form keine Ethrogim sein können. Man hat daher an andere Gaben des Herbstes zu denken, wie ja auch an der εἰρεσιώνη solche angebracht waren. Man denkt am besten an den in der Bibel (Hoheslied 2, 3. 5; 7. 9, Sprüche 25, 11) wiederholt gepriesenen Apfel.

Auf der anderen Seite der Münze erblickt man einen Kelch, besser Mischkrug, welcher ebenfalls dem Ritus des Laubhüttenfestes angehört. Er stellt nämlich das Gefäß dar, aus welchem die Wasserlibation in der Laubhüttenfestwoche gespendet wurde. Diese Zeremonie wird weder in den proto- noch in den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes erwähnt und ihr Ursprung ist in Dunkel gehüllt. Nichtsdestoweniger bildete sie für die Israeliten den Glanzpunkt des Festes.

War das Morgenopfer auf dem Altar aufgeschichtet, dann zog eine festliche Menge zum Brunnen Siloa hinab, aus dem ein Priester mittelst eines goldenen Kruges 3 Log = 1 ½ Liter Wasser schöpfte, um es dem Zelebrans zu überbringen. Hatte der zurückkehrende Festzug das Wassertor erreicht, so ertönten die Trompeten und unter Jubel ging es zum Altar, wo der Offiziator den Krug in Empfang nahm mit den Worten des Propheten Is. 12, 3: „Ihr werdet mit Frohlocken Wasser schöpfen aus den Brunnen des Heils." Dann mischte er in einer Schale oder einem Mischkrug das Siloawasser mit Trankopferwein und goß dann mit weit vorgestrecktem Arm langsam und feierlich die Mischung in silberne Behälter, welche durch Röhren und einen Kanal mit dem Zedrontale in Verbindung standen, also die Libation dorthin leiteten. Während der Libation entsprachen die Leviten der Aufforderung des Propheten Is. 12, 3–6 und priesen Jahwe durch den Gesang des Hallel.

Das Hallel besteht aus den Psalmen: 112.[1] Laudate pueri Dominum, 113. In exitu Israel, 114. Dilexi quoniam exaudiet, 115. Credidi, 116. Laudate Dominum omnes gentes, 117. Confitemini Domino, quoniam bonus. Sie sind jedem Brevierbeter aus der Vesper (Dilexi aus der Totenvesper) bezw. aus der Prim (Confitemini) bekannt; aber daß sich in ihnen der höchste Dank und der hellste Jubel Israels konzentrierte, daß sie der Hymnus waren, den der Herr beim Abendmahle sprach, wird bei ihrer Rezitation ex humana fragilitate meist übersehen. Der letztgenannte Psalm 117. Confitemini ist nach vielfach geteilter Vermutung für die Einweihung des zweiten Tempels gedichtet worden. Er ist der Friedenspsalm par excellence und der Höhepunkt des Hallel und damit des Laubhüttenfestes. Die condensa in Vers 27, welche bis zu den Hörnern des Altars reichen sollen, sind der Lulab oder, wie schon Luther übersetzt hat, der „Meigen". Dieser Vers bekommt dadurch ein hübsches Kolorit. Constituite diem solemnem in condensis (quae sint), usque ad cornu altaris: „Begeht das Fest oder ein Fest mit Majen, welche bis zum Altarhorn reichen." Das hebräische läßt sich noch hübscher geben: „Schlinget den Reigen (den Umzug) mit Laubzweigen in den Händen, welche bis an die Altarhörner reichen." Beachtenswert sind die vielen Refrains.

Wenn nun der Hallelgesang bis zu diesem Psalm Confitemini gekommen war, dann schüttelte und schwenkte man den Lulab gegen den Altar. Ebenso

[1] In der hebr. Bibel weicht die Zählung und Abteilung dieser Psalmen (113–118) ab.

beim 25. Vers (Hosannavers) und nochmals am Schluß des Hallel (117, 29). Hierauf wurden unter Psalmengesang die vorgeschriebenen zahlreichen Opfer dargebracht. Dann folgte der feierliche Umgang um den mit Bachweidenzweigen umsteckten Altar und zwar die ersten sechs Tage je einmal, am siebten Tage jedoch siebenmal zur Erinnerung an die wunderbare Eroberung der ersten kanaanitischen Stadt Jericho (Josua 6). Die Teilnehmer trugen in der Linken den Ethrog, in der Rechten den Lulab, und am Altare angelangt, neigte jeder seinen Strauß gegen das Horn mit dem Psalmenworte 117, 25 V (118, 25 M): „Ach, Herr, schaffe Rettung (hoschianna), ach, Herr, gib Erfolg!" (O Domine salvum me fac, o Domine bene prosperare!) Von diesem Vers erhielten die Lulabzweige den Namen Hoschanôth und der siebte Festtag die Bezeichnung Hoschana rabba = das große Hosanna. Die Bedeutung des Wortes Hosanna verblaßte immer mehr, der Hilferuf wurde zum Freudenruf, zum Ausdruck freudiger Huldigung, wie das ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ (Mt. 21, 9) durch seine Konstruktion zeigt. Beachtenswert ist, daß ὡσαννά und Iesus demselben Wortstamme: jascha = retten, helfen, angehören. Mit den Worten „Schönheit sei dir, Altar!" zog man sich zurück und die Morgenfeier war zu Ende.

Der Abend brachte den Höhepunkt des Jubels: „die Freude des Wasserschöpfens", von der man sagte: „Wer nie die Freude des Wasserschöpfens sah, der hat noch niemals eine Freude gesehen!" Im Vorhof der Frauen waren vier goldene mehrarmige Kandelaber aufgestellt, welche so hoch (50 Ellen = ca. 25 Meter) waren, daß sie die Tempelmauern überragten und daher weithin sichtbar waren. Bei Anbruch der Dunkelheit wurden ihre Lampen von vier dazu bestimmten Priestern angezündet, während sich die Sänger auf den Stufen zum Vorhof Israels, die Männer im Vorhof, die Frauen in den Galerien versammelten. Ein Zeichen mit der Tempelflöte — und der Gesang begann. Wer immer eine hervorragende Stellung bekleidete, nahm eine brennende Fackel in die Hand und führte psalmensingend nach dem Beispiel Davids einen religiösen Tanz auf. Beleuchtung, Musik, Tanz, Trompetenschall, Jubel, alles wirkte zusammen, die Begeisterung ins Ungemessene zu steigern. Erst spät, wenn ein dreimaliges Trompetensignal das Schließen der Tempeltüren anzeigte, verließ man den Vorhof, um in den Laubhütten der Nachtruhe zu pflegen. Dieser Jubel bezog sich speziell auf die Freude über das Schöpfen und Libieren des Wassers.

Während die Wasserlibation an jedem der sieben Tage, ebenso wie der Umzug um den Altar, stattfand, ist es fraglich, ob das gleiche mit der Illumination der Fall war. Nach der gewöhnlichen Anschauung beschränkte sie sich auf den ersten Abend.

Auf die Zeremonie des Wasserschöpfens spielte der Herr bei Joh. 7, 37 ff. an, wo es heißt: „Am letzten Tage des Festes aber, am Haupttage, trat Jesus auf und rief laut, indem er sprach: „Wenn jemand dürstet, so komme er zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, aus dessen Innern werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen." Wie der Evangelist weiter ausführt, verstand der Herr darunter die Gnaden des Hl. Geistes.

Es wird auch kein Zufall sein, sondern weise Benützung der Stimmung seiner Zuhörer, wenn der Herr am Tage darauf gerade im Vorhof der Frauen oder, wie es im Evangelium heißt (Joh. 8, 20), beim Gotteskasten, die schönen Worte sprach: „Ich bin das Licht, wer mir nachfolgt, wandelt nicht

in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben" (Joh. 8, 12). Denn im Frauenhof standen ja die vier Leuchter der Illumination, an der sich die Festbesucher vor wenigen Tagen so sehr erfreut hatten. Aus allem ersieht man, daß das Laubhüttenfest, das Fest der Juden par excellence war, daher schlechthin „das Fest" genannt werden konnte.

Einmal wurde den Juden die „Freude des Wasserschöpfens" bitter vergällt. Es geschah, als der Enkel des Makkabäers Simon, Alexander Jannaeus, Fürst und Hoherpriester war (103 – 76). Als er nämlich am Laubhüttenfeste als Hoherpriester die Wasserlibation spenden sollte, goß er sie, ob absichtlich oder versehentlich, auf die Erde. Da brach der lang verhaltene Grimm des Volkes gegen den „Sadduzäer", wie ihn der Talmud Sukkâ 48 b nennt, los. Man benützte die Ethrogs des Feststraußes als Wurfgeschosse und bombardierte damit den verhaßten Hohenpriester am Altar. Die Folge war, daß Alexander seine Soldtruppen auf die Juden hetzte und 6000 Juden niedergemetzelt wurden am Tage der „Freude des Wasserschöpfens" (Josephus Ant. XIII. 13. 5. Bell. I. 4. 3. Sukkâ 48 b).

Über den Ursprung und die Bedeutung der Wasserlibation ist man im unklaren. I. Sam. 7, 6 gilt noch das Schöpfen und Ausschütten von Wasser als Zeichen reumütiger Verdemütigung vor Gott, also als ein Zeichen der Trauer. Die Rabbinen verweisen auf Jes. 12, 3, welche Worte ja der libierende Priester rezitiert. Diese erhalten ihre Erklärung und damit auch die Zeremonie m. E. am ehesten, wenn man die Wasserquelle des Heiles als die wunderbare Tempelquelle der messianischen Zeit ansieht. Schon Joel 3, 18 weiß von ihr: et fons de domo Domini egredietur et irrigabit torrentem spinarum (Akazientat, Schittimtal = Cedrontal, Wortspiel mit Sodomtal). Ferner Zacharias 14, 8 ff.: „An jenem Tage werden sich von Jerusalem aus lebendige Wasser ergießen: Die eine Hälfte in das östliche Meer (Totes Meer), die andere in das westliche Meer; Sommer und Winter wird das so sein. Jahwe wird dann über das ganze Land König sein." Am Schlusse des Kapitels ist vom Laubhüttenfest die Rede und wird Trockenheit als Strafe für die Unterlassung desselben angedroht. Daher wird auch, wie manche behaupten, die Libation als Bitte um Regen angesehen worden sein, aber dies genügt nicht, um den außerordentlichen Jubel zu rechtfertigen.

Am bezeichnendsten ist die klassische Stelle bei Ezechiel 47, 1 ff., deren Inhalt im Vidi aquam egredientem de templo a latere dextero (Südseite) ꝛc. auf den kürzesten Ausdruck gebracht ist. Nach dieser Stelle entspringt in der messianischen Zeit unter der Schwelle des Heiligtums eine wunderbare Quelle, fließt dann unterhalb der südlichen Wand des Tempels, südlich vom Altar weiter, um schließlich das Tote Meer zu beleben. Wo das Wasser hinkommt, entsteht neues Leben und wunderbare Fruchtbarkeit, ein Bild der messianischen Segnungen.

Die Libation, welche zwischen Altar und Tempelschwelle, durch die erwähnten Röhren und Kanal dem Cedrontale, das in das Tote Meer mündet, zugeführt wurde, soll also wohl die Tempelquelle antizipieren, ist also eine symbolische Bitte, die messianischen Segnungen möchten sobald als möglich eintreffen. Daher der Jubel; das Volk sah in dem abfließenden Wasser die wunderbare Quelle und freute sich der erhofften Segnungen im voraus.

Kehren wir zur Münze zurück.

Der Mischkrug und der Feststrauß sinnbilden also die höchste Freude

des jüdischen Volkes und weisen zugleich auf jenes Fest hin, das zum Danke für die Befreiung von der Sklaverei Ägyptens und für die Besitzergreifung des Hl. Landes, also zum Danke für die nationale Wiedergeburt Israels gefeiert wurde. Daher war diese Prägung glücklich gewählt, da ja diese Münzen nicht bloß praktischen Zwecken dienen sollten, sondern auch die Erlösung Sions verherrlichen sollten. Daher trägt die Vorderseite über dem Kelch die Legende: „Der Erlösung Sions (geweiht)" = Lig'ullath Sion; auf der Rückseite steht das Datum: Schenath arba' = 4. Jahr. Die Schrift ist die alte sog. phönizische, welche zur Zeit Christi sicher der aramäischen (Quadratschrift) gewichen war; denn nach Mt. 5, 18 (Donec transeat coelum et terra, iota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant) war damals das Jod der kleinste Buchstabe, was für die aramäische Quadratschrift nicht, wohl aber für die althebräische Schrift zutrifft.

Früher galten das Zeugnis des Talmud Tr. Sanhedrin 21b und die Traditionen bei Origenes zu Psalm 2, 2 (ed. Lommatzsch XI, 396), Hieronymus: Prologus galeatus; Epiphanius de XII. gemmis nro. 63, als zuverlässig oder doch beachtenswert, wonach der scriba velox in lege Moysi, Esdras oder Ezra (I. Esdr. 7, 6) im 5. Jahrhundert v. Chr. die althebräische Schrift durch die sog. assyrische (jetzt aramäische genannte) Schrift ersetzt habe. Jedoch das Studium der Inschriften ergab, daß die aramäische Schrift, welche die Juden in der Diaspora bezw. im Exil kennen gelernt hatten bezw. kennen lernten, allmählich den alten Duktus modifizierte. Die älteste bekannte Inschrift, welche in Palästina den quadratischen Duktus aufweist, die von Araq el Emir bei es Salt im Ostjordanland kann nicht vor 183 vor Chr. entstanden sein, da sie einen Bau ziert, den Hyrkanus, ein Vetter des Hohenpriesters Onias II. herstellen ließ (Josephus, Antiq. XII. 4, 11). Die Quadratschrift, so wie wir sie jetzt haben, hat ihre definitive Form erst im 7. oder 8. Jahrhundert nach Chr. erhalten.

Der Schriftcharakter der Münze kann in unserem Falle für ihre Datierung aus folgendem Grunde nicht maßgebend sein: Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, 1898 I. 184 schreibt: „Die Neubegründer des jüdischen Reiches und der jüdischen Hierarchie vermieden es, auf den Denkmalen der errungenen Unabhängigkeit, den Münzen, die Spuren der früheren fremden Herrschaft und des fremden Einflusses sehen zu lassen und an das alte Hebräertum anknüpfend, gaben sie ihren Münzen althebräische Legenden. Ihrem Beispiele folgten dann auch die Häupter der Erhebungen gegen die Römer." Danach sind die Legenden (wie auch P. Stratmann hervorhebt) absichtlich archaistisch gehalten und können daher durch den Schriftcharakter nicht datiert werden.

Die Erlösung Sions, von welcher die Legende der Münze spricht, kann eine dreifache sein.

1. I. Makk. 13, 41 heißt es: „So wurde im Jahre 170 (der Seleuciden = 143 142 ante Chr. n.) das Joch der Heiden von Israel genommen und das Volk Israel fing an, in den Urkunden und Verträgen zu schreiben: „Im ersten Jahre Simons, des großen Hohenpriesters und Feldherrn und Anführers der Juden." Vgl. I. Makk. 14, 27. König Demetrius II. von Syrien hatte Simon Makkabäus für Israel volle Steuerfreiheit für die Zukunft und Nachlaß der Rückstände gewährt und somit Judäa die politische Selbständigkeit gegeben. Das Joch der Syrer war zerbrochen. Mit der

nationalen Autonomie war aber auch das Münzrecht verbunden. Das vierte Jahr Simons wäre das 173. der Seleuciden = 140 139 v. Chr.

2. Im Jahre 66 n. Chr. begann der große Aufstand der Juden gegen die Römer mit der Eroberung Jerusalems und der Vernichtung der römischen Besatzung. Derselbe dauerte auch nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70) teilweise fort und konnte erst 73 völlig niedergeschlagen werden. — Ist dieser Aufstand gemeint, dann wäre die Münze auf das Jahr 69 70 zu datieren.

3. Unter Hadrian, der die Beschneidung verbot und Jerusalem als Aelia Capitolina zu einer heidnischen Stadt machen wollte, erhob sich das Judentum mit einer Begeisterung und Todesverachtung, welche an die Makkabäerzeit und an das bellum Iudaicum unter Vespasian erinnerte, wenn nicht sie übertraf. Das Haupt der Bewegung war der Pseudo-Messias Simon Bar Kosiba, von seinen Anhängern Bar Kochba = Sternensohn, von seinen Gegnern Koseb oder Bar Koseba = Lügner oder Lügensohn genannt. Der jerusalemische Talmud Taanith IV. fol. 68 d erzählt über ihn: „Rabbi Simon ben Jochai überlieferte: R. Akiba, mein Lehrer, erklärte die Stelle (Numeri 24, 17): „Es geht ein Stern (Kochab) aus Jakob hervor" in dieser Weise: „Es geht ‚Kosiba' aus Jakob hervor." Als R. Akiba den Barkosiba erblickte, sagte er: „Das ist der König Messias." Da sagte R. Jochanan ben Torta zu ihm: „Akiba, Gras wird aus deinen Backen gewachsen sein und der Sohn Davids wird noch immer nicht gekommen sein."

Dieser Aufstand begann 132 und endete am 9. Ab (August) 135 mit dem Falle der Festung Bether (heute Bittir, Station der Bahn Jaffa-Jerusalem) und dem Tode des Barkochba. Vom Kriege selbst sind uns wenige sichere Nachrichten überliefert. Die Legende weiß von 10 Rabbinen, darunter Akiba, welche den Märtyrertod für ihre Überzeugung erlitten. Daß Jerusalem von Barkochba erobert wurde, wird vermutet z. B. von Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I. 686. Er ließ Münzen prägen, wobei öfters der jüdische Stempel alten römischen Kaisermünzen, vornehmlich Trajans, aufgedrückt wurde. Da dieser Aufstand $3^1/_2$ Jahre dauerte, so könnte er, streng genommen, in Betracht kommen und die Münze würde 135 n. Chr. geprägt worden sein.

Die meisten (älteren) Numismatiker versetzen die Kupfermünzen mit der Legende: „4. Jahr der Erlösung Sions" in die Seleuciden- d. i. die Makkabäerzeit, also in das Jahr 140 139 v. Chr., z. B. Saulcy, Cavedoni, Levy, Madden (1864); letzterer ist 1881 etwas unsicher geworden; Garucci setzt sie in die vespasianische Zeit, also in das Jahr 69 n. Chr.; Schürer scheint dieser Datierung geneigt zu sein, Merzbacher verwirft die Datierung in die Makkabäerzeit, wagt aber keine nähere Bestimmung, Beurlier (Dictionnaire de la Bible IV. Band 1250) hält sie für Belagerungsmünzen aus dem Jahre 69 70 n. Chr. mit Zwangskurs. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1901 I. Beilage 4: Die jüdischen Sekel- und Aufstandsmünzen, S. 772.

Die Entscheidung ist hier schwer zu treffen, jedenfalls behauptet P. Stratmann zuviel, wenn er meint, daß man derartige Münzen allgemein in die Zeit des Simon Makkabäus setzt.

In betreff der Tragweite dieses Münzenfundes gilt einstweilen das Sprichwort: Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer. Man wird also

weitere Funde abzuwarten haben, ehe man weitergehende Schlüsse wagen darf. Die Tiefe, in welcher die Münze gefunden wurde (0,50 – 0,50 Meter), läßt auf kein hohes Alter schließen, wenigstens nicht unter gewöhnlichen Umständen.

Einige Gedanken zu Act. 24, 24 f. und 8, 9 ff.

Von Oberlehrer K. Pieper, Hamm i. W.

Die Apostelgeschichte berichtet uns (24, 24 f.), daß Paulus während seiner Gefangenschaft in Cäsarea vor dem Prokurator Felix und seiner Gemahlin Drusilla gepredigt habe:

v. 24. *Μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς παραγενόμενος ὁ Φῆλιξ σὺν Δρουσίλλῃ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ οὔσῃ Ἰουδαίᾳ μετεπέμψατο τὸν Παῦλον, καὶ ἤκουσεν αὐτοῦ περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως.* v. 25. *διαλεγομένου δὲ αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος, ἔμφοβος γενόμενος ὁ Φῆλιξ ἀπεκρίθη· τὸ νῦν ἔχον πορεύου, καιρὸν δὲ μεταλαβὼν μετακαλέσομαί σε.*

„Einige Tage nachher (sc. nach dem ersten Verhör Pauli in Cäsarea) kam Felix mit seiner Gemahlin Drusilla, die eine Jüdin war, (sc. ins Gefängnis) und beschied den Paulus und hörte ihn an über den Glauben an Christus Jesus. Als dieser aber von der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und dem künftigen Gerichte sprach, geriet Felix in Furcht und erwiderte: für jetzt magst du gehen; zu gelegener Zeit aber werde ich dich wieder zu mir rufen lassen."

Dem geilen Sünder Felix mag freilich die Predigt des Apostels von der Gerechtigkeit, der Enthaltsamkeit und dem künftigen Gerichte in die Glieder gefahren sein; denn seine Ehe mit Drusilla war nur durch Verleitung der letzteren zur Untreue gegen ihren ersten Mann zustande gekommen. Drusilla, die Tochter des Königs Agrippa I. und der Cyprus, Schwester Agrippas II., war vor ihrer Vermählung mit dem Prokurator Felix mit Azizus, dem König von Emesa, der sich hatte beschneiden lassen (Flav. Ios. Antiq. XX 7, 2)[1], verheiratet. Bald nach ihrer Trauung mit diesem sah sie Felix und begehrte sie zum Weibe. Als Vermittler, sozusagen als postillon d'amour bei diesem unsauberen Geschäfte, bediente er sich nach dem Berichte des Flavius Josephus eines jüdischen Zauberers aus Cypern. Wir lesen darüber in:

Antiq. XX 7, 2: *καὶ Σίμωνα ὀνόματι, τῶν ἑαυτοῦ φίλον, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων* (sc. Felix) *πρὸς αὐτὴν* (sc. Drusilla) *ἔπεισε τὸν ἄνδρα καταλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος μὴ ἐπερησθεῖσαν αὐτόν.*[2]

„Und (Felix) schickte einen Juden, Cyprer von Geburt, der vorgab, Zauberer zu sein, namens Simon, einen seiner Vertrauten, zu ihr und überredete sie, ihren Mann zu verlassen und ihn zu heiraten; und da er versprach, sie glücklich zu machen, verachtete sie ihn nicht."

[1] Bd. 4 S. 291 in der Ausgabe von S. A. Naber, Leipzig 1893.
[2] ebenda.

Diesen Zauberer Simon hat man vielfach mit dem Magier Simon, der in der Apostelgeschichte c. 8, 9–25 zunächst als Verführer Samarias, dann als Schüler des Evangelisten Philippus, schließlich als Gegner des Petrus erwähnt wird, und über den uns die ältesten Väter und Schriftsteller der Kirche (Justinus, Irenäus, Hippolytus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes u. a.) einige Nachrichten aufbewahrt haben, identifizieren wollen. „Es ist doch auffällig," sagt H. Waitz,[1] der auch dieser Ansicht zuneigt, „daß in derselben Zeit und in derselben Gegend zwei Magier gelebt haben sollen, welche beide eine große Rolle spielten und Simon hießen, und es ist sehr wohl möglich, daß beide ein und dieselbe Persönlichkeit sind." Vor ihm haben dieselbe Meinung zum Ausdruck gebracht St. le Moyne,[2] Th. Ittig,[3] S. Basnage,[4] Tillemont,[5] Travasa,[6] J. Chr. Wolf,[7] Neander,[8] A. Simson,[9] Schliemann,[10] Hilgenfeld[11] u. a. Bei dieser Annahme entsteht dann die weitere Frage, wer von den beiden Magiern der historische sei, mit anderen Worten, welcher Nachricht mehr Glaubwürdigkeit beizumessen sei, der der Apostelgeschichte und der ältesten Tradition, vor allem Justins, der seinen Magier einen Samaritaner nennt, oder der des Josephus, dessen Magier aus Cypern stammt. Die Antwort darauf ist natürlich verschieden ausgefallen. Waitz, früher Tillemont, Travasa, Simson erklären sich für die erstgenannte Annahme, da Justin selbst Samaritaner sei, die anderen für Josephus, da er Zeitgenosse des Berichteten sei. Unseres Erachtens nach hat man die Identität beider zu Unrecht behauptet. Denn zunächst ist es nicht vollständig zweifelsfrei, ob der Magier des Josephus wirklich Simon geheißen hat, wie allerdings gewöhnlich angenommen wird. Niese hat nämlich in seiner Ausgabe der Werke des Josephus einer Handschrift den Vorzug gegeben, die Antiq. XX 7, 2 statt *Σίμωνα Ἄτομον* hat. Danach hätte der Magier Atomus geheißen. C. Clemen[12] irrt, wenn er behauptet, daß zuerst Harris[13] auf diese Tatsache hingewiesen habe. Vor Harris hatte schon M. Krenkel[14] und J. Knabenbauer[15] darauf aufmerksam gemacht. Was nun den Namen selbst betrifft, so ist derselbe nach unserer Meinung sehr unwahrscheinlich. Denn Atomus bedeutet: der Unbeschnittene. Das ist doch wohl für einen Juden ein unmöglicher Name. Sodann wäre dieser Name auch ein Unikum. Krenkel[16] bemerkt mit Berufung auf Papes „Wörterbuch der griechischen Eigennamen", daß dieser ungewöhn-

[1] „Simon Magus in der altchristlichen Literatur" in Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1904. S. 128.
[2] Varia Sacra T. I. p. 72.
[3] de haeresiarchibus aevi apostolici p. 27.
[4] de rebus sacr. et eccl. exerc. historico-criticae p. 104 sq.
[5] Mémoires pour servir à l'histoire eccl. T. II. p. 481.
[6] Istoria critica delle vite degli eresiarchi del primo secolo. T. I. p. 1 sq.
[7] Curae philol. et crit. in IV evang. et Act. Apost. p. 1125.
[8] Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Bd. 1. S. 80 Anm.
[9] Leben und Lehre Simons des Magiers, S. 19.
[10] Die Clementinen nebst verw. Schriften, S. 110.
[11] Die clementinischen Rekognitionen und Homilien, S. 318 f.
[12] Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen, Gießen 1905, S. 14.
[13] In Acurious Bezan reading vindicated. Expositor, March 1902, S. 189–95.
[14] Josephus und Lukas, Leipzig 1894, S. 179 Anm. 1.
[15] Commentarius in Actus apostolorum, Parisiis 1899, p. 148.
[16] s. o.

liche Name anderweitig nirgends belegt sei. Diese Gründe mögen es wohl veranlaßt haben, daß der Lesart Nieses im allgemeinen wenig Beachtung geschenkt worden ist. Wenn Harris[1] Ἀτόμου als Korruption faßt und meint, daß ursprünglich bei Josephus Ἑτοίμου zu lesen gewesen sei, und dann Ἑτοίμου identisch setzt mit Ἑτοιμᾶς, wie der sog. β-Text der Apostelgeschichte c. 13, 8 statt Ἐλύμας liest, so ist das nichts als Vermutung. Ἑτοιμᾶς selbst ist doch wohl korrumpiert aus Ἐλύμας; denn daß der β-Text besser und ursprünglicher sei als der sog. α-Text, ist wenig wahrscheinlich. Sollte gleichwohl Nieses Lesart die richtige sein, so ist damit natürlich ohne weiteres die Nichtidentität des Magiers des Josephus mit dem Magier des achten Kapitels der Apostelgeschichte gegeben und alles, was man zum Erweis der Identität der beiden vorgebracht hat, fällt in sich zusammen. Aber auch bei der Beibehaltung des von Naber gebotenen Textes, den wir oben zitiert haben und der doch wohl die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, glauben wir die Nichtidentität der beiden Magier dartun zu können. Denn angenommen, sie seien identisch und der Magier des Josephus sei der historische, wofür sich ja, wie oben erwähnt, manche ausgesprochen haben, wie will man es erklären, daß dieser, ein Jude, in dem judenfeindlichen Samarien solchen Ansehens und Anhangs sich erfreut habe, wie der Magier der Apostelgeschichte es tatsächlich getan hat (cf. Act. 8, 10)? Dazu aber kommt, daß der Magier der Apostelgeschichte nach dem Zeugnis Justins und der an ihn anknüpfenden Väter ein geborener Samaritaner war. Justin sagt ausdrücklich[2]: Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν, während Flavius Josephus[3] seinen Magier einen Juden aus Cypern nennt. Freilich hat man über diese Schwierigkeit hinwegzukommen gesucht. Schon St. le Moyne, später Schliemann u. a. haben die Behauptung ausgesprochen, Gitton sei eine Verwechslung mit Kittion, der Hauptstadt Cyperns. Aus Κιττιεύς (Einwohner von Cypern) sei durch Verschreiben Γιττιεύς entstanden. Samaritaner aber habe Justin seinen Simon wegen seines langen Aufenthaltes in Samarien genannt. Man scheint aber bei dieser Erklärung wohl ganz übersehen zu haben, daß Justin gar nicht das nomen gentile gesetzt hat, sondern den Namen des Ortes. Es bleibt daher für diejenigen, die den Magier des Josephus absolut für den historischen erklären wollen, nichts übrig, als Justinus, der selbst geborener Samaritaner ist, des Irrtums zu zeihen.

Eben wegen der Abstammung Justins aus Samaria haben die anderen geglaubt, den Angaben Justins mehr Glaubwürdigkeit beimessen zu sollen, und deshalb seinen Magier, der identisch ist mit dem der Apostelgeschichte,[4] für historisch erklärt. Sie meinen, daß Flavius Josephus diesen Magier nur deswegen aus Cypern habe stammen lassen, weil er, unbekannt mit dem samaritanischen Flecken Gittä, diesen Ort mit der Hauptstadt Cyperns, Kittion, verwechselt habe und Jude habe er ihn wegen seines jüdischen Namens ge-

[1] s. o.

[2] Apologia I. c. 26 S. 39 in der Ausgabe Rauschens, Bonn 1904.

[3] s. o.

[4] Den sonderbaren Einfall von C. Vitringa (Observ. sacr. V. 12, 9 p. 159 sq. und Beausobre (diss. sur les Adamites P II § 1 p. 350 sqq. im ersten Bande von Lenfant: Histoire de la guerre des Hussites), die Kirchenväter hätten irrtümlich ihren Magier mit dem der Apostelgeschichte identifiziert, hat schon Walch: histor. haer. saec. I. p. 139 zurückgewiesen. Neuestens ist wieder J. Kreyenbühl: Das Evangelium der Wahrheit, I. S. 205 f., auf diese vollständig unhaltbare Ansicht verfallen.

nannt. So Waitz.[1] Diese Erklärung wird dem Flavius Josephus nicht gerecht. Sie operiert mit Vermutungen, ohne daß hinlängliche Gründe dafür vorhanden sind.

Es sind zwei verschiedene Magier zu unterscheiden, die beide den Namen Simon führen, der Magier der Apostelgeschichte und der Väter einerseits, und der Magier des Josephus anderseits. Da der Magier des Flavius Josephus als Heiratsvermittler für Felix wirksam ist, entsteht die Frage, wann hat Felix ihn kennen gelernt und als geeignet erkannt, dies Geschäft zu besorgen? Diese Frage hängt zusammen mit der anderen: wann ist Felix nach Cäsarea gekommen? Voraussetzung und Veranlassung zur Erhebung des Felix zum Prokurator war die durch ein gerichtliches Verfahren erfolgte Absetzung seines Amtsvorgängers Ventidius Cumanus. Dieses Gericht fand nach Tacitus' Annalen XII, 54[2] im Jahre 52 statt. Tacitus berichtet nun freilich an dieser Stelle auch, daß Felix iam pridem Iudaeae impositus und neben Cumanus, dessen Bezirk Galiläa gewesen, Samaria verwaltet habe. Während dieser Zeit, die seiner Prokuratur vorherging, so vermutet Waitz,[3] kann Felix „den Simon näher kennen gelernt haben, um ihn dann später als Heiratsvermittler zu benutzen". Doch diese Annahme trifft nicht zu. Die Angabe des Tacitus steht in Widerspruch mit Flavius Josephus, der Antiq. XX, 7, 1,[4] de bello Iud. II, 12, 8[5] berichtet, daß Felix als Nachfolger des Ventidius Cumanus von Rom nach Palästina gesandt worden sei, und zwar auf Bitten des Hohenpriesters Jonathas, der zur Zeit, als das Prozessualverfahren gegen Cumanus zum Austrag kam, in Rom anwesend gewesen sei (Antiq. XX, 8, 5;[6] de bello Iud. II, 12, 6[7]). Die größere Glaubwürdigkeit in diesem Punkte muß unbedingt dem Josephus zugesprochen werden, da er den berichteten Dingen in jeder Beziehung näher steht als Tacitus.

Damit fällt ein Hauptargument zur Stütze der behaupteten Identität der beiden Magier. Aber es bleibt die Möglichkeit, daß Felix bald nach seiner Ankunft in Palästina im Jahre 52 Simon kennen lernte und, nachdem er Drusilla gesehen, ihn beauftragt hat, sie ihm zu verschaffen. Darauf folgendes. Drusilla, im Jahre 52 vierzehnjährig,[8] war, ehe Felix sie heimführte, mit Azizus, dem Könige von Emesa, der der Forderung der Beschneidung nachgekommen war, verheiratet, wie schon oben bemerkt wurde. Wann war diese Vermählung erfolgt? Flavius Josephus berichtet, daß Claudius, nachdem er schon sein 12. Regierungsjahr vollendet hatte, dem Agrippa, dem Bruder der Drusilla, die Tetrarchie des Philippus übertragen habe (de b. I. II, 12, 8;[9] Antiq. XX, 7, 1[10]). Klaudius hatte die Regierung übernommen am 24. Januar 41. Die Belehnung erfolgte also im Jahre 53. Nach dieser Erhebung verheiratete Agrippa seine Schwester an Azizus (Antiq. XX, 7, 1: *λαβὼν δὲ τὴν δωρεὰν παρὰ τοῦ Καίσαρος Ἀγρίππας ἐκδίδωσι πρὸς γάμον Ἀζίζῳ τῷ Ἐμέσων βασιλεῖ, περιτέμνεσθαι θελήσαντι, Δρούσιλλαν τὴν ἀδελφήν*)[11]. „Nachdem Agrippa die Schenkung von seiten

[1] s. o. S. 128.
[2] S. 243 f. in der Ausgabe von C. Halm, Leipzig 1901.
[3] s. o. S. 129. [4] Bd. 4, S. 290. [5] Bd. 5, S. 182.
[6] Bd. 4, S. 294. [7] Bd. 5, S. 182.
[8] Drusilla war im Jahre 44 beim Tode ihres Vaters 6 Jahre alt. Fl. Jos. Antiq. XIX, 9, 1 S. 265.
[9] Bd. 5, S. 183. [10] Bd. 4, S. 290. [11] S. 290 f.

des Kaisers angenommen, gab er dem Azizus, dem Könige der Emeser, der sich beschneiden lassen wollte, seine Schwester Drusilla zur Ehe." Danach fällt die Vermählung der Drusilla mit Azizus höchstwahrscheinlich ins Jahr 53; sicher nicht früher; vielleicht auch erst 54. Diese Ehe war freilich nicht von langer Dauer (Antiq. XX, 7, 2).[1] Wir nehmen deshalb an, daß Drusilla entweder noch im Jahre 54 oder um die Wende von 54 und 55, sicherlich nicht viel später, denn Azizus starb noch im ersten Jahre des Nero (Antiq. XX, 8, 4),[2] der im Oktober 54 zur Herrschaft kam, das Weib des Prokurators Felix geworden ist. Um diese Zeit jedoch war der samaritanische Magier Simon nicht mehr im Orient und konnte daher dem Felix keine Kupplerdienste leisten. Justin[3] berichtet uns nämlich, daß er zur Zeit des Klaudius (41 – 54) in Rom sich aufgehalten, daß er dort durch seine magischen Künste geglänzt und durch Errichtung einer mit öffentlichen Mitteln bestrittenen Bildsäule wie ein Gott geehrt worden sei. Nun beruht freilich die Mitteilung Justins über die Bildsäule auf einem Irrtum des Kirchenvaters. Ein im Jahre 1574 an der von Justin bezeichneten Stelle (*ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν*)[4] ausgegrabenes marmornes Fußgestell trägt die Inschrift Semoni Deo Fidio. Justin hat also eine dem altsabinischen Gotte Semo geweihte Statue auf Simon bezogen. Wegen dieses Irrtums hat man den ganzen Bericht Justins als unglaubwürdig verdächtigen wollen. Das geht nicht an. In seiner ganz bestimmten Zeitangabe braucht er nicht deswegen zu irren, weil er in der Nachricht von der Säule sich geirrt hat. Er hat doch nicht erst aus der Statue geschlossen, daß Simon unter Klaudius in Rom gewesen sei. Wie konnte ihn auch die Statue auf die Zeitangabe „unter Klaudius" bringen? Im Gegenteil, seine Kenntnis von der Anwesenheit Simons unter Klaudius in Rom mußte er schon anderswoher haben. Wie hätte er sonst beim Anblick der Bildsäule mit ihrer Inschrift überhaupt auf den Gedanken geraten können, sie gelte dem Simon! Diese Zeitangabe in Zweifel zu ziehen, liegt also kein vernünftiger Grund vor. In welchem Jahre des Klaudius er nach Rom gekommen ist, wissen wir nicht. Ja, Fr. Spitta[5] meint, er könne schon unter Kaligula angekommen sein, da „über eine Reise des Simon nach Rom gar nichts" bei Justin stehe. Es bliebe dann nur die eine Möglichkeit, daß Simon und Felix schon in Rom bekannt geworden seien, und daß dann Simon später wieder in den Orient zurückgekehrt sei und dort dann das ihm zugedachte Geschäft verrichtet habe. Doch dafür ist nicht der geringste Anhaltspunkt vorhanden.

Es dürfte sich somit aus dieser Darlegung mit größter Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die beiden Magier, namens Simon, deren die Apostelgeschichte und die Väter einerseits und anderseits Flavius Josephus Erwähnung tun, wirklich verschiedene Personen gewesen sind. Diese Auffassung entspricht auch am besten den uns vorliegenden Berichten, die, wie wir oben gesehen, eigenartig gekünstelter Hypothesen bedürfen, wenn nur ein Simon herauskommen soll. Unserer Ansicht ist auch J. Felten,[6] der von dem Goeten Simon, dessen sich Felix bediente, sagt, „daß er nicht mit Simon Magus zu

[1] S. 291. [2] S. 294.
[3] S. 39 in der Ausgabe Rauschens.
[4] S. 39.
[5] Offenbarung des Johannes, Halle 1889, S. 382.
[6] Die Apostelgeschichte, Freiburg i. Br. 1892, S. 432.

verwechseln ist". Dasselbe gilt auch von den beiden jüngeren Kommentatoren der Apostelgeschichte auf katholischer Seite, J. Knabenbauer[1] und J. E. Belser[2].

Der Name Simon, wenn der Magier des Josephus wirklich so geheißen hat, war, das sei zum Schluß noch bemerkt, damals so häufig, daß man daraus kein Argument für die Identität beider nehmen sollte. Das Neue Testament allein kennt neun verschiedene Personen, die Simon hießen. Und in der außerbiblischen Literatur jener Tage kommt der Name gleichfalls öfter vor.

Neben der Auffassung von der Identität der beiden Magier ist in neuerer Zeit noch eine andere, durch M. Krenkel[3] und J. Kreyenbühl[4] ausgesprochene, getreten: sie leugnen die Geschichtlichkeit beider Magier. Sie sehen in beiden nichts als Zerrbilder des Apostels Paulus. Diese Ansicht gründet sich auf einer tendenziösen Auffassung des Heidenapostels, wie sie von der Tübinger Schule unter Führung Baurs geschaffen worden ist. Für die Tübinger Tendenzkritik ist es ein unumstößliches Dogma, daß das älteste Christentum charakterisiert sei durch den Gegensatz zwischen Petrinismus und Paulinismus. Noch vor wenigen Monaten schrieb P. W. Schmiedel[5] inbezug darauf: „Man macht sich gewöhnlich keine Vorstellung von den heftigen Kämpfen, die in den ältesten Zeiten des Christentums zwischen den verschiedenen Richtungen in ihm ausgefochten sind." Vor allem ist Paulus der ständige Angriffspunkt der Petriner gewesen. Überall wittert man antipaulinische Tendenz. Wie weit diese Manie geht, mag man daraus ersehen, daß der eben genannte Schmiedel[6] uns sogar allen Ernstes überreden will, daß schon im ersten Evangelium „in all probability" bei dem ἐχθρὸς ἄνθρωπος Mt. 13, 28 und sogar bei dem ἐλάχιστος Mt. 5, 19 an Paulus zu denken sei. In der Apostelgeschichte[7] wird natürlich im Banne dieser Zwangsvorstellung unter Simons Namen Paulus bekämpft und von Petrus verdammt; wohlgemerkt, noch bevor überhaupt die Bekehrung des Paulus erzählt worden ist. Und auch im Berichte des Flavius Josephus handelt es sich nach Krenkel und Kreyenbühl um Verleumdungen, die die Juden gegen Paulus, von ihnen Simon genannt, ausgestreut haben. Weshalb der ominöse Name Simon gewählt worden ist, um unter dessen Maske Paulus zu bekämpfen, wird uns nicht gesagt. Daraus, daß im dritten oder vierten Jahrhundert[8] in den Pseudoclementinen an einigen Stellen Paulus unter dem Namen Simon bestritten wird, darf doch nicht geschlossen werden, daß das gleiche auch schon im ersten Jahrhundert der Fall war.

[1] s. o. S. 148.
[2] Die Apostelgeschichte, Wien 1905, S. 112.
[3] Josephus und Lukas, Leipzig 1894, S. 179 f.
[4] Das Evangelium der Wahrheit, I, Berlin 1900, S. 205 ff.
[5] War der Apostel Petrus in Rom? Protest. Monatshefte 1909, S. 72.
[6] Artikel Simon Magus in Encyclopaedia biblica edited by Cheyne and Black, London 1903, Vol. IV. Sp. 4545.
[7] So schon Ed. Zeller, Die Apostelgeschichte, Stuttgart 1854, S. 172 f.
[8] J. Chapman, „Origin and date of Pseudo-Clement" in Theological Studies 1902, p. 431–41 hat nachgewiesen, daß die Pseudoclementinen wohl nicht ins dritte, sondern ins vierte Jahrhundert gehören. — Harnack hat dieser Datierung zugestimmt in Theol. Ltztg. 1902, Sp. 570.

Zur Geschichte der römischen Inquisition.

Von Dr. Joseph Hefner, Würzburg.

Mit Herrn Prälaten Franz[1] wird jeder einsichtsvolle Historiker es bedauern, daß dem hochverdienten Geschichtschreiber der Päpste der Zutritt zum römischen Inquisitionsarchiv versagt wurde.[2] Um so dankbarer müssen wir es begrüßen, wenn anderwärts wenigstens Reste römischer Inquisitionsakten auftauchen, zumal das, was beim Sturme des Volkes auf das Gebäude der Inquisition nach dem Tode Pauls IV. gerettet wurde, nicht eben viel zu sein scheint.[3] Auf derartige Trümmer stieß ich bei meiner letzten italienischen Studienreise (Herbst 1909) in der Stadtbibliothek zu Brescia. Sie haben bis jetzt, soviel ich sehen kann, weder in der deutschen noch in der italienischen Literatur die geringste Beachtung gefunden, dürften also für die Historiker ein vollständiges novum sein.[4]

Der lateranensische Chorherr Ippolito Chizzuola, c. 1521 zu Brescia geboren, hatte 1549 im „tempio della Carità" zu Venedig Predigten gehalten, die ihn in den Verdacht der Häresie brachten.[5] Von dem päpstlichen Nuntius und Inquisitor Giovanni della Casa angezeigt, wurde in Rom gegen ihn ein Inquisitionsverfahren eingeleitet (Juli 1549), das einen günstigen Ausgang genommen haben muß.[6] Denn 1552 finden wir ihn als „Vicario generale alla Pace" zu Rom[7] und 1562 trat er dem Pier Paolo Vergerio und seinen Anklagen gegen Papst und Konzil in einer stark polemischen Schrift

---

[1] Theolog. Revue 8 (1909), 581.

[2] Pastor, Geschichte der Päpste V (1909), 712.

[3] Pastor a. a. O. S. 712[3].

[4] Zur Geschichte der protestantischen Bewegung in Italien und der Inquisition vgl. die einschlägigen Artikel von Karl Benrath in der R.-E. f. prot. Theol. IX, 164 ff., 524—42 u. Pastor a. a. O. S. 704 ff. und die dort angegebene Literatur; über Protestantismus und Inquisition im Venetianischen s. u. a. Benrath, Geschichte der Reformation in Venedig. Halle 1887, La Rivista Cristiana ed. Comba 3 (1875), 28, 71, 100, 158 usw. Römische Inquisitionsakten aus den Jahren 1564 ff. kamen nach Dublin in die Trinity College Library. Vgl. darüber Benrath in der Beilage zur Allg. Ztg. 1877, Nr. 76, 83, 88 ff. und in Histor. Zeitschr. 41 (1879), 249 ff. Von Akten vor 1559 ist m. W. bis jetzt nur bekannt geworden das Compendio dei processi del Santo Uffizio di Roma, das Corvisieri im Archivio della Soc. Rom. di storia patria 3 (1880), 261—90, 449—71 publiziert hat. Es ist, wie Benrath in Hist. Zeitschr. 44 (1880), 460—75 nachgewiesen hat, ein Auszug aus dem Prozeß Morones.

[5] L. Campana, Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi, in Studi storici ed. A. Crivellucci 17 (1908), 214.

[6] Daß der Prozeß zu Rom stattfand, ergibt sich aus der unten mitgeteilten Einleitung des Protokolls. Aus Campana l. c. ist das nicht klar zu ersehen. Über häretische Bewegungen und Inquisition in Brescia vgl. auch Cantù, Gli eretici d'Italia III, 134 ff., Benrath in Theol. St. u. Kr. 58 (1885), 16, Fontana im Archivio della Soc. Rom. di storia patria 15 (1892), 420, Bertolotti A., Martiri del libero pensiero . . . Roma 1892, p. 14 ss., Battistella im Archivio storico lombardo 22, 3 (1895), 126, Orano Domenico, Liberi pensatori bruciati in Roma . . . Roma 1904, p. XIII.[1] 71 s., Campana l. c. p. 238 ss., Zanelli im Archivio storico italiano 40 (1907), 105—17. Zanelli teilt l. c. p. 116 ein Dekret mit d. d. 1528 April 28, durch das der Stadtrat von Brescia drei Männer mit der Überwachung der protestantisierenden Bewegung betraute. Unter ihnen wird auch ein D. Jo[annes] Ant[onius] Chizola genannt, vielleicht der Vater unseres Ippolito.

[7] 1552 März 6 schrieb sein Landsmann Celso Martinengo (s. unten) an ihn einen Brief, den Cantù l. c. III, 150 aus den Prozeßakten Morones mitteilt. Daß der von

entgegen, auf die letzterer in mehreren Schriften antwortete.[1] So hatte wohl Giovanni della Casa recht, wenn er die Denunziation gegen Chizzuola auf den Neid anderer Prediger zurückführte. Danach ist zu beurteilen, was P. P. Vergerio über die theologische Stellung Chizzuolas sagt.[2]

Nun ist uns von dem genannten Prozeß zu Brescia ein 36 Bll. starkes Protokoll erhalten, ferner ein Schreiben an Chizzuola (wohl das Schlußurteil) und ein Discorso von ihm. Das Schreiben dürfte Original sein, da es auf der Rückseite die Adresse trägt, ob auch das Protokoll, wage ich nicht zu entscheiden, da ich keine Zeit fand, es genauer zu studieren. Immerhin sprechen die flüchtige Schrift und das von anderer, aber gleichzeitiger Hand an den oberen Rand gesetzte Datum „Die 14. Iulii 1549" – es ist der erste Tag der Vernehmung des Angeklagten – für Originalität.

Aber, so wird man fragen, wie kommen diese Akten nach Brescia? Auch darauf glaube ich eine befriedigende Antwort geben zu können. Bekanntlich hat erst Papst Paul V. angeordnet, daß alle amtlichen Akten der Kurie im Vatikanischen Archiv, resp. in den betreffenden Kongregationsarchiven aufzubewahren seien. Vorher blieben sie vielfach in den Händen von Kardinälen, Nuntien und sonstigen päpstlichen Beamten, kamen durch sie in die Familienarchive und wanderten nach dem Aussterben der Familien wieder in andere Archive und Bibliotheken. So gelangten z. B. die Carte Farnesiane größtenteils an die Staatsarchive Neapel und Parma, die Carte Cerviniane an das Staatsarchiv Florenz usw. Auf diesem Wege dürfte auch unser Miszellanband nach Brescia gekommen sein. Ein Hieronymus Martinengo aus Brescia war 1548 49 Nuntius in Polen und in den folgenden Jahren Nuntius bei König Ferdinand.[3] Er mußte an dem Inquisitionsprozeß gegen seinen Landsmann ein um so größeres Interesse haben, als ein mit Chizzuola befreundeter Verwandter (Bruder?) von ihm, der gleichfalls lateranensischer Chorherr war, Celso Martinengo, zum Protestantismus abfiel und 1552 nach

---

Cantù Polito Crizola genannte Adressat nur unser Ippolito Chizzuola sein kann, erhellt aus folgender Stelle des Compendio ed. Corvisieri l. c. p. 276: „D. Hippolitus Chizola . . . ad eum dirigit litteras d. Celsus haereticus, ut consulat cum quibusdam haereticis." Chizzuola wird im Compendio noch öfters genannt l. c. p. 285, 459.

[1] Risposta di Dom' Ippolito Chizzuola Bresciano, Canonico Regolare Lateranense, alle bestemmie e maledicenze contenute in tre scritti di Paolo Vergerio contra l'indittione del Concilio, publicata da papa Pio quarto. In Venetia appresso Andrea Arrivabene MDLXII. 4°. 252 gez. SS. K. Bibliothek Berlin, Univ.-Bibliothek Marburg, Hof- u. Staatsbibl. München. Die genauen Titel der Gegenschriften Vergerios mit bibliograph. Angaben s. bei F. Hubert, Vergerios publiz. Tätigkeit. Göttingen 1895, S. 318, Nr. 169, S. 319, Nr. 171. Über die Genesis dieser literarischen Fehde s. Kausler-Schott, Briefwechsel zwischen H. Christoph v. Württemberg u. P. P. Vergerius. Tübingen 1875. S. 356, 368, 372, 374, 377; P. P. Vergerio, Ai Fratelli d'Italia . . . Bl. a II^{v} u. a III^{r}; Responsio Vergerii ad librum Antichristi Romani . . . Bl. A 2^{r}; Risposta del Vergerio . . . ad una invettiva . . . S. VI. Vgl. Cantù l. c. II. 136, Ferrai im Archivio storico italiano 16 (1885) 45[1], Comba l. c. II, 427[3], 476[1], Benrath, Gesch. d. R. in Venedig, S. 119[30] u. a. Vgl. die folgende Anmerkung.

[2] P. P. Vergerio, Al Signor Francesco Beti Gentile Huomo Romano. Delle insidie, che il Papa m'ha posto attorno . . . Di Lindo a' XV. d'Aprile nel LXII. Bl. a a VII^{r} ss. Vgl. P. D. Rosius de Porta, Historia reformationis ecclesiarum Raeticarum I. 2 (1772), 176 ss.; Sixt Chr. H., P. P. Vergerius. Braunschweig 1855, S. 475 ff.; J. Hubert a. a. O. S. 317, Nr. 161.

[3] Pastor a. a. O. S. 701; Nuntiatur-Berichte aus Deutschland I. Abt. 12. Bd. herausgegeben von Georg Kupke (Berlin 1901) im Register s. v.

Genf flüchtete.[1] Dieser Nuntius ließ sich, wie ich vermute, die Akten geben, die dann in seiner Familie blieben und durch den Grafen Leopold Martinengo der Stadtbibliothek Brescia geschenkt wurden.[2] Der Sammelband enthält außerdem viele Dokumente — wohl durchweg Abschriften — zur Geschichte des Trienter Konzils in seiner dritten Periode u. ä. Es dürfte sich empfehlen, die anderen Manuskripte, die aus dem legato Martinengo stammen, auf ähnliches Material hin zu untersuchen. Ich gebe nun die flüchtigen Notizen, die ich mir gemacht habe. Da meine Forschungen über Augustinus [Triumphus] von Ancona mich von einer Stadt in die andere trieben, fand ich keine Zeit, mich eingehender mit der Handschrift zu befassen. Mit Rücksicht auf meine Studien über den genannten Theologen und Kanonisten muß ich auch die ev. Verwertung der Akten anderen überlassen.

Brescia. Biblioteca Civica Queriniana.

Legato Martinengo * I. II. Miscell. tom. 11. Cod. chart. miscell. saec. XVI., c. 200 Bll. [ich habe keine genaue Zählung vorgenommen], die Bll. in gewöhnlichem Kanzleiformat, die Blätterzahl der einzelnen Lagen sehr verschieden, weil die Faszikel, ursprünglich unabhängig voneinander, wohl erst später zu einem Bande vereinigt wurden.

Fasc. 1 [36 Bll.]. Fol. 1r: Constitutum D. Hypp.i de Chizolis.

Fol. 2r: Die 14 Julii 1549 [von anderer, aber gleichzeitiger Hand am oberen Rande].

Constitutus Rome in palatio magistri domini Nicolai Farfari procuratoris fiscalis coram reverendo patre Theophilo ordinis predicatorum sacrae theologiae magistro, subdelegato reverendorum inquisitorum et generalis inquisitionis commissario, frater dominus Hippolitus Chizola Brisciensis ordinis canonicorum regularium congregationis sancti Iohannis Latheranensis, qui tacto pectore deposuit interrogatus, quod sequitur, assistente dicto magnifico domino procuratore fiscali.

Fol. 28r: . . . Respondet [accusatus]: concio sia che particolar memoria non habbia di tal cosa, come è su detto; manco me ne ricordo, in qual modo fusse questo mio ragionamento; solo mi ricordo di questo che, ragionando un giorno et forse più volte

[1] Celso Martinengo (s. oben Anm. 7) wirkte als Lehrer der griechischen Sprache in Lucca, wurde dort von Pietro Martire Vermigli für den Protestantismus gewonnen; 1552—57 war er Vorstand der italienischen protestantischen Gemeinde in Genf. Er wird in der einschlägigen Literatur oft genannt, z. B. Cantù l. c. III. 150, 166[31]; G. de Leva, Storia doc. di Carlo V. . . . III (1875), 378; Galiffe, Le Refuge italien de Genève (1881), p. 141; E. Comba, Storia della Riforma in Italia I (1881), 510 ss.; Kausler-Schott a. a. O. S. 395 u. Anm. 1; Benrath, Gesch. d. Ref. in Venedig S. 104 ff.; F. Hubert a. a. O. S. 34, 44 u. ö. Einige Briefe Martinengos bei Traugott Schieß, Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern I. 1533—57. Basel 1904. — Über eine Familie Martinengo-Colleoni handelt Muoni im Archivio storico lombardo 11 (1884), 138—49. Ob aber dieses Geschlecht mit der Brescianer Familie Martinengo da Barco irgendwie verwandt ist, ist nicht ersichtlich.

[2] Minerva 2 (1892/93), 124; Literatur über die Bibl. Civ. Quer. in Minerva 17 (1907/08), 177. Der ehemalige Palast Martinengo, jetzt Eigentum der Stadt, ist Sitz des Ateneo Bresciano und des Staatsarchivs. G. Livi, Il R. Archivio di Stato in Brescia, im Archivio stor. lomb. 21, 1 (1894), 167.

de l'opera fatta dal vescovo Caterino contra del Cioto [! = Soto],[1] io dissi più cose in favore della opinione sua cavate però di quel libro di Caterino et tra l'altro mi ricordo che io fondai il ragionamento mio sopra quella ragione che fa, cioè che la iustificatione concorre con il libero arbitrio, come concorre dunque bisogna, quando dio giustifica con la sua gratia, che noi il sapiamo; poi agiunsi la ragione di Scoto, che se la confessione, pur che non gli sia posto ostacolo, ci absolve di peccati et noi il sappiamo, dunque sapiamo che all' hor siamo in stato di salute. Queste et altre ragioni assai a tal proposito mi ricordo haver dette disputando et conferendo.[2]

Fol. 29 r: Interrogatus, an recordetur, quid fuerit determinatum in Sacro Concilio Tridentino de gratia et certitudine, et an opinio prius recitata in aliquo contradicat determinationi facte per dictum Concilium?[3]

Respondet: io non havere in animo di recitare ogni cosa de verbo ad verbum di quelli sacri canoni, essendo che già molti mesi et forse anni io non ho visto cotal materia, ma ben mi ricordo che è determinato contra della vana fiducia dei lutherani, quali vogliano che ogni vero christiano sia certo della salute sua; non facendo mentione nè di sacramenti nè di altra cosa, come parlano li theologi, sol vogliano che dio sia per il spirito santo, quale rende testimonio allo spirito nostro (fol. 29 v), et in questo non fanno differentia tra Paulo et qualunque semplice christiano. Questo è, quanto mi ricordo, in somma di quelli sacri canoni et per tanto parlando della opinione del Caterino, a modo che parlano li sacri theologi, come heli nel suo libro protesta, io non veggo contraditione alcuna tra questa opinione et il sacro Concilio

[1] Gemeint iſt offenbar: Expurgatio F. Ambrosii Catharini . . . adversus apologiam fratris Dominici Soto . . . [1548]. J. Schweizer, Ambrosius Catharinus Politus. Münſter 1910, S. 297 f., Nr. 37—39.

[2] Auf Wunſch der Redaktion füge ich eine Überſetzung der italieniſchen Protokollauszüge bei, wobei ich die anakoluthartigen Unebenheiten des Originals etwas zu glätten ſuche. [Der Angeklagte] antwortet: Zudem könnte es ſein, daß er ſich an den Vorgang nicht genau erinnere, wie oben geſagt worden iſt; noch weniger erinnere ich mich, in welcher Weiſe dieſe meine Beweisführung vor ſich ging; nur daran erinnere ich mich, daß ich, eines Tages und vielleicht mehrmals Erwägungen anſtellend über das vom Biſchof Catharinus gegen Soto geſchriebene Werk, zugunſten ſeiner Meinung verſchiedenes ſagte, das dieſem Buche des Catharinus entnommen war, und ich erinnere mich, daß ich unter anderem meine Beweisführung auf den Grund, den er beibringt, ſtützte, nämlich daß bei der Rechtfertigung der freie Wille mitwirkt; wegen dieſes Zuſammenwirkens müſſen wir es wiſſen, wann Gott mit ſeiner Gnade rechtfertigt. Dann fügte ich den Grund von Skotus bei, daß, wenn die Beicht — vorausgeſetzt, daß wir ihm [Gott] kein Hindernis entgegenſtellen — uns von Sünden befreit und wir es wiſſen, wir folglich über unſeren Gnadenſtand Gewißheit haben. Dieſe und andere Gründe, die zu dieſem Thema gut paßten, erinnere ich mich bei der Disputation vorgebracht zu haben.

[3] Bezüglich der Frage nach der Gnadengewißheit auf dem Trienter Konzil und der Stellung des Catharinus zu ihr ſ. J. Hefner, Die Entſtehungsgeſchichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Paderborn 1909, S. 297 ff.; J. Schweizer a. a. O. S. 159 ff.

che, quando io l'havessi veduta, sicome adesso assai mi piace, così senza altro mi spiacerebbe sommamente . . .[1]

Fol. 32 r: Interrogatus, an sua paternitas aliquando publice vel privatim dixerit aliquid laudative erga libellum intitulatum „Beneficium Christi" et, dum scriberetur, dixit (!): „Questa è cosa da frati et de' nostri?"[2]

Respondet: non solo non ho parlato in laude sua, ma non mi ricordo anco haverne ragionato mai se non una volta sola, dove in camera io dissi che questo libro haveva havuto un gran fautore, per quanto io intendevo, et era il Flaminio, del quale io intendevo che s'offeriva et s'era offerito al vescovo Caterino di mostrargli, quanto si conteneva in detto libro in santo Bernardo, et di già s'era apparechiato a scrivere contra il Caterino, quale haveva composto un libro contrario al predetto,[3] et se il Caterino in Concilio non havesse diffesa la opinione de certitudine gratiae, il Flaminio era per dar fuora il suo libro. Questo è, quanto io ragionassi nella camera, dove erano presenti alcuni nostri frati, et fui indotto a tal ragionamento, perciochè in pulpito havendo io nominato (fol. 32 v) il beneficio di Cristo fu mi detto che io era tassato, come che io allegasse un libro sospetto, di che mi risi assai, perchè io parlavo delle opere fatte da Christo a beneficio nostro con dire che di tal beneficio dovessimo essere riconoscenti et costoro m'intendevano per il preallegato libro . . .[4]

[1] Er antwortet: Ich habe nicht im Sinne, alles aus dieſen hl. Kanones Wort für Wort anzuführen, da ich ſchon ſeit vielen Monaten und vielleicht Jahren dieſe Materie nicht mehr geſehen habe, aber ich erinnere mich gut, daß die Entſcheidung gegen das eitle Vertrauen der Lutheraner gerichtet iſt, welche wollen, daß jeder wahre Chriſt ſeines Heiles ſicher ſei; ohne die Sakramente oder etwas anderes zu erwähnen, wie die Theologen ſagen, wollen ſie nur, daß Gott es ſei durch den Hl. Geiſt, welcher Zeugnis gibt unſerem Geiſte, und darin machen ſie keinen Unterſchied zwiſchen Paulus und irgendeinem einfachen Chriſten. Das iſt, ſoviel ich mich erinnere, der Hauptgedanke dieſer hl. Kanones, und wenn man ſo von der Meinung des Catharinus redet, wie die Theologen ſprechen, wie er in ſeinem Buche bezeugt, dann ſehe ich keinen Widerſpruch zwiſchen dieſer Meinung und dem hl. Konzil. Wie ſie [die Meinung] mir jetzt ſehr gefällt, ſo würde ſie mir ohne weiteres im höchſten Grade mißfallen, wenn ich ihn [den Widerſpruch] geſehen hätte.

[2] Gemeint iſt das bekannte von Don Benedetto da Mantova und Marcantonio Flaminio verfaßte Büchlein, das bei faſt allen Inquiſitionsprozeſſen eine Rolle ſpielt. Vgl. z. B. Compendio dei processi ed. Corvisieri l. c. passim.

[3] Ambrosio Catharino, Compendio d'errori et inganni Luterani . . . 1544. J. Schweizer a. a. O. S. 295, Nr. 24.

[4] Er antwortet: Ich habe nicht nur nichts zu ſeinem Lobe geſagt, ſondern ich erinnere mich auch nicht, jemals darüber geſprochen zu haben, außer ein einziges Mal, wo ich im Zimmer ſagte, dieſes Buch habe, ſoviel ich hörte, einen großen Gönner gehabt; es war Flaminio, von dem ich hörte, daß er ſich erbot und erboten hatte, dem Biſchof Catharinus zu zeigen, wieviel aus dem hl. Bernhard in dem genannten Buche enthalten wäre, und ſchon hatte er ſich angeſchickt gegen Catharinus zu ſchreiben, der eine Gegenſchrift verfaßt hatte, und wenn Catharinus auf dem Konzil nicht die Meinung von der Gnadengewißheit verteidigt hätte, ſo hätte Flaminio ſein Buch herausgegeben. Das iſt es, was ich im Zimmer ſagte, wo einige unſerer Brüder zugegen waren, und ich wurde auf dieſes Geſpräch geführt, weil mir wegen des auf der Kanzel gebrauchten Ausdruckes „Wohltat Chriſti" geſagt wurde, ich würde dafür angeſehen, als ob ich ein verdächtiges Buch anführte, worüber ich ſehr lachte, weil ich von den durch Chriſtus zu unſerem Heile getanen Werken ſprach mit dem Beifügen, daß wir

Conclusioni christiane catholiche et ordoxe (!) tratte de l'opere di santo Agostino a favore del decreto della giustificatione del sacrosanto Concilio di Trento [60 Bll.].

Decretum de iustificatione [Kopie saec. XVI].

Lateinisches Schriftstück mit der Adresse auf der Rückseite: Al molto Rev.do P.re D.o Hippolito Chizuola [4 Bll.].

Capita 12 reformationis proposita consideranda.

Propositiones Oratoris Caesareae Maiestatis de reformatione.

Reformationes ecclesiastice per Paulum Pont. huius nominis 3m demandate 1538.

Nella samblea di Franza [Vorschläge Reformation betr.].

Lateinische Rede [ob vollständig?].

Caroli Cardinalis a Lotharingia oratio habita in ... Concilio Tridentino die 23. Novembris [15]62 [2 Bll.].

Discorso di Hippolito Chizuola.

Epistola ad pontificem de ieiunii necessitate [3 Bll.].

Oratio de pontifice eligendo nomine imperatoris Ferdinandi habita [8 Bll.].

Oratio Card. Lotharingi in Conc. Trid. habita et episcopi Zarensis responsio [4 Bll.] usw. usw.[1]

Die Anbetung Jesu als Gottessohn in den Evangelien.

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz, München.

Hat Jesus schon zu Lebzeiten sich den cultus latriae erweisen lassen? Die negative Evangelienkritik verneint diese Frage rundweg. Für sie steht von vornherein fest, daß auf eine solche „Menschenvergötterung" erst eine spätere Gemeindedogmatik verfallen sein könne; dem „Christentum Christi", erklärt sie kategorisch, liege eine solche Ausartung fern. Wenn in die uns vorliegenden Evangelien Ausdrücke sich hineinverirrt haben, welche eine Anbetung Jesu als übermenschliches, göttliches Wesen unzweideutig in sich schließen, wie der Ausruf des ungläubigen Thomas vor dem Auferstandenen: „Mein Herr und mein Gott!" (Joh. 20, 27 ff.), so sei natürlich ein späteres Einschiebsel johanneischer Logosspekulation anzunehmen, und zweideutige Ausdrucksweisen seien ebenso selbstverständlich nach der menschlichen Seite hin auszulegen, so das Wort προσκυνεῖν, welches nichts weiter als einen orientalischen Höflichkeitsakt bedeute: die Reverenz vor einer irgendwie hervorragenden Persönlichkeit.

Es hieße in das entgegengesetzte Extrem verfallen und einen ähnlichen Anachronismus begehen, wie wenn man die neuzeitliche Renaissance in

für eine solche Wohltat erkenntlich sein müßten, und jene verstanden meine Worte von dem angeführten Buche ...

[1] Auch H. Prof. Buschbell sind, wie er mir mitteilt, die Dokumente, auf die ich hier hinweise, nicht bekannt geworden. Aus seiner Feder erscheint demnächst ein Werk über „Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts". S. Histor. Jahrbuch 31 (1910), 238.

die altchristliche Epoche zurückverlegen wollte, falls man die eingangs erwähnte, einer späteren theologischen Spekulation entstammende Begriffsprägung des cultus latriae auf die Anfänge der Jüngergemeinde Christi projizieren wollte. Wir werden diesen ersten Anfängen überhaupt noch keine Spekulation über das innergöttliche Verhältnis zwischen der zweiten göttlichen Person des „Sohnes" Gottes und der ersten des Vaters zutrauen dürfen. Wir werden vielmehr Prof. Dr. Bernh. Bartmann[1] zustimmen: „Die gläubigen Juden und auch die Apostel in ihrem ersten Glaubensstadium werden wohl dabei stehen geblieben sein, den Titel Sohn Gottes auf den historischen Christus zu beziehen" im Unterschied von dem vorzeitlichen Logos im Schoß des Vaters. Und was „die konkrete, vor seinem Volke stehende Person des Messias" angeht, so werden wir in keinem Fall annehmen dürfen, daß diese in ihrem göttlichen Charakter schon von Anfang an voll herausgetreten sei, und noch weniger, daß die mit ihr in nähere Berührung tretenden Menschen eine vollständige, klare und feste Überzeugung von diesem göttlichen Charakter gehabt und die praktischen Konsequenzen daraus gezogen, also in dem nämlichen vollkommenen Sinn die Person Jesu angebetet haben wie „die apologetischen Väter des Logosbegriffs" mit ihrer durchdringenden theologischen Einsicht.

Eine solche Erhöhung zum Throne Gottes vor aller Welt hat der gottmenschliche Erlöser selbst gemäß dem ewigen Ratschluß des Vaters sich erst als Lohn für seine Erniedrigung aufbehalten nach vollbrachtem Erlösungsopfer von seiner Verherrlichung in der Auferstehung an. Hier müssen wir dem modern-positiven Theologieprofessor Dr. Rich. H. Grützmacher[2] in Rostock recht geben: „Gebet zu Jesus kann erst in dem Augenblick einsetzen, wo Christus wieder in die κύριος-Stellung einrückt und sichtbar in die anbetungswürdige Gottesnähe wieder eingetreten ist." Von einer liturgisch geregelten Anbetung kann überhaupt keine Rede sein vor der Stiftung der die Liturgie anordnenden Kirche Christi, also vor der Sendung des Hl. Geistes. Das schließt freilich nicht aus, daß in vereinzelten Fällen eine wirkliche Anbetung vorausgeht. Unzweifelhaft liegt eine solche vor in dem erwähnten Anbetungsakt des Apostels Thomas und — kraft unmittelbarer, göttlicher Inspiration — bereits in der Anbetung des göttlichen Kindes durch die drei Weisen aus dem Morgenlande (Mt. 2, 11). Wohl gilt ihre προσκύνησις dem „König der Juden", aber nicht als menschlichem, sondern als übermenschlichem. So verschwommen auch der übermenschliche Charakter gedacht sein mag, jedenfalls schwebte ihnen die religiöse Idee eines irgendwie göttlich zu verehrenden, über das Maß des Menschlichen hinausragenden Wesens vor.

Es wäre eine geisttötende Buchstabenexegese, wollte man das Wort προσκυνεῖν in das Prokrustesbett einer stets gleichmäßigen Bedeutung einspannen, als ob es nie und nirgends einen anderen Sinn haben könnte als den der eigenartigen orientalischen Bezeugung der Ehrerbietung vor höhergestellten oder auch nur geachteten Menschen. Worte sind ja in der Regel vieldeutig und selten eindeutig. Der Schlüssel zur Lösung des Rätsels ihres wahren Sinnes liegt nach allgemeiner hermeneutischer Regel in dem gegebenen Zusammenhang. Aus diesem herausgerissen, gibt das Wort zu allerhand Mißdeutungen Anlaß. Wie ist doch das mit „Gottessohn" im

[1] „Et verbum caro factum est" im 1. Heft vorliegender Zeitschrift (1909, S. 13).
[2] Modern-positive Vorträge, Leipzig 1906, S. 23.

Munde Jesu inhaltlich gleichbedeutende Wort „Menschensohn" mißdeutet worden, als ob für Jesus gar keine Möglichkeit bestanden hätte, dem gewöhnlich nichts weiter als „Mensch" besagenden Ausdruck einen prägnanten Sinn zu geben nach der Vorlage des Danielschen Menschensohnes![1] A priori läßt sich der Sinn des προσκυνεῖν weder einengen auf den vagen des bekannten orientalischen Höflichkeitsaktes noch auf den vollen des Aktes der Anbetung Gottes. Für beide Bedeutungen sind uns klare Zusammenhänge in der Heil. Schrift gegeben: Wenn Abraham (Gen. 23, 7. 12) dem Volk der Hethiter seine Ehrerbietung erweist, wird es keinem vernünftigen Schriftausleger einfallen, darunter eine „Anbetung" vonseiten desselben Patriarchen zu verstehen, der als vorbildlicher Anbeter des einen, wahren Gottes einer Menschenanbetung so ferne wie nur möglich gestanden ist. Wenn anderseits Jesus am Jakobsbrunnen mit der Samariterin dasselbe Wort προσκυνεῖν wiederholt in Verbindung mit dem von der Familie des genannten Patriarchen Abraham angebeteten wahren Gott gebraucht (Joh. 4, 20–24), so kann kein vernünftiger Zweifel bestehen, daß es hier notwendig übersetzt werden muß mit „anbeten" im eigentlichen Sinne. Dem erstgenannten Beispiel könnte man auf den ersten Blick anzureihen versucht sein den in der Apostelgeschichte (10, 25 6) erzählten Fall, da Kornelius nach dem ersten Zusammentreffen mit Petrus diesem fußfällig die in Frage stehende Reverenz erwies. Er kann doch nicht einen Menschen wie Petrus förmlich angebetet haben! Indes für den „gottesfürchtigen" Hauptmann bedeutet Petrus mehr als einen gewöhnlichen Menschen, nämlich den vom Engel Gottes ihm angezeigten Verkünder des göttlichen Willens, und wenn er sich vor ihm niederwirft, so gilt dies nicht dem Menschen Petrus, sondern dem diesen erfüllenden und aus ihm sprechenden Gottesgeist. Nichtsdestoweniger wehrt Petrus ab mit der Begründung: Κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι. Darin liegt die feine Andeutung: Die προσκύνησις ist eine Art der Ehrenbezeugung, die bloß einer Person erwiesen werden darf, welche selbst übermenschlich ist. Petrus ist zwar vom Geiste Gottes erfüllt, aber diese akzidentelle Gnadenausstattung ändert nichts am Wesen seiner menschlichen Persönlichkeit. Die προσκύνησις kommt also überhaupt keiner menschlichen Persönlichkeit zu, nicht einmal einer gleich den Propheten vom Geiste Gottes erfüllten, oder wenn wir die Stellung Petri als Oberhaupt der Kirche hereinziehen wollen, einer obrigkeitlichen Persönlichkeit, also weder einem charismatischen noch einem theokratischen „Gottessohn", sondern bloß einer unmittelbar göttlichen Persönlichkeit. Die letzterer ausschließlich zukommende Form der Verehrung ist aber nichts anderes als Anbetung im eigentlichen Sinne. So bedeutet προσκυνεῖν hier schließlich doch Anbetung im vollen und nicht Ehrerbietung im vagen Sinne.

Nicht minder entschieden wie Petrus hätte Christus die προσκύνησις zurückweisen müssen, wenn er sich als bloß charismatischen oder theokratischen, kurz als uneigentlichen Sohn Gottes geoffenbart hätte. Er hätte selbst den Schein vermeiden müssen, als ließe er eine Gott ausschließlich zukommende, einem bloßen Menschen nicht gebührende Form der Verehrung aufkommen. Widrigenfalls hätte er sich fahrlässiger Gotteslästerung schuldig gemacht, weil er die Blasphemie einer Menschenvergötterung nicht verhindert hätte. Genau

[1] Vgl. Fritz Tillmann, Der Menschensohn, Freiburg 1907 und A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908, S. 313 ff.

das Gegenteil bekundet jedoch Jesus in seinem öffentlichen Auftreten von Anfang an. Kein einziges Mal tritt er der προσκύνησις entgegen; vielmehr provoziert er dieselbe, und zwar vor seiner Auferstehung objektiv in dem nämlichen Sinne, wie nach derselben, wo die Anbetung der Jünger nach der handgreiflichen Überzeugung von der Identität des Auferstehungsleibes ihres Meisters mit dem am Kreuz durchbohrten, offenbar nicht minder voll als Huldigungsakt vor dem Wesen des fleischgewordenen Gottes selbst, d. i. als Anbetung zu nehmen ist, wie beim Thomasbekenntnis.[1] — Im Bereich des öffentlichen Wirkens Christi müssen wir vor allem verschiedene Kategorien unterscheiden. Bei den im Unglauben verstockten Pharisäern und Sadduzäern nebst ihrem Anhang ist an eine Anbetung Jesu von vornherein nicht zu denken, weil sie nicht wollten. Beim Volk der Samariter dagegen (Joh. 4) wollte Jesus nicht angebetet sein schon zu seinen Lebzeiten; er wollte hier die Ernte seinen Jüngern überlassen (V. 35 ff.) und persönlich sie bloß vorbereiten durch seine sukzessive Selbstoffenbarung als größer denn der von ihnen verehrte Patriarch Jakob (V. 12), als der wahre Messias und Welterlöser im allgemeinen mit prophetischem Charakter (25 ff. 42), jedoch unter Andeutung seines geheimnisvollen, göttlichen Charakters als selbständiger Urquell ewigen Lebens (10–14). Auch dem gutgesinnten Teil des Judenvolkes im großen und ganzen wollte er sich noch nicht vollkommen offenbaren vor seiner Erhöhung aus der tiefsten Erniedrigung des Kreuzesleidens. Der wankelmütigen und unverständigen Masse vertraute er sich nicht an.[2] Es genügte ihm, wenn sie ihn einstweilen als Wundertäter und Propheten achtete. Von seinen Jüngern in der engsten Nachfolge aber verlangte er mehr, doch nicht auf einmal, sondern als Frucht einer systematischen, langsam ausreifenden Erziehungsarbeit, die nach der Seite der allgemeinen Anerkennung seines übermenschlichen Wesenstypus erst vollendet ist nach dem Petrusbekenntnis. Denn hier erscheint der Messias und Sohn Gottes, welcher durch den Mund Petri bekannt wird, auf ein höheres, übermenschliches Niveau hinaufgehoben durch den Kontrast mit jeder Kategorie rein menschlicher Gottesgesandten, mit den vornehmsten Repräsentanten des alttestamentlichen Prophetentums, welche „die Leute", d. i. das gewöhnliche Volk, in Jesus wiedererstanden sehen. Auf jenen übermenschlichen Charakter deutet auch die übernatürliche Offenbarungsquelle hin, aus welcher Petrus seine höhere Erkenntnis schöpft: die Offenbarung des Vaters im Gegensatz zur eigenen Einsicht durch Fleisch und Blut, d. i. nach dem sinnenfälligen Eindruck der menschlichen Erscheinung des verborgenen, göttlichen Wesens.[3]

Die theoretische Anerkennung als Gottes Sohn, die Jesus im Petrusbekenntnis vonseiten der Gesamtheit der Jünger mit und unter ihrem Oberhaupt zuteil wird, in Verbindung mit dem praktischen Huldigungsakt der προσκύνησις, d. i. die Anbetung als übermenschliches, göttliches Wesen in confuso, hat er schon vorher bei einer Anzahl seiner Jünger und bei einzelnen auserlesenen Objekten seines wunderbaren, barmherzigen Erlöserwirkens angebahnt. Den deutlichsten Einblick in diese systematische Anleitung zur Anbetung des Gottessohnes gewährt uns der Evangelist Johannes (K. 9) bei

[1] Mt. 28, 9. Lk. 24, 37 ff. 52. Joh. 20, 20; vgl. 20, 25—28.
[2] Joh. 2, 24 f.; 6, 14 f. 26 ff.
[3] Mt. 16, 13—17. Mk. 8, 27 ff. Lk. 9, 18 ff.

der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen. Nirgends tritt die stufenweise Erhebung zum vollen Glauben klarer hervor. Zuerst nennt der Geheilte den ihm vorher unbekannten Wundertäter einfach „Mann" (V. 11); dann bekennt er ihn als „Prophet" (V. 17) und Wundertäter (V. 25) im Sinne eines innerlich und äußerlich gottbegnadigten, von Gott gesandten Organs der Vorsehungsgüte (V. 30—34). Auf dieser von ihm selbst erreichten Stufe: Bekenntnis eines theokratischen und charismatischen „Gottessohnes" läßt ihn aber Jesus nicht stehen. Er führt ihn zur höchsten Stufe des Glaubens an den „Sohn Gottes" in dem nämlichen Sinne, in welchem er sich in demselben Kapitel und früher schon geoffenbart hat, aber von den Pharisäern nicht anerkannt worden ist: als „Licht der Welt", welches der selbständige und vollkommene Urquell alles Lichtes und Lebens im geistigen Sinne des Wortes ist, und dessen Verwerfung die eigene Verwerfung im letzten Gericht zur Folge hat.[1] — Ob wohl der Blindgeborene diesen tieferen Sinn des gemäß dem Johannesprolog aus dem Wesen des Vaters seinen Ursprung nehmenden Lichtes und Lebens der Welt, welches an seinem eigenen Leibe sich als selbstmächtigen Spender des Lichtes erprobt, auch erfaßt hat? Ohne eine besondere, unmittelbar göttliche Offenbarung noch weniger wie Petrus. Von einer solchen steht hier auch nichts geschrieben. Aber soviel steht fest: Durch seinen Huldigungsakt vor dem Sohn Gottes legt er die Bereitwilligkeit an den Tag, sein Knie zu beugen vor einem geheimnisvollen, höheren Wesen, so wie es Jesus von sich bekundete, nicht wie er selbst es früher aufgefaßt hatte: als bloßes Organ göttlicher Wirksamkeit auf rein menschlicher Wesensstufe. Der schlichte Mann zerbricht sich nicht weiter den Kopf über den theologischen Gehalt dieses übermenschlichen „Gottessohnes", er leistet keine fides explicita, sondern bloß implicita. Seine προσκύνησις bedeutet gleichwohl objektiv die Anbetung des göttlichen Wesens im vollen Sinne, weil seine subjektive Intention unstreitig darauf eingeht, den vollen Glauben an das geheimnisvolle Wesen jener Persönlichkeit zu bekunden, die ihr in concreto gegenübersteht, und deren übermenschlichen Charakter er wenigstens dunkel ahnt, ihrer höheren Gnadenführung sich rückhaltlos hingebend. Würde ein moderner, dem Christentum bisher fernstehender Mensch sich zu dieser Glaubenswilligkeit an das Mysterium der Gottmenschheit Christi erschwingen, wir würden ihn ohne Bedenken als innerlich vollwertiges Mitglied der wahren Kirche Christi gelten lassen, in die er durch diesen Akt der Begierdetaufe bereits eingeführt worden ist, ehe wir ihn noch eingehender über den tieferen theologischen Gehalt des Dogmas vom Gottmenschen unterrichtet hätten. In diesem Sinne haben wir uns die Anbetung Jesu vor der Verherrlichung des „Menschensohnes" zu denken, als eine eigentliche, objektive Anbetung, zwar noch nicht mit dem vollen subjektiven Verständnis ihrer Tragweite, wohl aber mit dem vollen Einverständnis in ihre objektive Bedeutung, als Erkenntnis und Bekenntnis des verborgenen göttlichen Wesens in mehr oder minder verschwommener Weise.

Der Fall des Blindgeborenen dient als fester Ausgangspunkt für analoge Fälle. Die Einhaltung derselben allmählichen Erhebung zum vollendeten Glauben ist hierbei nicht wesentlich. Es kann auch ein einziger Geistesblitz den Funken dieses lebendigen, in einem äußeren Huldigungsakt

[1] Joh. 9, 5, vgl. 39 ff.; 3, 13 ff., bes. 19; vgl. auch 1, 1—5. 9 ff.

betätigten Glaubens entzünden helfen; so bei den Jüngern im Schiffe, welche nach der Stillung des Sturmes und dem Wandeln Jesu und Petri auf dem See Genesareth den Meister „anbeteten, indem sie sprachen: Wahrhaftig, Gottes Sohn bist du" (Mt. 14, 33). Die hier vollzogene, mehr von der Regung des Augenblicks eingegebene als tiefer sitzende, deshalb von Markus übergangene Anbetung Jesu im eigentlichen Sinne seitens einer Anzahl von Jüngern — es brauchen nicht alle gewesen zu sein — bildet nur die Vorstufe zur feierlichen Anerkennung des Gottessohnes im vollsten Ernst durch die gesamte Jüngerschaft in der berühmten Szene vor Cäsarea Philippi, die erstmalige, nur vorübergehende Reaktion aus der Mitte des vertrauten Anhängerkreises Jesu heraus auf die durch den Meister selbst keimartig von Anfang an grundgelegte Offenbarung seines höheren Wesens, gleich bei der ersten Berufung seiner Jünger. Von diesen und insbesondere von dem Repräsentanten des echten Typus eines „Israeliten, an dem kein Falsch ist": Nathanael (Joh. 1, 47 ff.), konnte der Heiland zunächst nicht mehr erwarten wie von dem gutgesinnten Volksteil überhaupt: Glauben an den charismatischen und theokratischen „Sohn Gottes", den „Messias und König Israels"; aber daß er für die Zukunft mehr erwartet, weil er auch mehr zu bieten weiß, spricht er unverhohlen aus in den Worten: „Größeres als dieses wirst du sehen. — Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen . . . über den Menschensohn", d. h. das himmlische, göttliche Wesen des in Menschengestalt verhüllten, wahren Gottessohnes wird euch noch mehr offenbar werden.

Dasselbe Verhältnis wie bei den Jüngern waltet ob bei einzelnen schlichten Leuten aus dem Volke, welche der Heiland aus der Masse heraushebt auf eine höhere Stufe des Glaubens, indem er sie durch Wunderheilungen persönlich sich näher bringt. Gerade aus der Mitte des biederen Volkes heraus begegnet er ja manchmal einer ganz ungewöhnlichen Glaubensstärke, die er schlechthin als Muster hinstellen kann, wie bei dem blutflüssigen Weibe, und tatsächlich hinstellt wie beim Hauptmann von Kapharnaum.[1] Braucht es uns da noch zu wundern, wenn ein Aussätziger schon vor seiner eigenen wunderbaren Heilung mit solchem Vertrauen dem Herrn entgegenkommt, daß er ihn förmlich „anbetet und spricht: Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen" (Mt. 8, 2)? Haben es ihm „die von anderen gehörten Wunderheilungen angetan oder die Erzählung von der vorausgehenden Bergpredigt, die, wie nur irgendeine Predigt des Herrn, jenen Eindruck erzeugen mußte, den Matthäus (7, 29) selbst prägnant dahin zusammenfaßt: „Er lehrte sie wie einer, der Gewalt hat", und den Johannes (7, 46) sogar aus Feindesmund also wiedergibt: „Niemals hat ein Mensch so geredet wie dieser Mensch"? Kurz, unter dem überwältigenden Eindruck des Übermenschlichen in Jesus wirft sich der Aussätzige ihm zu Füßen, zwar nicht mit dem reflektierten Bekenntnis des Apostels Thomas vor dem Auferstandenen: „Mein Herr und mein Gott!", wohl aber mit dem instinktiv in der nämlichen Richtung sich bewegenden Akt des Glaubens an ein undefinierbares, höheres, gottartiges Wesen, von welchem er innerlichst sich durchdrungen fühlt. Mehr läßt sich nicht sagen; denn die Möglichkeit einer unmittelbar göttlichen Gnadenerleuchtung, welche volle Klarheit hätte verbreiten können, müssen wir zwar offen lassen, finden jedoch im Text keine positiven Anhaltspunkte hierfür gegeben.

[1] Mt. 9, 21; 8, 10. Mk. 5, 28. Lk. 7, 9.

Aber die in dem gegebenen Zusammenhang anzunehmende seelische Stimmung des Aussätzigen genügt, um die Übersetzung des προσκυνεῖν mit „Anbeten" zu rechtfertigen, wofern wir nur nicht diese Anbetung zu einer theologisch motivierten überspannen, sondern sie einschränken auf die Anbetung eines göttlichen Wesens in confuso oder implicite oder imperfecte. Jedenfalls leisteten diejenigen, welche die προσκύνησις erwiesen, einen Glaubensakt, welcher sich über den gewöhnlichen Volksglauben an den Propheten und Wundertäter von Nazareth erhob und rückhaltlos auf die Intentionen des Herrn selbst einging, die von seinem ersten Auftreten an sicher auf mehr denn eine bloß charismatische und theokratische Gottessohnschaft gerichtet waren.[1]

Wieder in einem ganz andersartigen Zusammenhang steht die Anbetung Jesu von seiten des Besessenen von Gerasa, der von ferne schon auf Jesus zuläuft und ihn förmlich anfällt mit dem Bekenntnis „Sohn Gottes des Allerhöchsten" und der damit verbundenen προσκύνησις (Mk. 5, 6 ff.). Dieser will gar nicht die Wunderkraft des Erlösers an sich erfahren. Er protestiert vielmehr dagegen: „Quäle mich nicht!" Aus ihm spricht der Geist des Widersachers Gottes, der dem göttlichen Erlöserwirken nach Kräften entgegentritt und Abbruch zu tun sucht. Satan will bei der Versuchung in der Wüste[1] die Wunderkraft und durch den Besessenen von Gerasa die volle Selbstoffenbarung des Gottessohnes zur Unzeit herauslocken gegen den mit dem Ratschluß Gottes sich deckenden Plan des Welterlösers. Er stellt diesem eine Falle durch die Anbetung als Gottessohn. Denselben „Sohn Gottes", der ihn in die Flucht geschlagen hat durch sein Machtwort: „Weiche, Satan; denn geschrieben steht: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm dienen!"[2], stellt er vor das Dilemma, seine Gottessohnschaft im vollen Sinne der Gleichwesentlichkeit mit dem Vater entweder mit der Annahme der Anbetung voll und ganz auch ausdrücklich zu offenbaren vor der festgesetzten Stunde oder ebenso entschieden zu verleugnen durch energische Zurückweisung der Anbetung des Besessenen, so wie Petrus die Anbetung des Kornelius abgelehnt hat, weil bloß dem einen wahren Gott Anbetung gebührt. Allein sowenig Jesus dem Satan zu Gefallen und den Zwecken des Erlösungsratschlusses nicht entsprechend Wunder gewirkt hat, sowenig offenbart er hier vom göttlichen Ratschluß abweichend seine volle Gottessohnschaft. Er will einstweilen nur als Prophet und Wundertäter Glauben finden, und zu diesem Zwecke müssen ihm gerade die dämonischen Mächte dienen und nicht er ihnen. Er läßt sich seine Selbstoffenbarung als dem Vater gleichwesentlichen Gottessohn von seinem dämonischen Widersacher nicht abtrotzen und darum läßt er durch den wunderbar geheilten Besessenen bloß verkünden, „wie Großes der Herr", d. i. Gott im allgemeinen durch den prophetischen Wundertäter Jesus, nicht wie Großes der diesem Herrn oder Gott wesensgleiche Jesus „an ihm getan hat" (Mk. 5, 19). Diese Zurückhaltung der vollkommenen Selbstoffenbarung bedeutet nicht deren widerspruchsvolle Verleugnung; denn unvollständig ist nicht unwahr, und die vollständige Selbstoffenbarung ist in der unvollständigen wie im Keime eingeschlossen, um zur gegebenen Stunde aus dieser keimhaften Verborgenheit herauszutreten.

Die in der Mitte liegende wahre Erklärung des Schriftsinnes hat sich gleichweit fernzuhalten von den beiden Extremen: hyperorthodoxe

[1] Mt. 4, 3. 6. Lk. 4, 3. 9. [2] Mt. 4, 10. Lk. 4, 8.

Überspannung der προσκύνησις zum cultus latriae des formulierten Dogmas und rationalistische Verflüchtigung zum orientalischen Höflichkeitsakt. Sie darf weder einen fremdartigen dogmatischen Zusammenhang in den Text hineintragen, welcher in dessen Gesamtrahmen keinen Anhaltspunkt hat, noch in eine rein philologische Buchstabenexegese ausarten, welche den tieferen Zusammenhang und theologischen Gehalt des Ganzen ignoriert. Sie muß ebenso gerecht werden der konservativ-kirchlichen Auffassung wie dem fortschrittlichen Gedanken moderner Wissenschaft. Wie sich beides gerade in unserem Falle aufs harmonischeste vereinigen läßt, das hat am treffendsten R. Grützmacher (a. a. O.) ausgesprochen: „Selbst der gefürchtetste moderne Gedanke, der der Entwicklung, erweist sich bei sorgsamer Umformung als eines der wertvollsten Hilfsmittel für das Verständnis der göttlichen Offenbarung. — Der Evolution von unten aus natürlichen Ursachen tritt gegenüber die allmählich wachsende und steigende Selbsterschließung Gottes in der Geschichte seiner Offenbarung."

Der Mädchenschutz.

Von Dr. Wilhelm Liese in Paderborn.

Am 15. Oktober 1907 richtete der verstorbene Bischof Dr. Wilhelm Schneider von Paderborn folgenden Erlaß an den Klerus:

„In den letzten Jahren sind in der hiesigen Diözese die Bestrebungen des Katholischen Mädchenschutzvereins durch Einrichtung von Dienstbotenheimen und -vereinen, sowie durch Gründung der Bahnhofsmission in verschiedenen Städten auf erfreuliche Weise gefördert worden.

Es sind aber die Ziele und Veranstaltungen des Mädchenschutzvereins noch nicht hinreichend bekannt. Ich wünsche daher, daß die Seelsorger in der Predigt und Christenlehre die der Schule entwachsenen Mädchen vor den in den Großstädten drohenden Gefahren warnen und mit den zu ihrem Schutze bestehenden Fürsorgebestrebungen bekannt machen. Damit aber die Bahnhofsmission, die Vereine und Heime der Dienstboten ihre Aufgabe erfüllen können, ist darauf Bedacht zu nehmen, möglichst in allen Pfarreien der Diözese eine zuverlässige Vertrauensperson zu gewinnen, die bereit ist, sich der abwandernden Mädchen vor der Abreise anzunehmen und sie an die Bahnhofsmission, die Vereine und Heime zu empfehlen. Die Namen der Vertrauenspersonen sind auf den dem Geistlichen direkt zugestellten Karten zu vermerken und diese an die auf ihnen angegebene Adresse abzusenden. Die Vertrauenspersonen erhalten alsdann eine gedruckte Anweisung, Empfehlungskarten und ein Verzeichnis der Auskunfts- und Unterkunftsstellen.

Zu Diözesanpräsides des Katholischen Mädchenschutzvereins ernenne ich für den westlichen Teil der Diözese den Pfarrer von Hähling in Bochum, für den östlichen Teil den Kaplan Dr. Merschmann in Halle a. S. Beide sind zur Erteilung jeder weiteren Auskunft bereit.

Angesichts der Notwendigkeit eines besonderen Schutzes der in Dienst tretenden Mädchen hege ich das feste Vertrauen, daß die Geistlichkeit der Diözese gerne meinen Wünschen entsprechen wird."

Ähnliche Anschreiben sind in den letzten Jahren von den meisten preußischen Bischöfen ergangen, so von Kardinal Kopp von Breslau, Erzbischof Hubertus von Köln, Bischof Dominikus von Limburg u. a.

Angesichts dieser zahlreichen oberhirtlichen Mahnungen ist es selbstverständlich, daß eine Klerus-Zeitschrift, wenn sie auch wie „Theologie und Glaube" in erster Linie wissenschaftliche Ziele verfolgt, an einem solch wichtigen Problem von eminent seelsorgerlichem Interesse, wie der Mädchenschutz es darstellt, nicht kurzerhand vorübergehen kann.

Der Mädchenschutz im weitesten Sinne umschließt alle Maßnahmen, die geeignet sind, die erwerbstätigen oder von der Familie losgerissenen weiblichen Personen vor den ihrer Gesundheit, Religion und Sittlichkeit drohenden Gefahren zu behüten und die Gesunkenen wieder zu einem ordentlichen Leben zurückzuführen. Die letztere Aufgabe obliegt den Fürsorgevereinen und -heimen, die erstere beschäftigt die Mädchenschutzvereine, die weiblichen Standesvereine und die zahlreichen Mädchenheime und -hospize. Daneben spielt die Gesetzgebung des Staates eine große Rolle.

Der Mädchenschutz ist heute von außerordentlicher Bedeutung. Immer größer wird ja die Schar der erwerbstätigen Mädchen und Frauen. Nach der letzten Berufs- und Gewerbezählung vom 12. Juni 1907 sind ihrer schon 8243498 (gegen 5264595 im Jahre 1895); dazu kommen noch 1,2 Mill. Dienstboten. Davon stehen die allermeisten im jugendlichen Alter. Immer mehr werden also Mädchen und Frauen von der eigenen Familie losgerissen und selten finden sie draußen befriedigenden Ersatz. So verlieren sie den Schutz des Hauses und damit leider auch das Interesse für das Haus.

Die Probleme des Mädchenschutzes sind recht schwierig und mannigfaltig. An erster Stelle steht das der Fürsorge für die Wandernden und Reisenden; es ist Gegenstand des Mädchenschutzes im engsten Sinne und soll uns jetzt hier allein beschäftigen. Tausende verlassen Jahr für Jahr die Heimat, da die Fremde ihnen leichteres Brot zu bieten scheint. In erster Linie vollzieht sich die Wanderung vom Lande zur Stadt, aber auch von Stadt zu Stadt ist ständiger Verkehr; selbst fremde und überseeische Länder werden ohne Bedenken aufgesucht.

Nach Frankfurt zogen 1907 2755 katholische Dienstboten, davon 1076 direkt aus der Heimat. Berlin hat einen jährlichen Zuzug von ca. 50000 Dienstboten; von den 1895 in München gezählten 65800 weiblichen Personen (von 16—30 Jahren) waren nur 19480 aus der Stadt gebürtig. Im deutschen Reiche wurden 1900 über 300000 Ausländerinnen gezählt (165000 aus Österreich-Ungarn), und in den angrenzenden Staaten ebensoviele reichsdeutsche Frauen und Mädchen. Nach überseeischen Ländern wanderten 1901 aus Europa über 150000 Frauen.

Diesen Wandertrieb verbunden mit der größeren Rat- und Hilflosigkeit der Mädchen unter fremden Verhältnissen hat der Mädchenhandel sich zu nutze gemacht. Eine große internationale Organisation mit Tausenden von Agenten und Agentinnen (besonders in Stellenvermittlungsbüros) ist unermüdlich tätig, meist unter Vorspiegelung guter Stellenvermittlung, Mädchen und Frauen für schlechte Häuser, Theater, Kaffees, Restaurants niedrigster Sorte, auch für einzelne Lebemänner anzuwerben und zu verschachern.

Nach den bisherigen Erfahrungen sind die Hauptsitze des Mädchenhandels in Ungarn, Galizien, Polen und Rußland, die Haupt-Handels-Börsen in London, Paris, Wien, Budapest. Der überseeische Verkehr geht besonders

über Marseille, Genua, Triest, Odessa nach Argentinien, Ägypten und dem Orient; in Europa stellen England, Holland und Belgien, die Balkanstaaten gute Abnehmer. Deutschland kommt überwiegend als Durchgangsland in Betracht, mehrere Bordellstädte auch als Kunden. Insgesamt sollen jährlich 15000 Mädchen dem Handel zum Opfer fallen.

Oktober 1907 ward in Mährisch-Ostrau eine internationale Mädchenhändlerbande verhaftet, welche einen schwunghaften Handel von jungen Mädchen (vielfach erst 12 Jahre alt; solche sind am meisten „begehrt") nach Freudenhäusern in Brüssel, Dresden und Hamburg betrieb.

Mai 1908 wurden an der russischen Grenze zwei 20jährige Mädchenhändler — Lebemann und Bilewicz — verhaftet; man fand drei jüdische Mädchen in ihren Händen; Ende 1908 ebenso in Metz mehrere Händler, die Mädchen nach Südamerika verschickten.

Gleichfalls in Metz wurde 1909 ein Kellner Hahnen (geborener Deutscher) wegen Mädchenhandels zu 3½ Jahren Zuchthaus verurteilt; unter seinen Papieren fand man viele Adressen internationaler Händler.

Ähnliche Mitteilungen laufen öfters durch die Blätter.

Die „Preise" für die Mädchen sind sehr verschieden; junge unschuldige Mädchen werden mit 2—3000 Frc. bezahlt, ältere meist mit einigen 100; mitunter kommen ganz exorbitante Preise vor; so wurde vor einiger Zeit in Wien durch die Polizei ein Handel vereitelt, in dem ein Lebemann 20000 Mk. für ein bildhübsches Mädchen geboten, das die eigene Mutter durch eine Vermittlerin verschachern wollte.

Damit die Händler ungeniert miteinander und mit Stellenvermittlungen verkehren können, haben sie einen eigenen Telegrammstil; z. B.: „Fünf Faß Ungarwein langen am ... in Warna an" (gemeint sind 5 schöne Ungarinnen).

Zuerst wurde man auf dieses lichtscheue Treiben Ende der sechziger Jahre in Österreich aufmerksam. Gewaltig rüttelten dann besonders die öffentliche Meinung die Enthüllungen der Heilsarmee auf, die diese über das scheußliche Treiben in London Ende der achtziger Jahre in der Pall Mall Gazette darbot. Zu einer umfassenden Bewegung gegen den Handel kam es aber erst um die Wende des Jahrhunderts durch die Tätigkeit der National Vigilance Association in London, deren Sekretär Coote die Hauptstädte des Kontinents bereiste und in Vorträgen und Besprechungen überall den Boden bereitete für die Gründung von Vereinigungen zur Bekämpfung des Mädchenhandels. Sie haben sich fast überall in der Form von Komitees gebildet, denen die Vertreter der verschiedenen Schutzvereine angehören, sowie Mitglieder der Regierungen.

Die Regierungen sind daneben auch selbständig vorgegangen. Im Juli 1902 tagte zum erstenmal in Paris eine achttägige Konferenz von 36 Regierungsvertretern aus 16 Ländern. Sie berieten besonders internationale Abmachungen zur Bestrafung des Mädchenhandels und über seine Überwachung. Auf einer zweiten Konferenz (1904) verpflichteten sich die Regierungen, Amtsstellen zur Überwachung einzurichten, verschleppte Mädchen auf deren Wunsch zurückzuschaffen, die Stellenvermittlungen scharf im Auge zu behalten. In Berlin trat schon Ende 1904 eine entsprechende Zentralpolizeistelle ins Leben, die alle Nachrichten über auftauchende Mädchenhändler sammelt und diese zur Anzeige bringt, ferner die Bahnhöfe, besonders an den Grenzen überwacht; gleich im ersten Jahre sammelte sie Notizen über 112 verdächtige Personen und schaffte 32 verschleppte Mädchen in die Heimat zurück. — Im Oktober

1909 war eine dritte Konferenz in Wien, die sich mit der strafrechtlichen Formulierung der Paragraphen gegen Mädchenhandel und Kuppelei befaßte. Eine einheitliche Gesetzgebung hierüber ist bei der internationalen Verbreitung des Mädchenhandels sehr wichtig.

An der Spitze der Bewegung steht das Internationale Büro in London. Nationalkomitees sind gegründet in 15 Staaten, darunter Deutschland und alle angrenzenden Staaten, nur leider noch nicht in Rußland. Überseeische Komitees sind in Südafrika, Ägypten, Brasilien und Argentinien; die Vereinigten Staaten von Nordamerika stehen noch aus; vielleicht ist dort schon genügend vorgesorgt durch das scharfe Vorgehen der Einwanderungsbehörden, die alle des Mädchenhandels Verdächtigen zurückweisen, verschleppte Mädchen zurückschaffen. Dem deutschen Nationalkomitee sind 65 Verbände und Vereine angegliedert, darunter von katholischer Seite: der Caritasverband (der allgemeine und der Frankfurter Lokalverband), Frauenbund (gesondert: Ortsgruppe Köln und Düsseldorf), Lehrerinnenverein, Mädchenschutzvereine (Nationalverein, Diözesanverein Straßburg), St. Raphaelsverein, Fürsorgevereine in Breslau, Wiesbaden und Stuttgart. Alljährlich findet eine Nationalkonferenz statt; die siebte (15 16. November 1909 in Leipzig) befaßte sich nach Erstattung des Jahresberichtes besonders mit der Bahnhofsmission und der Theaterfrage; das Referat über letzteren Punkt vom Abg. Dr. Pfeiffer ist nachher in der Presse sehr beachtet worden, auch hat es eine starke Bewegung unter den weiblichen Angestellten selbst veranlaßt. Das Schlußreferat von Paula Müller (Vorsitzende des Deutsch-evangelischen Frauenbundes) behandelte die abolitionistische Bewegung (zur Abschaffung der Reglementierung der Prostitution), die sie als starke Waffe im Kampfe gegen den Mädchenhandel bezeichnete, welcher durch die Bordelle am meisten angeregt werde. Wenn früher das Nationalkomitee zur Prostitutionsfrage sich stets ablehnend verhielt, so hat es seit zwei Jahren den Bestrebungen der Abolition mehr Interesse entgegengebracht.

Dreimal fanden auch bis jetzt internationale Kongresse gegen den Mädchenhandel statt (1899 in London, 1902 in Frankfurt, 1906 in Paris; ein vierter ist für 1910 in Madrid angesagt. Es wird darüber s. Z. in dieser Zeitschrift berichtet werden.

Der Fürsorge für die weiblichen Reisenden und Wandernden widmen sich auch in erster Linie die Mädchenschutzvereine. Die ersten katholischen entstanden fast gleichzeitig vor 14 Jahren in Bayern (Marianischer Mädchenschutzverein für Bayern) und in der Schweiz (Verband der kath. Mädchenschutzvereine der Schweiz). 1897 bei Gelegenheit des internationalen kath. Gelehrtenkongresses in Freiburg i. d. Schw. bildete sich dortselbst ein Internationaler kath. Mädchenschutzverband, der 1903, um den korporativen Charakter mehr hervortreten zu lassen, den Namen „Internationaler Verband der kath. Mädchenschutzvereine" (Association cath. int. des œuvres pour la protection de la jeune fille) annahm. Als sein Ziel bezeichnet er: 1. die in den verschiedenen Ländern schon bestehenden Vereine und Anstalten zum Schutze junger Mädchen behufs gemeinsamer Tätigkeit und wechselseitiger Dienstleistung in engere Verbindung zu bringen; 2. in Ländern, wo solche Einrichtungen noch nicht bestehen, ihre Gründung anzuregen und zu fördern; 3. einzelne Personen als Mitglieder zu gewinnen, welche sich tätig an der Vereinsarbeit beteiligen. — An der Spitze stehen der internationale Vorstand und der internationale Ausschuß; der letztere setzt sich aus Vertretern der

angeschlossenen Länder zusammen. Insgesamt ist der Verband in ca. 20 Ländern verbreitet und zählt dort 2570 angeschlossene Komitees, Vertrauenspersonen und Anstalten; die meisten (über 900) fallen auf Frankreich; es folgen Deutschland (435), Belgien (263), Schweiz (241), Niederlande (187), Nordamerika (165); in Rußland und den Balkanstaaten, wo der Handel am meisten blüht, sind leider nur ganz wenige Vertreter. Ein genaues Verzeichnis bringt das periodische „Jahrbuch" (Annuaire) (zu beziehen vom Sekretariat, Fribourg, rue de Romont, 28), eine fortlaufende Ergänzung bezw. Berichtigung der „Monatsbericht" des Verbandes (französisch und deutsch; Abonnement 2 Frc.). Die literarische Tätigkeit des Verbandes ist im ganzen noch recht schwach; die Monatsberichte sind dürftig (8 Seiten kleinen Formats), an selbständigen Schriften erschienen nur Berichte (Compte rendu) über die Generalversammlungen (die fünfte am 17.–19. Juni 1909 in Straßburg i. E.). Es wäre sehr zu wünschen, daß wenigstens das Jahrbuch weiter ausgebaut würde, etwa nach dem Muster des vom Caritasverband herausgegebenen, mit ausführlichen Berichten über die Einrichtungen und jährliche Tätigkeit des Verbandes und aller seiner Untergruppen; dagegen könnte das Verzeichnis durch Fortlassung der vielen Vorstandsnamen bei den Ortskomitees erheblich verkürzt werden. Außerdem wäre eine Serie von kleineren Schriften über einzelne Fragen des Mädchenschutzes nach Art der Broschüren des Kath. Frauenbundes dringend zu wünschen. Solange der Verband nicht bessere Agitationsmittel schafft, wie bisher, wird er auf seinen kleinen Etat von 15000 Frc. jährlich beschränkt bleiben; ob seiner kleinen Geldmittel muß er jetzt auf manche wichtige Unternehmung verzichten.

An Nationalkomitees sind bis jetzt 10 vorhanden (Argentinien, Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Holland, Irland, Italien, Schweiz und Spanien). Der „Deutsche Nationalverband kath. Mädchenschutzvereine" entstand im August 1905 während des Katholikentages in Straßburg. Die Leitung hat Frau Bontant-Klehe in Frankfurt a. M. Der Verband hat kein eigenes Organ; die Veröffentlichungen erfolgen in der „Caritas". Von den Unterverbänden sind am bedeutendsten 1. der Bayrische Marianische Mädchenschutzverein; Leitung Frl. Fogt in München; jährlicher Bericht; der Verein hat große Stellenvermittlung und gibt einen Führer heraus (6. Aufl. 1909), der Winke und Ratschläge für reisende Mädchen enthält, sowie ein umfangreiches Verzeichnis von Heimen und Auskunftsstellen für deutsche Mädchen in allen Kulturländern; 2. der Westdeutsche Verband Marian. Mädchenschutzvereine (gegründet 1908); Leitung: Frau Justizrat Trimborn in Köln; umschließt die Diözesanverbände der Diözesen Köln, Paderborn, Trier, Limburg, Münster, Osnabrück, Hildesheim. Die Organisation in den einzelnen Diözesen ist noch nicht überall vollendet, doch hat man in den meisten mit Sammlung von Vertrauenspersonen in Land und Stadt begonnen, die sich der ab- bezw. zuwandernden Mädchen mit Rat und Tat annehmen, und mit der Gründung von Ortsgruppen wie auch von Stellenvermittlungen dagegen. Die Diözese Köln weist 4 Ortsgruppen auf und gegen 700 Vertrauenspersonen, Paderborn 11 und 600 usw.

Die bekannteste Einrichtung der Mädchenschutzvereine (vielfach in Verbindung mit anderen Vereinen) ist die Bahnhofsmission. Man versteht darunter den (meist ehrenamtlichen) Dienst von Damen an unseren größeren Bahnhöfen zur Beratung und zum Schutze der ankommenden oder durchreisen-

den Frauen, Mädchen und Kinder. Diese Einrichtung wurde erstmals 1884 in Genf vom „Verein der Freundinnen junger Mädchen" (s. unten) getroffen. Katholischerseits entstand die erste Bahnhofsmission 1896 in München; es folgten 1898 Breslau, 1899 Köln, dann über 20 weitere Städte, u. a. Aachen, Berlin, Dresden, Düsseldorf, Frankfurt a. M., Mainz, Wiesbaden, Würzburg; in mehreren Städten (Dortmund, Erfurt, Hagen, Hamburg, Hannover, Halle ꝛc.) wird sie von den beiden Konfessionen gemeinsam unterhalten. Im Auslande bestehen katholische Bahnhofsmissionen besonders in Belgien, Österreich und der Schweiz. Insgesamt kommt die Bahnhofsmission ungefähr 30000 Mädchen jährlich zugute. Über Art und Bedeutung der Hilfeleistungen unterrichten am besten einige Jahresberichte:

Hamburg 1908. Die Bahnhofsmission hat 3821 Dienstleistungen erwiesen; 381 Reisende wurden den verschiedenen Mädchenheimen zugeführt, 99 der Auswandererpolizei überwiesen zur Überleitung an die Auswandererhalle.

Breslau. 1908 wurden im Heim der Bahnhofsmission 797 Personen mit 1538 Verpflegungstagen untergebracht; 132 erhielten die Pflegekosten, 13 auch das Reisegeld ersetzt. An den Quartalstagen wurden Hunderten von ankommenden Mädchen Zettel mit den Adressen der katholischen Heime und Vereine, der Gottesdienstordnung ꝛc. in die Hand gegeben. Mehrere Mädchen konnten nur durch die Missionsdamen vor weiteren Belästigungen von „Herren" geschützt werden.

Berlin. 1908 760 Personen geholfen. Sehr oft stiegen Mädchen am falschen Bahnhof aus und konnten nur mühsam zurechtgewiesen werden. In übler Lage waren manche Durchreisende durch Verlust des Reisegeldes, des Passes oder des Zieles ihrer Reise.

Düsseldorf 1908. 2900 Stunden Bahnhofsdienst mit 5701 Hilfeleistungen. 827 Mädchen 2665 Tage beherbergt; 896 Stellen vermittelt.

Wien, 1908. 1734 Hilfeleistungen; 564 Unterkunft besorgt, 382 Stellen vermittelt; einzelne dem Hospital oder Fürsorgeverein überwiesen. Ein Mädchen, das durch eine Annonce von einem geschiedenen Manne nach Wien gelockt war, wurde durch eine Schutzdame auf dem Bahnhof aufgeklärt. Als der Mann sich seine Beute entschlüpfen sah, entfernte er sich mit den Worten: „Es haben ja noch mehr Mütter schöne Töchter."

Auf den größten Bahnhöfen sind mehrere Damen jeden Tag anwesend, auf anderen nur zu den Quartalstagen und bei vorheriger Anmeldung. Sie tragen das Abzeichen des Mar. Mädchenschutzvereins (gelbweiße Achselschleife). Sie sorgen, daß die Mädchen unbelästigt ihre Stelle erreichen, event. bringen sie dieselben erst in einem Mädchenheim unter; für vorübergehenden Aufenthalt haben die Bahnhofsmissionen in Breslau, Köln und Düsseldorf eigene Heime in der Nähe des Bahnhofes zur Verfügung.

Leider sind diese Einrichtungen den Mädchen zu wenig bekannt. In einem Bericht der Berliner Mission heißt es: „Würden die Mädchen bei ihrer Ankunft auf dem Bahnhof selbst nach den Damen ausschauen, statt vor ihnen zu fliehen, wie es jetzt häufig geschieht, so könnte ihnen Rat, Unterkunft, gute Stellenvermittlung verschafft werden." Es reicht noch nicht aus, daß überall an den Bahnhöfen und in so vielen Waggons Plakate angeschlagen sind; entweder werden sie nicht beachtet oder die Mädchen trauen ihnen nicht. „Es ist daher ungemein wichtig, daß Geistliche und Lehrer (und fügen wir bei: Vertrauenspersonen) unausgesetzt durch Belehrung und Aufklärung auf die Bahnhofsmissionen aufmerksam machen." Sehr praktisch ist

auch die Anordnung des Kardinals Kopp, an den Kirchtüren, falls tunlich, Plakate anzubringen mit Adresse des Mädchenschutzvereins, und wird dann öfters in Predigt und Christenlehre darauf aufmerksam gemacht, so finden sie sie sicher Beachtung. Gut wäre es auch, wenn seitens der Mädchenschutzvereine viel häufiger als bisher Bezirkskonferenzen für Vertrauenspersonen, Geistliche, Lehrer und Lehrerinnen abgehalten würden, damit die drohende Gefahr überall erkannt und der Eifer der Helfer frisch angespornt werde.

Zum Schluß einige Notizen über die nichtkatholischen Mädchenschutzvereine. Am bekanntesten ist der „Internationale Verein der Freundinnen junger Mädchen" (union des amies de la jeune fille), gegründet 1877 in Genf nach dem schönen Grundsatz: „Jedes ehrbare Mädchen, welches um seines Lebensunterhaltes willen das elterliche Haus verlassen und in die Fremde ziehen muß, soll geschützt werden, und zu seinem Schutze verbinden sich schwesterlich und mütterlich gesinnte Frauen." Der Verband ist statutengemäß interkonfessionell, ist tatsächlich aber protestantisch. Er zählt gegen 10000 Mitglieder, davon über die Hälfte in Deutschland (in 1400 Orten). Die Leitung hat der Internationale Rat mit Zentralbüro in Neuchatel (alle zwei Jahre Konferenz); in 6 Ländern (Deutschland, England, Holland, Frankreich, Italien und der Schweiz) bestehen Nationalkomitees. Das Arbeitsgebiet des Vereins ist: Unterhaltung von Bahnhofsmissionen, Gründung von Heimaten (in Deutschland über 20 für gebildete Mädchen), Herausgabe von Führern (in Deutschland „Christl. Ratgeber für junge Mädchen und Frauen"). Organ „Le bien public"; in Deutschland „Der Freundinnenverein"; Abzeichen: achteckiger Stern mit den Initialen AF, in Deutschland daneben grünes Kreuz in weißem Feld.

Von deutsch-protestantischer Seite entstand 1890 der „Verein zur Fürsorge für die weibliche Jugend" in Berlin, der besonders Mädchenheime und Stellenvermittlungen errichtet und dann in Verbindung mit den Freundinnen und dem Vorständeverband evangelischer Jungfrauenvereine die Bahnhofsmission unterhält. Vertreter der drei Verbände gründeten 1895 die „Deutsche Bahnhofsmission", die heute in mehr als 70 Städten auf ca. 100 Bahnhöfen den Missionsdienst versieht. Organ „Fürsorge für die weibliche Jugend".

Im August 1910 wird erstmals ein Internationaler Kongreß der Bahnhofsmissionen in Bern (nicht Neuchatel, wie erst beabsichtigt) stattfinden, der hoffentlich auch von katholischer Seite reichen Besuch findet.

Die missionsgeschichtliche Literatur der Protestanten.

Von P. Robert Streit O. M. I., Hünfeld b. Fulda.

I. Die Entwicklung der protestantischen Missionsgeschichte.

„Warum muß man denn der Missionsgeschichte eine Dignität erst erobern, die ihr schon kraft ihres Geburtsrechtes gebührt? Bezüglich der neueren Missionsgeschichte vielleicht darum, weil sie (infolge des pietistisch-anekdotenhaften Charakters wie der oft beschränkt-kleinlichen Haltung der meisten Missionsberichte und selbständigen missionsliterarischen Erzeugnisse während der ersten Jahrzehnte der gegenwärtigen Missionsperiode und zum Teil noch darüber hinaus) unter dem Banne einer vornehmen Verachtung stand,

in wissenschaftlichen Kreisen so gut wie unbeachtet blieb, und im besten Falle als nur zu erbaulichen Zwecken geeignet betrachtet wurde, ein Vorurteil, unter welchem sie noch bis auf den heutigen Tag leidet. Aber diese Beschränktheiten der Missionsberichterstattung hätten doch die Missionsgeschichte selbst nicht in wissenschaftlichen Mißkredit kommen lassen sollen. Im Gegenteil: sie hätten es den Vertretern der Wissenschaft erst recht zur Pflicht machen müssen, die bisherige Missionsberichterstattung und Geschichtschreibung von ihrer Engigkeit zu befreien und eine gesundere, weitherzigere, größere Gesichtspunkte erschließende Behandlung derselben anzubahnen. Aber diese Pflicht hat die Wissenschaft versäumt. Und warum hat sie sie versäumt? Es bleibt kaum eine andere Antwort übrig, als darum, weil sie ohne Kontakt mit der Mission war und kein für ihre Bedeutung geöffnetes Auge besaß."[1]

Mit diesen Worten hat Warneck die Anfänge der protestantischen Missionsgeschichte treffend charakterisiert. Eine beherzigenswerte Wahrheit liegt in diesen Ausführungen verborgen, und bevor wir zur Literatur der protestantischen Missionsgeschichte übergehen, wird es sich der Mühe lohnen, dem Werdegang derselben nachzugehen. Die protestantische Mission hat ihren Ursprung in dem Pietismus.[2] Ausströmend aus einem religiös gesinnten, oft überschwenglich religiösen Gemüte suchte die protestantische Mission in ihren Berichten der Erbauung zu dienen. Das Gefühl, weniger das Bewußtsein der Pflicht, war die innere Triebfeder zur Missionstätigkeit, und das Gefühl hinwiederum sollte in den Missionsberichten zur Geltung kommen. Dieser Umstand zeitigte die bekannte pietistische Missionsanekdoten-Literatur und trug viel dazu bei, die Spannung zwischen dem Pietismus und der amtlichen Kirche zu vergrößern, die ablehnende Haltung der letzteren der Mission gegenüber zu bestärken und die Missionsliteratur in den Augen der Wissenschaft als unbedeutend und verächtlich erscheinen zu lassen. Die Form schadete hier der Sache. Aber auf die Dauer war dieser Zustand unhaltbar. Ernstere Männer suchten mehr in der Mission. Sie erkannten das Ungenügende der literarischen Missionsprodukte, sie erfaßten das Unsolide und Unsichere, auf dem die ganze Missionsbewegung sich basierte, und ahnten das Verhängnisvolle, das aus den bereits erstandenen Mißständen für die Mission sich ergeben mußte. Ihr Streben war es daher, die Missionsbewegung in gesündere Bahnen zu lenken. Der Ruf nach Wissenschaftlichkeit wurde laut. Wissenschaftlichkeit in einer theologischen Begründung, in einer methodischen Ausführung und in der geschichtlichen Darstellung, das waren die Forderungen, die gestellt und in jahrelangen, oft heißen Kämpfen verfochten wurden.

Der erste, welcher das Bedürfnis einer wissenschaftlich bearbeiteten, allgemeinen Missionsgeschichte empfand, offen aussprach und auch den Versuch machte, ihm abzuhelfen, war Chr. G. Blumhardt, Missionsinspektor von Basel. Aus dem praktischen Bedürfnis heraus schrieb er 1829 im Vorworte zu seinem Werke:[3] „Das laute Bedürfnis unserer evangelischen Missionsschule, einen einfachen und fruchtbaren Leitfaden einer allgemeinen Missionsgeschichte für die Vorbereitungsstudien ihrer Zöglinge zu besitzen, veranlaßte zunächst die öffentliche Erscheinung dieses geschichtlichen Versuches . . . und dies um so mehr, da

[1] Evangelische Missionslehre. Gotha 1897. 1. Abt. S. 12.
[2] Vgl. Kath. Seelsorger 1909, Heft 1—3.
[3] Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi. Basel 1829. Bd. I. S. II. VII.

eine solche (allgemeine Missionsgeschichte) unter dem segnenden Beistand der göttlichen Gnade das geeignetste Mittel werden dürfte, nicht nur die vielfachen Vorurteile zu zerstreuen, welche noch immer der heilsamen Wirksamkeit des evangelischen Missionsgeistes unserer Zeit in manchen Gemütern im Wege stehen, sondern auch das Missionsbeginnen selbst als ein ehrwürdiges und aller Teilnahme der Gläubigen wertes Werk Gottes im überzeugendsten Lichte zu bezeichnen, und demselben zugleich aus der Schule alter Erfahrung geschichtlich die Richtung und die probehaltigen Geleise nachzuweisen, in denen es mit göttlicher Kraft und Selbstverleugnung wandeln muß, wenn seine Arbeit in dem Herrn nicht eitel und vergeblich sein soll." Voll und ganz mußte der Verfasser dabei die Schwierigkeit seines Versuches empfinden. Er schreibt:[1] „Nicht ohne wehmütige Empfindung mußte er (der Autor) dabei die überraschende Wahrnehmung machen, daß in den bändereichen, zum Teil vortrefflichen Geschichtswerken der verflossenen Jahrhunderte, in welchen besonders seit dem Zeitalter der Reformation die christliche Kirchengeschichte in ihren mannigfachen fruchtbaren Verzweigungen mit großem Aufwand von Fleiß und Gelehrsamkeit bearbeitet wurde, immer nur in abgerissenen Bruchstücken und meist bloß im eilenden Vorübergehen der lehr- und ermunterungsreichen Ausbreitungsgeschichte der Kirche Christi unter den Völkern der Erde gedacht wurde, und eine möglichst vollständige, mit der allgemeinen Welt- und Kirchengeschichte zusammenhängende einfache Erzählung der Art und Weise, wie die Erkenntnis des Evangeliums Christi seit seiner Einführung in die Welt bis auf unsere Tage herab sich ihre stillen und segensvollen Bahnen zu den heidnischen Völkern der Erde brach, in unseren kirchengeschichtlichen Büchersammlungen immer noch vermißt wurde." Der sorgfältige Forscher der Missionsgeschichte „wird gar bald gewahr, daß von den meisten und selbst von den geachtetsten Geschichtschreibern der verflossenen Jahrhunderte der Ausbreitungsgeschichte der Kirche Christi unter den Völkern der Erde entweder gar keine oder nur eine oberflächliche und zufällige Aufmerksamkeit zugewendet wurde".[2] Es würde „ein reichlich belohnendes und vom wissenschaftlichen Bedürfnis unserer Zeit laut gefordertes Unternehmen sein, wenn die kirchlichen Geschichtforscher unserer Tage ... das Studium der allgemeinen Missionsgeschichte, in ihren ersten Quellen, zum Gegenstande ihrer Forschungen machen und brauchbare Materialien zum Anbau derselben mit fleißiger Hand zusammentragen würden".[3]

Damit ist die Lage der protestantischen Missionsgeschichte zu Anfang des 19. Jahrhunderts zur Genüge dargetan. Doch die gewünschte fleißige Hand blieb aus. Lange Jahre vergingen, ehe man sich dieser Worte wieder erinnerte. Was man bis in die neueste Zeit hinein schrieb, kann einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht erheben, und in unserem nachstehenden Literaturverzeichnis haben wir die Werke nur der Vollständigkeit halber aufgenommen. Diese Zeiten hatte Prof. Dr. H. Holtzmann vor Augen, als er schrieb:[4] „Was man in der ersten Hälfte und in der Mitte des Jahrhunderts aus Missionsblättern und in Missionsstunden erfuhr, das trug zwar nicht ausnahmslos, aber doch nur gar zu oft einen Charakter, den man vielleicht mit dem Ausdruck „Anekdoten aus dem Reiche Gottes" bezeichnen könnte. Das Fremdartige, Ferne, zuweilen auch Abenteuerhafte daran ersetzte den

[1] l. c. S. VII. [2] l. c. S. 6. [3] l. c. S. 7.
[4] Christliche Geschichtsbetrachtung im Lichte der Mission. Berlin 1899, S. 4.

Stillen im Lande wohl den Reiz der belletristischen Lektüre, daran sich der übrige Teil der Menschheit ergötzte; und manche bedrängte Seele suchte und fand Entschädigung für einen sonst mannigfach verkürzten Lebenshorizont im frommen Spiel an dem Guckkasten, welcher im raschen Wechsel rote, gelbe und schwarze Menschen vorführte, denen auf allerlei wunderbaren Wegen zur Erreichung des Einen, was not ist, verholfen worden sein sollte . . . Tatsache ist, daß erst in dem Maße, als die Missionsberichte in einen größeren Stil hineingewachsen sind, auch die Abneigung der Geographen, Ethnologen und Linguisten, sich auf missionarische Quellen einzulassen, geschwunden ist. Aber vor allem hat die theologische Wissenschaft selbst einsehen gelernt, wie sehr zum eigensten Schaden sie lange genug am geschichtlichen Phänomen der Mission vorübergegangen ist. Konnten ihr die Missionsgeschichten gleichgültig bleiben, so doch keineswegs die Antworten, welche die Missionsgeschichte selbst, der gewaltige Gang der Mission mit seinen bestimmten Erfahrungen, die er in wesentlich übereinstimmender Weise allenthalben abwirft, mit seinen sicheren Ergebnissen, die heute schon gebucht werden können, auf gewisse Schicksalsfragen erteilt, die mit immer dringlicheren Ansprüchen auf Entscheidung an unser heutiges Christentum herantreten."

Durch das beharrliche Streben einerseits, der Mission einen Platz in der Wissenschaft zu erobern, durch die Zersetzung anderseits, welche infolge rationalistischer Strömungen in der amtlichen und offiziellen Theologie um sich griff und die konservativeren Elemente der Mission, die hier zum Sammelpunkt der alten Orthodoxie wurde, zuführte, schwanden allmählich die Abneigung und die Interessenlosigkeit der Mission gegenüber. Doch damit waren die Schwierigkeiten, welche sich einer wissenschaftlichen Missionsgeschichts-Darstellung entgegenstellten, noch nicht gehoben. Im Gegenteil, die Schwierigkeiten traten jetzt erst um so schärfer hervor. Ja, es gab Zeiten, wo man überhaupt an der vorläufigen Möglichkeit zweifelte. „Als auf einer der kontinentalen Missions-Konferenzen in Bremen," so schrieb 1877 der Missionsinspektor J. M. Zahn,[1] „ein jetzt schon heimgegangener Freund einen Preis anbot für eine populäre Darstellung der christlichen Missionsgeschichte von Anfang an, hielten die anwesenden Missionsleute es für unmöglich, eine solche bei dem gegenwärtigen Stande der Kenntnisse auf diesem Gebiete herzustellen."

In ähnlicher Weise drückte sich Dr. Chr. G. Kalkar in der Vorrede zu der Originalausgabe seines Werkes aus:[2] „Wird man etwas genauer mit der Missionsliteratur bekannt, so drängt sich einem wieder und wieder die Frage auf: ist es auch möglich, eine zuverlässige Geschichte dieses Werkes Gottes zu schreiben? Nicht allein sind so manche Berichte der zahlreichen Missionsblätter in hohem Grade unkritisch; sondern die Zuverlässigkeit vermißt man jetzt sogar bei Autoren, die s. Z. in großem Ansehen standen."

Diese Ausführungen lassen bereits ahnen, daß es um die Missionsgeschichte ein besonder Ding ist, daß das missionsgeschichtliche Gebiet mehr wie jedes andere mit Schwierigkeiten eigentümlichster Art zu kämpfen hat. Seine Grenzpfähle ragen hinein in das Gebiet der Welt- und Kirchengeschichte, und eine zu große Beengung des eigenen Territoriums führt zur Unvollstän-

[1] Die Aufgaben der Missionsgeschichtschreibung (in „Allg. Missions-Zeitschrift" Bd. IV. S. 494).

[2] Geschichte der christl. Mission unter den Heiden. Gütersloh 1880, Bd. II. S. V.

digkeit und Unverständlichkeit der mannigfachen Beziehungen von Ursache und Wirkung. Sein Kolorit hat das missionsgeschichtliche Gebiet in der Geographie und Ethnologie, deren Vernachlässigung das jeweilig Charakteristische vermissen läßt und zu einer das Interesse tötenden Eintönigkeit führt. In ihrer Ausübung wurzelt die Mission und wird sie getragen in einem hohen Idealismus – eine Klippe für den minder nüchternen und realen Geschichtschreiber, der bei diesem apologetischen Moment für die Kirche oder für die Missionsgesellschaft über die Menschen hinwegsieht, die trotz aller edlen Begeisterung, trotz allem Idealismus, der zu den höchsten Opfern befähigte, ihre Schwächen und Fehler mit auf das Missionsarbeitsfeld brachten. Doch es fehlte der protestantischen Mission nicht an Männern, die unentwegt die Forderung einer wissenschaftlichen Missionskunde hochhielten und unermüdlich zu ernster Arbeit auf diesem Gebiete anspornten. Durch Gründung der „Allgemeinen Missions-Zeitschrift" schuf Dr. G. Warneck im Jahre 1873 für die missionswissenschaftlichen Bestrebungen einen Sammelpunkt, und er selbst war durch Wort und Schrift an der Arbeit, der Mission auch in den wissenschaftlichen Kreisen Achtung, Eingang und Mitarbeiter zu verschaffen. Im Jahre 1877 trat Warneck mit der Forderung an die Öffentlichkeit, auch der neueren Missionsgeschichte besondere Vorlesungen auf den Universitäten zu widmen. Er schrieb:[1] „Uns scheint, daß die Geschichte der Ausbreitung des Christentums mindestens dasselbe Recht auf eine selbständige Behandlung hat wie die Dogmengeschichte, denn die Entwicklung der Lehre innerhalb der Kirche ist auch für wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs von höherem Werte, als der Einblick in die Gründung und das Wachstum der Kirche selbst und das geschichtliche Verständnis der Naturgesetze ihrer senfkorn- und sauerteigartigen Entwicklung ... Es ist nicht zu verkennen, daß die Aufgabe, welche damit gestellt wird, eine überaus schwierige ist, denn es kann sich bei der Loslösung dieses Teiles der Kirchengeschichte und seiner Ausbildung zu einem selbständigen Zweige der kirchenhistorischen Wissenschaft natürlich nicht bloß darum handeln, eine missionsgeschichtliche Chronik oder Statistik zu liefern, sondern eben die Genesis der Kirchengründungen, die Sauerteigswirkungen des Evangelii, die Gesetze des Christianisierungsprozesses in ihrer Allgemeinheit wie in ihrer Individualisierung je nach den verschiedenen Zeiten und Völkern aufzuweisen und in konkreten Bildern vorzuführen."

Dieselbe Forderung stellte er wiederum mit allem Nachdruck 1889; leider mußte er noch konstatieren:[2] „So liegt also die Missionsgeschichte vor uns als ein großes, der wissenschaftlichen Bearbeitung harrendes Feld. Die nächste Aufgabe wird allerdings die Spezialforschung sein müssen; aber ohne Zweifel ist es nur eine Frage der Zeit, daß die Missionsgeschichte den ihr gebührenden Rang einer selbständigen kirchenhistorischen Disziplin einnehmen wird." Als Warneck im Jahre 1897 zum Professor der Missionskunde an der Universität Halle ernannt wurde, hielt er seine Antrittsvorlesung über „Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft",[3] und aus der Erfahrung heraus konnte er sagen: „Die Mission hat eine Geschichte und diese Geschichte beginnt mit der Gründung der christlichen Kirche. Ein ganzes

[1] Das Studium der Mission auf der Universität. Gütersloh 1877, S. 9.
[2] Die Mission als Wissenschaft (Allg. Missions-Zeitschrift Bd. XVI. S. 405).
[3] Berlin 1897.

Buch des Neuen Testamentes ist Missionsgeschichte und seine meisten Lehrvorschriften sind missionarische Sendschreiben. Seit der apostolischen Zeit bildet die Mission einen integrierenden Bestandteil der christlichen Kirchengeschichte. Zwei große Missionsperioden liegen abgeschlossen hinter uns und die dritte, welche sie beide an Umfang übertrifft, fällt in unsere eigene Zeitgeschichte. Nun ist allerdings die alte Missionsgeschichte immer ein Gegenstand der historischen Theologie gewesen; aber schon die Tatsache, daß wir bis auf den heutigen Tag keine allgemeine Geschichte der Ausbreitung des Christentums in den abgeschlossenen Missionsperioden besitzen, ja selbst keine, nur die gesamte apostolische und nachapostolische oder mittelalterliche umfassende, noch mehr, daß wir keine Monographie über Paulus als Missionar, was er doch in erster Linie gewesen, haben, ist beredtes Zeugnis dafür, daß selbst die alte Ausbreitungsgeschichte des Christentums in der historischen Theologie eine ziemlich untergeordnete Rolle gespielt hat." Die missionsgeschichtliche Lage aber und das Bedürfnis der Zeit kennzeichnete Warneck in dem ersten Band seiner „Evangelischen Missionslehre"[1] mit den Worten:[2] „Wir brauchen durchaus eine in sich zusammenhängende, selbständig periodisierte Missionsgeschichte, die nicht nur die Ursprünge des Missionslebens und die Gestaltungen des Missionstriebes und -betriebes in den verschiedenen Missionsperioden historisch spezialisiert, sondern auch das zu den verschiedenen Missionszeiten, auf den verschiedenen Missionsperioden und unter der Arbeit der verschiedenen Missionskirchen sehr mannigfaltige Werden und Wachsen der Christentumspflanzung individuell charakterisiert."

So war denn die Lage der allgemeinen Missionsgeschichte im Laufe des ganzen 19. Jahrhunderts dieselbe geblieben, und bis zur gegebenen Stunde hat sich der gewünschte Missionshistoriker noch nicht gefunden. Die Klage, die Warneck so oft erhoben und wiederholte,[3] mußte auch Prof. Dr. W. Bornemann noch 1902 von neuem zum Ausdruck bringen:[4] „Die Missionsgeschichte ist ein Feld, das noch sehr des Anbauens bedarf, eine Disziplin, deren größte Aufgaben noch der Erledigung harren. Eine universale Geschichte der Ausbreitung des Christentums, zugleich die Geschichte des heimatlichen Missionslebens und das Werden der Kirche auf dem Missionsfelde darstellend, gibt es zur Zeit überhaupt noch nicht. Was wir an Arbeiten über die allgemeine Missionsgeschichte bis jetzt besitzen, sind entweder populäre Versuche ohne wissenschaftlichen Wert oder unvollständige und leicht orientierende Übersichten, die sich auf die Grundlinien beschränken und in ein tieferes Verständnis nicht einführen."

Nach diesem orientierenden Überblick möge das Verzeichnis des Grundbesitzes der protestantischen Missionsgeschichts-Literatur folgen.

II. Verzeichnis der protestantischen Missionsgeschichte.

Zschokke, Heinrich, Darstellung gegenwärtiger Ausbreitung des Christentums auf dem Erdball. Ein geschichtlicher Umriß. Aarau 1819.

In großen Linien zeichnet der Verfasser die Verbreitung des Christentums durch die Jahrhunderte und durch die Länder: I. Europa (1. in den

[1] Gotha. 1. Aufl. 1892. 2. Aufl. 1897. [2] l. c. 1. Abt. S. 34.

[3] So „Allg. Missionszeitschrift" Bd. XIX. S. 249, „eine Universalgeschichte der Ausbreitung des Christentums ist bis jetzt (nicht) vorhanden".

[4] Einführung in die evangelische Missionskunde. Tübingen u. Leipzig 1902, S. 7.

ersten acht Jahrhunderten, 2. bis in unsere Zeit, 3. Schilderung des Lapp- und Nordlandes S. 3–12); II. Asien (1. erste Ausbreitung und Verdrängung; 2. Zustand der Kirchenparteien im türkischen Asien; 3. Sibirien und die russischen Staaten; 4. Versuche der Jesuiten und Kapuziner in Tibet; 5. Japan; 6. China; 7. Hinterindien; 8. Hindostan; 9. Persien; 10. Singhalesen und Javaner; 11. Allgemeine Betrachtung S. 12–64); III. Afrika (1. Aufblühen und Verfall; 2. gegenwärtige Kirchenparteien in Ägypten; 3. Abessinien; 4. afrikanische Ostküste; 5. Südafrika; 6. afrikanische Westküste; 7. Guinea; 8. Rückblick S. 64–82); IV. Amerika (1. Einführung des Christentums; 2. Grönland; 3. Labrador; 4. Kanada; 5. Spanisch-Nordamerika; 6. Südamerika; 7. Brasilien; 8. Westindische Eilande; 9. Allgemeine Betrachtung S. 82–116); V. Süd-Indien (1. Neuholland; 2. Gesellschafts-, Freundschafts- und Sandwich-Inseln; 3. Rückblick S. 116–124).[1]

Blumhardt, Chr. G., Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi. Bd. I. Die Missionsgeschichte der Kirche Christi im apostolischen Zeitalter von ihrem Stiftungstage an bis zum Tode des Apostels Johannes (Jahr Christi 1–100). Basel 1828. – Bd. I. Abt. 1. Die Missionsgeschichte der Kirche Christi vom Schlusse des apostolischen Zeitalters bis auf Konstantin den Großen (Jahr Christi 100–324). Basel 1829. – Abt. 2. Von Konstantin dem Großen bis auf Karl den Großen (Jahr Christi 325—771). Basel 1832. – Bd. III. Die Missionsgeschichte der Kirche Christi von Karl dem Großen bis auf die Kirchenreformation (Jahr Christi 771–1517). Basel 1833.

Band I beginnt mit einer allgemeinen Einleitung über Begriff der Missionsgeschichte (Abschnitt 1), Quellen des religiösen Glaubens (Ab. 2) und über das Heidentum: im allgemeinen (Ab. 3), in seinem Ursprunge und in seiner Entwicklung (Ab. 4) und in seinem moralischen Einfluß auf den Bildungsgang der Völker (Ab. 5).

Die Missionsgeschichte teilt V. ein (S. 72): 1. Periode oder apostolische, die früheste Einführungsgeschichte des Christentums im apostolischen Zeitalter bis zum Ende des letzten Apostels Johannes. 2. Periode oder „evangelische": Die blutigen Kämpfe des 2. und 3. Jahrhunderts bis zur Thronbesteigung des ersten christlichen Kaisers Konstantins d. Gr. 3. Periode oder „politische": Ausbreitungsgeschichte des Christentums in den Abendländern durch die ersten „finsteren" Jahrhunderte des Mittelalters bis auf Karl d. Gr. 4. Periode oder „hierarchische", „die längste und unfruchtbarste aller übrigen, faßt nicht weniger als sieben dunkle Jahrhunderte in sich, und zeigt uns, wie sich mitten in der Nacht der hierarchischen Tyrannei und des kirchlichen Aberglaubens dennoch unter den heidnischen Völkern der nördlichen und östlichen Länder Europas die verdunkelte Erkenntnis der göttlichen Wahrheit die verschlossenen Bahnen brach, bis sie reiner und glänzender als zuvor im Zeitalter der Reformation über den Völkern Europas aufging." 5. Periode

[1] Der öfters in protestantischer Literatur zitierte „Abriß einer allgemeinen protest. Missionsgeschichte von Dr. G. Chr. Knapp, Halle 1816", ist nur ein Aufsatz von 19 Seiten in der Zeitschrift: „Neuere Geschichte der evangelischen Missions-Anstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien". Herausgegeben von Dr. Georg Christian Knapp. Halle, Bd. VI (1805—25), S. 539—58.

oder „kirchliche" vom Anfang des 16. bis Ende des 18. Jahrhunderts. „Unter den Spaltungen und Streitigkeiten der protestantischen Kirche (wird) das neue frische Leben des erwachten Missionsgeistes gehemmt und zerstückelt, und die Ausbreitungsversuche des Christentums in den Heidenländern bleiben das Eigentum einzelner Privatanstalten, während die römische Hierarchie ihren Einfluß in den heidnischen Gebieten mit allem Nachdruck zu erweitern strebt." 6. Periode oder „universale", „welche aus den engen Schranken bürgerlicher und kirchlicher Abgeschlossenheit heraustritt und mit dem Geiste christlicher Universalität das Bekehrungswerk heidnischer Völker als eine heilige Aufgabe aller Christen aufzufassen und zu betreiben angefangen hat".

Der I. Bd. behandelt sodann nach einem „Blick auf den Zustand der Welt zur Zeit Christi" (Ab. 1) und auf „Jesus Christus und sein neues Reich auf Erden" (Ab. 2) zunächst das Christentum in Palästina: Gründung der Kirche Christi am Pfingstfeste (Ab. 3), Verbreitung außerhalb Jerusalems (Ab. 4) und äußerliche Verfassung der ersten christlichen Gemeinden (Ab. 5). Die Abschnitte 7 – 11 behandeln die Missionsreisen und die Missionstätigkeit des hl. Paulus, Abschnitte 12 – 17 jene der übrigen Apostel. Die drei letzten Abschnitte skizzieren das innere Leben der apostolischen Missionsgemeinde, den Charakter des apostolischen Missionswerkes und die Mittel zur Fortsetzung des Missionswerkes.

Band II schildert in seiner 1. Abteilung zunächst das Christentum in seinem Verhältnis zum römischen Staate: den blutigen Kampf des Heidentums im 2. Jahrh. (Ab. 1) und den wachsenden Widerstand desselben gegen das Christentum im 3. Jahrh. (Ab. 2), den Sieg des Christentums über das Heidentum (Ab. 3), den inneren Entwicklungsgang in diesem Zeitraume (Ab. 4) und die (wissenschaftlichen) Angriffe der Heiden und die Verteidigung der Christen (Ab. 5). – Sodann behandelt er die Ausbreitung des Christentums nach einem allgemeinen Überblick (Ab. 6) im nördlichen Afrika (Ab. 7) und in den asiatischen Grenzländern des römischen Reiches (Ab. 8). Dann führt uns V. zu den keltischen Völkern (Ab. 9) und zeigt uns die Anpflanzung der Kirche Christi in Spanien und Gallien (Ab. 10), in den Donauländern bis zum oberen Rhätien (Ab. 11), in der Schweiz (Ab. 12), in den Rheinländern (Ab. 13) und auf den britischen Inseln (Ab. 14). Den Missionscharakter dieses Zeitraumes schildert uns der 15. Abschnitt.

Die 2. Abteilung gliedert der Verf. in eine 1. Periode, von Konstantin d. Gr. bis auf den Papst Gregor I., und in eine 2. Periode, von Gregor I. bis auf den Kaiser Karl d. Gr. Zuletzt beschreibt uns der Verf. „die letzten Zeiten des römischen Heidentums" (1. Kap.) in dem Zeitalter der Konstantine (Ab. 1), in Kaiser Julian und die letzte Christenverfolgung (Ab. 2), die letzte Untergangsstunde des römischen Heidentums (Ab. 3) und die ausgezeichneten Christenlehrer im 4. Jahrh. (Ab. 2). – Sodann erzählt der Verf. „die Ausbreitung der Kirche Christi im Laufe des 4. Jahrh." (2. Kap.) in Abessinien und Äthiopien (Ab. 1), im persischen Reiche (Ab. 2), in Armenien (Ab. 3) und unter den Goten (Ab. 4). Die „Anbahnung einer neuen europäischen Missionswelt durch die germanische Völkerwanderung" (3. Kap.) leitet der Verf. ein durch einen „geschichtlichen Überblick der germanischen Völkerwanderung" (Ab. 1), durch „Blicke in den Volkscharakter, die Religionsweise und Sprache der germanischen Völker" (Ab. 2) und durch Skizzierung der „Stellung der einwandernden Germanen zu der Kirche in den römischen

Abendländern" (Ab. 3). Dann schildert er die „Schicksale der nordafrikanischen Kirche unter den Vandalen" (4. Kap.), „die Kirche Christi unter den Ost- und Westgoten" (5. Kap.), unter den Burgundern (6. Kap.), unter den Galliern und Franken (7. Kap.) und nach einer kurzen Würdigung der „Klöster dieses Zeitraumes und ihres Verhältnisses zur Missionsgeschichte" (8. Kap.), den „Anbau des Christentums auf den britischen Inseln" (9. Kap.).

Die 2. Periode beginnt der Verf. mit dem Leben Gregors d. Gr., dem Wendepunkt der Missionsgeschichte des Mittelalters" (10. Kap.) und führt dann weiter aus die „Pflanzung des Christentums unter den Angelsachsen in Britannien (11. Kap.), in Alemanien (12. Kap.), unter den Bayern und Thüringern (13. Kap.), in Belgien und unter den Friesen (14. Kap.) und die Missionstätigkeit des hl. Bonifatius (15. Kap.).

Bd. III umfaßt in seiner ersten Abteilung als erste Periode die Zeit „von Karl d. Gr. bis auf den Papst Gregor VII." und behandelt im 1. Kap. „Muhamed und sein Verhältnis zur christlichen Missionsgeschichte" und führt dann aus „die Nestorianischen Missionen in Asien vom 5. bis 12. Jahrhundert" (2. Kap.) mit Einschluß von „Nestorius und die Nestorianer" (Ab. 1), Missionen in den nordwestlichen und südwestlichen Ländern Asiens (Ab. 2), in dem chinesischen Reiche (Ab. 3) und in Mittelasien (Ab. 4); Karl der Große und die Bekehrung der Sachsen (3. Kap.), Anpflanzung des Christentums unter den skandinavischen Völkern (4. Kap.), in Nordalbingien (Holstein) (Ab. 1), in Dänemark und Schweden (Ab. 2 – 5), in Norwegen (Ab. 6), auf Island und Grönland (Ab. 7) und unter den Normannen und Dänen in England (5. Kap.). Das 6. Kap. behandelt „die hierarchische Weltmonarchie unter dem Papste Gregor VII. in ihrem Verhältnisse zur Missionsgeschichte." Und damit endet das unvollendet gebliebene Werk.

Leonhardt,[1] Die gesegnete Ausbreitung des Christentums in der neuesten Zeit. 1830.

Braun, Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung. 4 Teile. Altona 1835 – 1841.

Schmidt, Kurzgefaßte Lebensbeschreibung merkwürdiger evangelischer Missionäre. 6 Bdchn. Leipzig 1836 – 42.

Wallmann, J. C., Die Missionen der evangelischen Kirche. Ein Volksbuch. 1. Aufl. Quedlinburg 1843; 2. Aufl. ebd. 1848.

„Der erste Teil," so bemerkt der Verfasser in der Vorrede, „handelt von dem religiös-sittlichen Zustande derjenigen Völker, die das Evangelium nicht haben (in Europa S. 3 – 13, in Asien S. 13 – 47, in Afrika S. 47 – 72, in Amerika S. 72 – 79, und in Australien S. 79 – 92); der zweite von den Anstalten, Gesellschaften und Vereinen, die die evangelische Kirche gemacht hat, um jenen Völkern das Evangelium zu bringen (S. 93 – 122); und der dritte von den Erfolgen, welche das bisher gehabt hat (in Europa S. 125 – 135, in Asien S. 135 – 178, in Afrika S. 178 – 215; in Amerika S. 215 – 247 und in Australien S. 247 – 274).

Steger, B. H., Die protestantischen Missionen und deren gesegnetes Wirken. 2. Aufl. Hof. 1844. Halle 1856.

[1] Die nicht näher referierten Werke waren trotz eifrigen Suchens nicht aufzufinden; doch sind dieselben von untergeordneter Bedeutung für unsere Arbeit.

Schmidt, Dr. Karl Christian Gottlieb, Der Sieg des Christentums. Geschichte der Pflanzung und Verbreitung des Evangeliums durch die Missionen. Leipzig 1845.

Die erste Abteilung des Werkes umfaßt die Zeit „von der ersten Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel bis zur Reformation" (S. 1 – 152); die zweite Abteilung behandelt die Zeit „von der Reformation bis zur Gegenwart" (S. 153 – 350). Im Anschluß folgen eine „Übersicht der römisch-katholischen Missionen, ihrer Bischöfe, Priester, Missionare und Gemeinden" und eine „Übersicht sämtlicher evangelischer Missions-Gesellschaften mit ihren Stationen, Missionaren, Hilfsarbeitern und Zöglingen und der jährlichen Einnahme und Ausgabe", sowie ein kurzer Abriß über „die Bibel-Gesellschaften und die Verbreitung der Bibel".

Wiggers, J., Geschichte der evangelischen Mission. 2 Bde. Hamburg und Gotha 1845 – 46.

Das Werk behandelt im I. Bd. die Geschichte der Missionsanstalten und geht im II. Bd. zur Darstellung der Geschichte des Missionswerkes in geographischer Folge über.

Wiggers, J., Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. 2. Ausg. Calw 1846.

Vgl. Blumhardt, Handbuch.

Hoffmann, Dr. W., Missions-Stunden. 32 Vorträge über das evangelische Missionswerk. Stuttgart 1847 – 51.

Die Vorträge behandeln in zusammenhängender Übersicht die Geschichte der modernen Mission.

Hoffmann, Dr. W., Missions-Stunden. Neue Sammlung. Stuttgart 1851. Diese Sammlung behandelt Missions-Biographien.

Wild, K., Umschau auf dem Arbeitsfelde der evangelischen Mission. Nördlingen 1834.

Eine erweiterte Wiedergabe eines Vortrages, welcher die Entwicklung und den Stand der Missionen behandelt in Australien (S. 11 – 24), Amerika (S. 24 – 34), Afrika (S. 34 – 53) und Asien (S. 55 – 88).

Ostertag, Dr. A., Übersichtliche Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart. Stuttgart 1858.

Diese Geschichte ist ein erweiterter Abdruck aus Herzogs Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche und zerfällt in drei Abschnitte: 1. Die älteren (protestantischen) Missionsversuche bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts; 2. Die Geschichte der neueren Missionsgesellschaften, und 3. Übersicht sämtlicher protestantischer Missionen auf der Erde.

Ostering, Übersichtliche Geschichte der protestantischen Missionen. Stuttgart 1858.

Burkhardt, G. E., Kleine Missions-Bibliothek, oder Land und Leute, Arbeiter und Arbeiten, Kämpfe und Siege auf dem Gebiete der evangelischen Heidenmission. 4 Bdchn. Bielefeld 1857 – 62. – 2. Auflage, gänzlich umgearbeitet und bis auf die Gegenwart fortgeführt von Dr. R. Grundemann. 4. Bde. Bielefeld und Leipzig 1876 – 81.

Bd. I umfaßt Amerika und zerfällt in drei Abteilungen: die Eskimo in Grönland und Labrador (S. 1–118), die Indianer in Nord- und Südamerika (S. 118–282), die Neger in Westindien und Südamerika (S. 282–491). – Bd. II behandelt Afrika, gleichfalls in drei Abteilungen: die befreiten und freien Neger Westafrikas (S. 1–210), die Völkerstämme Südafrikas (S. 210–518) und das Festland und die Inseln von Ostafrika (S. 518–686). – Bd. III bringt Asien in drei Abteilungen zur Darstellung: Vorderindien (S. 1–340), Ceylon und Hinterindien (S. 340–542), China und Japan (S. 542–881). – Bd. IV schildert Ozeanien in drei Abteilungen: der indische Archipel (S. 1–281), Polynesien, Neuseeland und Mikronesien (S. 281–633), Melanesien und Australien (S. 633–923).

Grundemann, Dr. A., Die Entwicklung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1878–88). Ein Beitrag zur Missionsgeschichte, zugleich als Ergänzungsband zur 2. Auflage der Kl. Missions-Bibliothek. Bielefeld und Leipzig 1890.

Dieser Beitrag bietet auf 300 Seiten den Nachtrag zu obig genanntem Werke und behandelt in einem neuen Teile das heimatliche Missionswesen (in Deutschland und Schweiz, England, Nordamerika, Holland, Skandinavien, Frankreich und in den Kolonial-Gebieten).

Blumhardt, Chr., Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. 3. Aufl. 2 Bde. Calw 1863.

Das Handbuch ist eine vermehrte Auflage des „Handbüchleins" (vgl. oben). Nach einem kurzen Einleitungskapitel führt der Verfasser die Leser sofort auf die einzelnen Missionsgebiete, sie geographisch, ethnologisch, geschichtlich und statistisch orientierend.

Gundert, Dr., Missionsbilder. 4 Bde. Calw 1864–79.

Seit 1864 ließ Dr. Gundert in Calw eine Anzahl Missionshefte erscheinen, welche die Missionen in den verschiedenen Erdteilen behandelte und eine für den populären Gebrauch genügend orientierende Missionsgeschichte zur Darstellung bringen sollte. 1879 kam das Werk zum Abschluß. Es umfaßt vier Bände: Australien, Amerika, Afrika und Asien.

Plath, Missionsinspektor, Evangelistik (im Zöcklerschen Handbuch der theologischen Wissenschaften). Nördlingen.

Die Schrift gibt nach einem einleitenden Abschnitt über „Begriff, Inhalt und Einteilung der äußeren Missionswissenschaft" in zehn Abschnitten einen geschichtlichen Überblick über die fünf vom Verfasser angenommenen Missionsepochen: die apostolische (Abschnitt 2. 3.), die nachapostolische (4. 5.), die völkerwanderungszeitliche (6.), die mittelalterliche (7. 8. 9.) und die gegenwärtige (10. 11.).

Schlier, Missionsstunden für evangelische Gemeinden. Nördlingen 1867.

Die Missionsstunden versuchen in volkstümlicher Weise eine Übersicht über das gesamte Missionsgebiet zu geben.

Missionsgeschichte in Heften. Berlin 1867.

Seit dem Jahre 1867 begann Pastor Schwarzkopff die ersten Hefte zu veröffentlichen, welche einzelne Missionsgebiete in ihrer Geschichte zur Darstellung brachten. Mit dem 9. Hefte ging die Redaktion an Petri über.

Kalkar, Dr. Chr. H., Geschichte der römisch-katholischen Mission. Deutsche Ausgabe unter Mitwirkung des Verfassers bearbeitet von A. Michelsen. Erlangen 1867.

Der Verfasser schrieb zunächst „Den evangeliske Missions Historie. Kiöbenhavn 1857" (Evangelische Missionsgeschichte), dann folgte: „Den katholske Missions Historie. Kiöbenhavn 1862", das Original vorliegender Übersetzung. Nach einem kurzen Vorwort über katholische Missionsliteratur und heimatliche Missionsentwicklung behandelt der Verfasser Asien (China, Indien, Mongolei, Persien und die Nachbarländer, die Levante, Inseln im Großen Weltmeere (S. 9 – 164), Afrika (Nordafrika, afrikanische Westküste, Süd- und Ostafrika, die zu Afrika gehörigen Inseln S. 164 – 206), Amerika (Nord-, Zentral-, Süd-Amerika und West-Indien S. 206 – 97) und Australien (mit Einschluß von Ozeanien S. 297 – 312). Später verarbeitete der Verfasser beide obige Werke unter dem Titel:

Kalkar, Dr. Ch. H., Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden. Autorisierte deutsche Ausgabe von A. Michelsen. Gütersloh 1879.

Bd. I skizziert zunächst in einer „Einleitung" die heimatliche Missionsbewegung sowohl der römisch-katholischen Mission (S. 1 – 7) als der evangelischen (S. 8 – 53). In zwei Beilagen charakterisiert der Verf. das Missionswerk in seiner Notwendigkeit (Aussprüche des Erasmus von Rotterdam, 1. Beil.) und in seinen Perioden, deren er vier unterscheidet: die soteriologische (die ersten christlichen Jahrhunderte), die anthropologische (von der Zeit Konstantins d. Gr. bis zur Reformation), die christlich-humane (von der Reformation bis zum 19. Jahrh.) und die eschatologische (Mission der Gegenwart) (2. Beil.).

Die Geschichte der christlichen Mission des I. Bandes beginnt dann mit Amerika. Nach kurzer Schilderung der Indianer Nordamerikas (S. 63 – 68) behandelt der Verf. die katholischen und protestantischen Missionen in den Freistaaten (Vereinigten Staaten S. 68 – 103), in Britisch-Nordamerika (S. 103 – 137), in den vormals spanischen Besitzungen (S. 137 – 158), in Zentralamerika (S. 158 – 66), in Südamerika (S. 167 – 242) und in Westindien (S. 244 – 85). – Dann wendet sich der Verf. nach Asien und schildert die Missionen in Hindostan (S. 287 – 333), in Vorderindien (S. 333 – 62), auf Ceylon (S. 362 – 66), in Hinterindien (S. 369 – 98) und in Siam (S. 398 – 408).

Bd. II führt die Erzählung der Missionen weiter im chinesischen Reich (S. 1 – 63), in den mohammedanischen Ländern von Asien (S. 64 – 86), auf den Inseln um Asien mit Japan (S. 87 – 100) und auf dem indischen Archipel (S. 101 – 30). Dann kommt Afrika zur Darstellung, die Missionen auf der Westküste (S. 136 – 62), in Südafrika (S. 162 – 86), in Ost- und Zentralafrika (S. 186 – 95), in Nordafrika (S. 195 – 217) und auf den Inseln um Afrika (S. 217 – 227). Den Schluß bilden die Missionen in Australien (S. 228 – 63), in Polynesien (S. 263 – 301) und in Europa (S. 302 – 11).

Leonhardi, G., Die Missionsgeschichte der christlichen Kirche in Kultur- und Lebensbildern aus dem Heidentum und Christentum. 2., völlig umgearbeitete Auflage. 2 Bde. Leipzig 1873.

Der Verfasser veröffentlichte die erste Auflage unter dem Titel: „Nacht und Morgen, Erzählungen aus der Missionsgeschichte der alten Kirche". Diese wurde völlig umgearbeitet und bildet den I. Bd. obigen Werkes. Er be-

handelt die Missionsgeschichte der alten Kirche. Der II. Bd bringt die Missionsgeschichte des Mittelalters zur Darstellung. Mehr wurde nicht veröffentlicht.

Kypke, H., Missionsgeschichte für das christliche Volk. Berlin 1875.

Verf. wagte den Versuch, auf 206 Seiten eine allgemeine, populär gehaltene Missionsgeschichte zu schreiben.

Warneck, Dr. G., Missionsstunden. 2 Bde. Gütersloh 1883.

Während Bd. I „Die Mission im Lichte der Bibel" (5. Aufl. 1907) missions-theoretischen Inhaltes ist, gibt der II. Bd.: „Die Mission in Bildern aus ihrer Geschichte" Einzelzüge aus der Missionsgeschichte in populärer Darstellung, die sich zu einem geschichtlichen Gesamtbilde ergänzen sollen. Der Band zerfällt in zwei Abteilungen: die 1. Abt. (4. Aufl. 1897) behandelt Afrika und die Südsee; die 2. Abt. (3. Aufl. 1900) Asien und Amerika.

Dietel, Missionsstunden. Leipzig 1885.

In einzelnen Heften werden die einzelnen Missionsgebiete berührt: 1. Ozeanien und China; 2. Hinterindien, Madagaskar und Jamaika; 3. Niederl. Indien und Ceylon; 4. Südafrika; 5. Zentral- und Ostafrika; 6. Abessinien. Eine neue Auflage veranstaltete Paul (Dresden 1905).

Gundert, Dr. H., Die evangelische Mission; ihre Länder, Völker und Arbeiten. Calw und Stuttgart 1881.

Vorliegendes Werk ist eigentlich eine neue (die 4.) Auflage von Ch. Blumhardts „Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie". Die 4. Auflage von Gunderts Werk wurde 1903 von D. Kurze und P. F. Räder besorgt.

Zunächst kommen die Missionsgesellschaften zur Darstellung: 1. die britischen (S. 4–19); 2. die deutschen (S. 20–32); 3. die niederländischen (S. 33–36); 4. die skandinavischen (S. 36–42); 5. die französischen (S. 42–43); 6. die amerikanischen (S. 43–53); die Missionsvereinigungen in Australien und Südafrika (S. 53–54) und die sog. Glaubensmissionen (S. 54–56). Es werden jeweilig der Charakter, ein kurzer geschichtlicher Überblick, der Personalbestand, die literarischen Publikationen und die Arbeitsgebiete angegeben.

Den größeren Teil des Werkes nehmen die Missionsgebiete ein. Es folgen in geographischer Ordnung: 1. Westafrika (S. 61–101), 2. Südafrika (S. 102–53); 3. Ostafrika (S. 154–73); 4. Nordafrika (S. 174–85); 5. Vorderasien (S. 186–209); 6. Vorderindien (S. 210–304); 7. Hinterindien und der Archipel (S. 305–333); 8. China (S. 334–56); 9. Japan (S. 357–66); 10. Ozeanien (Australien) (S. 367–438); 11. Nordamerika (S. 439–83); 12. Mittelamerika (S. 484–98) und 13. Südamerika (S. 499–514). Die Darstellung umfaßt die geographische Beschreibung und die Charakterisierung der Missionslage in ihren Arbeitern, Stationen, Schulen und Christen.

Zahn, F. M., Der Acker ist die Welt. Blicke in das Arbeitsfeld der evangelischen Mission. Gütersloh 1888.

Das Werk enthält zehn gesammelte Artikel missionsgeschichtlichen und -geographischen Inhalts. Es kommen dabei die verschiedenen Erdteile zur Darstellung.

Warneck, Dr. G., Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen. Leipzig 1882 und Berlin 1898.

Der Abriß erschien 1882 als ein mit Nachträgen und Anmerkungen versehener Separatabdruck aus der theologischen Real-Enzyklopädie unter dem Titel: „Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte." Im Jahre 1898 erschien dann eine gänzlich umgearbeitete Auflage, obiger Abriß, der 1905 in achter verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben wurde.[1]

Der Verf. teilt sein Werk in zwei Abteilungen; die erste behandelt das heimatliche Missionsleben, die zweite umfaßt die evangelischen Missionsgebiete. In einer Einleitung (S. 1 – 6) bringt er zunächst die „dogmatische und geschichtliche Begründung der Mission und charakterisiert dann die apostolische und nachapostolische Mission, die mittelalterliche Mission und die Weltöffnung im 15. Jahrhundert und die katholische Mission. Die Geschichte des heimatlichen Missionslebens findet ihre Darstellung 1. im Reformationszeitalter (S. 6 – 23), im Zeitalter der Orthodoxie (S. 24 – 52), 3. im Zeitalter des Pietismus (S. 53 – 76) und 4. im gegenwärtigen Missionszeitalter (S. 76 – 88). Eine besondere Unterabteilung behandelt „die Geschichte der Begründung und des Wachstums der Missionsgesellschaften" (S. 88 – 168). In einem Anhange (S. 169 – 92) versucht der Verf. nach einer Vorbemerkung über den katholischen Missionsbegriff eine „geschichtliche Übersicht über die Hauptepochen der katholischen Mission", eine Darstellung der „Congregatio de propaganda fide" und der „unter der Propaganda stehenden Heidenmissionsorgane".

In der zweiten Abteilung kommen die evangelischen Missionsgebiete zur Darstellung mit jeweiliger kurzer Notiz über die katholische Mission, den Schluß der Beschreibung eines jeden Erdteiles bildet eine Gesamtstatistik. So werden behandelt Amerika (S. 198 – 243), Afrika (S. 244 – 311), die alten orientalischen Kirchen (S. 311 – 18), Asien (S. 318 – 433) und Ozeanien mit Einschluß von Australien (S. 433 – 459). Den Schluß des Werkes bilden einige Bemerkungen „zur Geschichte der evangelischen und katholischen Missionsmethode" (S. 460 – 70) und „zur Beurteilung des Mißerfolges (mit einer Religionsstatistik)" (S. 470 – 80).

Gareis, Reinhold, Geschichte der evangelischen Heidenmission mit besonderer Berücksichtigung der deutschen. Mit 11 Karten von Dr. theol. R. Grundemann. Konstanz 1901.

Der I. Teil behandelt in 6 Kapiteln „Die Mission in der Heimat" (S. 3 – 163); der II. Teil in 17 Kapiteln „Die Missionsfelder" in Afrika, Asien, Amerika, Australien und Ozeanien (S. 163 – 598). Das Werk ist populärer Art mit einem großen, vorzüglichen Illustrationsmaterial, dem leider nicht die Darstellung entspricht.

Stosch, G., Der innere Gang der Missionsgeschichte in Grundlinien gezeichnet. Gütersloh 1905.

„Eine allgemeine Missionsgeschichte," sagt der Verfasser im Vorwort, „welche das Wachstum der christlichen Mission unter den Heiden durch die

[1] 1909 erschien die 9. Auflage, diese konnte aber für vorliegende Arbeit nicht mehr benutzt werden.

Jahrhunderte hindurch verfolgt, nicht nur Tatsachen referierend, sondern von dem Bestreben geleitet, das innere Gesetz des Werdens und der Entfaltung aufzuzeigen, die tieferen Gründe des Gelingens und Mißlingens soweit möglich erkennen zu lassen, die Gesamtentwicklung ebenso unter das Licht des Ausgangs wie des Endziels zu stellen, ist hie und da von den tiefer interessierten Freunden der Mission als ein Bedürfnis empfunden worden." Diesem Bedürfnis will die vorliegende Arbeit in Grundlinien entgegenkommen.

In drei einleitenden Abschnitten werden behandelt: 1. Begriff der Missionsgeschichte (S. 1 – 4); 2. Kurze Charakterisierung der Quellen (S. 4 – 7), und 3. die Einteilung der Missionsgeschichte in Perioden (S. 7 – 13).

Das 1. Kapitel „das apostolische Zeitalter" umfaßt in seinem Entwicklungsgang (S. 14 – 28) und in dem Gesetz und Umfang der Ausbreitung (S. 28 – 51). – Das 2. Kapitel behandelt „Das Zeitalter der altkirchlichen Mission" und zeigt „Die alte Kirche als Missionsmacht" (S. 52 – 66), die „berufsmäßige und gelegentliche Missionstätigkeit in der alten Kirche" (S. 66 – 74), die „Weltschaft in der Ausbreitung" (S. 74 – 99) und „Die Bedeutung der konstantinischen Epoche" (S. 99 – 108). – Das 3. Kapitel schildert „Die mittelalterliche Missionsperiode" zunächst in den „Volksmissionen hellenistischen Ursprungs" (S. 109 – 20); dann zeigt es „Die römische Kirche als Trägerin der mittelalterlichen Mission" (S. 121 – 27), ihre Missionstätigkeit in Gallien und ihr Erfolg (S. 127 – 38), die Christianisierung der britischen Inseln (S. 138 – 47), die von der fränkischen Kirche ausgehende Missionsbewegung (S. 147 – 63), die deutsche Mission (S. 163 – 73) und die Missionserfolge des christlichen Staates (S. 173 – 201). – Das 4. Kapitel endlich bringt zur Darstellung: „Die Periode der universalen Mission" und zwar vorab „Die Reformation in ihrem Verhältnis zur Mission, das Aufwachen des Missionsgedankens in der evangelischen Christenheit und die Mission in Verbindung mit Kolonialunternehmungen evangelischer Staaten" (S. 202 – 16). Dann berührt der Verfasser das Verhältnis von Pietismus und Mission (S. 217 – 29) und von Rationalismus und Mission (S. 230 – 34). Die zwei letzten Abschnitte behandeln: „Die Erweckung als lebendiges Prinzip der universalen Missionsbewegung" (S. 235 – 56) und den „Gesamtcharakter der Mission des Evangeliums" (S. 256 – 66).

Richter, Dr. Julius, Allgemeine evangelische Missionsgeschichte. Bd. I. Indische Missionsgeschichte. Gütersloh 1906. Bd. II. Mission und Evangelisation im Orient. Gütersloh 1908.

Ein Programm dieser Missionsgeschichte wurde nicht veröffentlicht. Zuerst erschien die „indische Missionsgeschichte". Erst Bd. II brachte den Haupttitel „Allgemeine evangelische Missionsgeschichte" und bezeichnete die indische Missionsgeschichte als I. Bd. Derselbe beginnt mit einer Einleitung über das Land, die Völker und über Religion und Kaste (S. 1 – 30). Das 1. Kapitel behandelt „Die indische Mission bis zum Eintritte der evangelischen Mission" und zerfällt in zwei Abschnitte: von den ältesten Zeiten bis zur Ankunft der Portugiesen (S. 31 – 46) und von dieser Ankunft bis zum Beginn der evangelischen Mission (S. 47 – 95). Es folgt dann die Schilderung der protestantischen Mission: die dänisch-hallesche Mission (2. Kapitel S. 96 – 128) und „Die Entwicklung der evangelischen Mission im 19. Jahrhundert" (3. Kapitel) in drei Abschnitten: 1. Das Zeitalter W. Careys (S. 129—69);

2. Alexander Duff und seine Zeit 1830–57 (S. 170–98); 3. Vom Söldneraufstand 1857 bis zur Kaiserkrone 1877 mit Einschluß der neueren Zeit (S. 197–235).

Die folgenden Kapitel schildern den inneren Missionsbetrieb: 4. Kapitel „Die Probleme der indischen Mission" (S. 236–65); 5. Kapitel „Der Missionsbetrieb" (S. 266–361); 6. Kapitel „Der Missionserfolg. Die indische Christenheit" (S. 362–93); 7. Kapitel „Der Kampf der Geister" (S. 394–431). Es behandelt die modernen Reformbewegungen innerhalb der buddhistischen Welt Indiens. Damit findet dieser Band, der den ersten Teil der indischen Missionsgeschichte enthält, seinen Abschluß. Der zweite Teil ist noch nicht erschienen.

Bd. II befaßt sich mit dem Orient. Mehr einleitender Natur ist das 1. Kapitel: „Die Welt des Islam und die orientalischen Kirchen" (S. 6–61). Es behandelt die Lage des Islam, der orientalischen Kirchen und die der Christen unter türkischer Herrschaft und wirft die Frage der Zweckmäßigkeit einer Missionstätigkeit auf. Das 2. Kapitel schildert „Die Anfänge der protestantischen Missionsbestrebungen" im Orient (S. 62–73), und dann wird in geographischer Folge der Rundgang angetreten: die europäische Türkei und Kleinasien mit Armenien (3. Kapitel S. 74–134), Syrien und Palästina (4. Kapitel S. 135–207), Persien (5. Kap. 208–54) und Ägypten und Abessinien (6. Kapitel S. 254–94). Ein Anhang gibt Aufschluß über die Judenmission (S. 295–301) und über die Arbeiten der Bibelgesellschaften (S. 302–9).

Verpflichtung des Fiskus infolge Aufhebung eines Klosters.

Von Domkapitular Christian Bartels, Paderborn.

Die katholische Kirchengemeinde Bielefeld hat in der Zeit, wo ich ihr Pfarrer war, einen langwierigen Prozeß gegen den Königl. Fiskus geführt wegen Unterhaltung des Pfarrsystems Bielefeld und ein obsiegendes Urteil erstritten. Es sind in letzter Zeit an mich viele Anfragen über den Verlauf des Prozesses ergangen aus Pfarreien, die ähnliche Verhältnisse haben wie Bielefeld. Daraus schließe ich, daß es im allgemeinen Interesse liegt, über die Veranlassung und den Verlauf des Prozesses etwas zu erfahren. Deshalb will ich im folgenden den geschichtlich-rechtlichen Grund und den Verlauf des Rechtsstreites berichten. Vorab bemerke ich, daß der Prozeß 10 Jahre gedauert hat. Sowohl die Königl. Regierung als auch die Bischöfl. Behörde wünschte diese Frage durch alle drei Instanzen entschieden zu sehen, weil sie prinzipielle Bedeutung hat.

Schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts fiel Bielefeld mit Ausnahme des Franziskanerklosters vom Glauben ab und wurde protestantisch. Erst allmählich bildeten sich durch Zuzug wieder einige katholische Familien. Für die religiösen Bedürfnisse dieser wenigen Katholiken sorgten die Franziskaner, die auch ihre Klosterkirche den Glaubensgenossen bereitwillig öffneten. 100 Jahre später waren es einige hundert Katholiken, die in Bielefeld wohnten und in den Franziskanern ihre Seelsorger verehrten. Deshalb wurde

auch in dem Religionsrezeß vom 26. April 1672 zwischen dem Kurfürsten von Brandenburg und dem Pfalzgrafen bei Rhein bestimmt, daß in Bielefeld „die Parochialia denen also genannten patribus recollectis in dem Kloster daselbst vergönnt, zugelegt und verstattet werden". So blieb es im 17. und 18. Jahrhundert, als die Zahl der Katholiken in Bielefeld auf 1200 gestiegen war. Auch für die Katholiken der Umgegend sorgten die Franziskaner; sie errichteten eine Station in Vlotho, eine zweite in Stockkampen.

Im Jahre 1810 verfügte aber die westfälische Regierung (Hieronymus Napoleon) die Aufhebung des Klosters in der Weise, daß Novizen nicht mehr aufgenommen werden durften. Nach Beendigung der Gewaltherrschaft blieb diese Bestimmung in Kraft, und 1824 schrieb die preußische Regierung an den damaligen Bischof von Paderborn, Freiherrn von Ledebur, die Zahl der Geistlichen im Kloster zu Bielefeld habe sich erheblich vermindert und nach dem Tode des letzten Guardian werde sich unter den Mönchen ein zur Übernahme der Pfarrstelle geeigneter Pater nicht finden.

In wiederholten, eingehend begründeten Vorstellungen bat zwar der Bischof um Belassung des Franziskanerklosters, aber ohne Erfolg. Durch Kabinettsordre vom 24. Mai 1829 wurde die Aufhebung des Klosters verfügt. Das große Klostergebäude schenkte die Regierung der Stadt Bielefeld zur Gründung eines evangelischen Gymnasiums. Die Klosterkirche, eine Wohnung für den Pfarrer und ein Schullokal blieb den Katholiken. An Gehalt wurden für den Pfarrer 500 Taler, für den Kaplan 250 Taler ausgeworfen. Am 1. Sept. 1829 zog Pfarrer Bökamp (später Generalvikar in Paderborn) als erster Pfarrer in Bielefeld ein. Vermögen hat der Staat durch Aufhebung des Klosters nicht erhalten.

Als später für die Unterhaltung der Kirche, Kultuskosten usw. weitere Mittel notwendig wurden, erhöhte zwar der Staat seine Zuwendungen etwas, bestritt aber stets seine Verpflichtung zur Zahlung.

Am 25. Januar 1840 forderte die katholische Kirchengemeinde 131 Tlr. 21 Sgr. 5 Pf. zur Deckung des Kirchenkassen-Defizits, wurde aber mit ihrer Forderung abgewiesen. Dasselbe Schicksal hatte ein ähnlicher Antrag vom 18. Okt. 1852 und ein anderer vom 2. März 1863.

In den Jahren von 1870 bis 1890 brachte der Aufschwung der Industrie eine bedeutende Zunahme der Einwohner, auch der Katholiken, in Bielefeld. 1890 hatte die katholische Gemeinde Bielefeld über 5000 Seelen. In dem folgenden Jahrzehnt stieg die Zahl auf 10000. Schon 1890 war die Vergrößerung der Pfarrkirche, die Anstellung eines zweiten Kaplans u. a. nötig. Die Gemeinde forderte von der Regierung die Mittel hierfür, gestützt auf folgende Tatsachen. Das Franziskanerkloster in Bielefeld hat bis zu seiner Aufhebung alle persönlichen und sachlichen Kultuskosten getragen. Die Gemeindemitglieder haben nichts gezahlt. Also lastete auf dem Klostervermögen die Verpflichtung, das Pfarrsystem zu unterhalten. Diese Verpflichtung ist bei Aufhebung des Klosters auf den Fiskus als Rechtsnachfolger des Klosters übergegangen.

Die Regierung lehnte den Antrag ab. Unterm 4. Sept. 1892 strengte die Gemeinde beim Landgericht Bielefeld gegen den Königl. Fiskus die Klage an. Die Regierung suchte in ihrer Replik darzulegen:

1. daß die Leistungen des Franziskanerklosters keine Verpflichtung, sondern nur eine Liebestat gewesen sei;

2. daß ein etwaiges Recht der katholischen Kirchengemeinde durch non-usus verjährt sei, unter Berufung auf die obenangeführten Fälle, wo die Regierung die Zahlung abgelehnt habe, aber doch nicht verklagt sei.

Es wurde nun eine ganze Reihe umfangreicher Schriftsätze zwischen dem Kläger und der Beklagten gewechselt. Der Klageantrag lautete:

I. Prinzipaliter:

Beklagter ist schuldig, die sämtlichen Kultuskosten der Klägerin, insbesondere sowohl die persönlichen, durch Anstellung und Besoldung der erforderlichen Zahl von Geistlichen, Küster, Organist, Bälgetreter, als auch die sachlichen, durch Bau oder Reparaturen der Kirche und des Pfarrhauses sowie durch Bestreitung sonstiger Bedürfnisse des katholischen Gottesdienstes notwendig entstehenden Kosten zu tragen, soweit alle diese Kosten in der bereits gewährten, im Laufe der Zeit jedoch namentlich durch das Anwachsen der Pfarrgemeinde und das Steigen der Preise unzulänglich gewordenen Dotation keine Deckung finden;

II. Eventuell (die zwei Eventualanträge stellten wir im Laufe der Verhandlungen, als wir Grund zu der Annahme zu haben glaubten, der Richter werde nicht im Sinne des ersten Antrages erkennen):

Beklagter ist zu den vorstehend unter I gedachten Leistungen so weit schuldig, als das zur Zeit der Säkularisation des Franziskanerklosters zu Bielefeld im Jahre 1829 vorhandene, zur Dotation des katholischen Pfarrsystems nicht verwendete Klostervermögen dazu ausreicht;

III. Eventualissime:

Beklagter ist schuldig, als Patron zu allen Reparatur- und Baukosten an der katholischen Kirche und Pfarre zu Bielefeld, soweit dieselben durch die in der Dotation dafür ausgeworfene und gewährte Summe von 240 Mk. jährlich keine Deckung finden, ein Drittel beizutragen.[1]

Durch Zwischenurteil vom 28. Februar 1895 wurde vom Landgericht Bielefeld erkannt:

1. Das Klagefundament einer durch Observanz und unvordenkliche Verjährung begründeten Pflicht des Franziskanerklosters zu Bielefeld, sämtliche Kultuskosten der Klägerin zu tragen, wird verworfen.

2. Die Zulässigkeit der auf das Patronat gestützten Kirchenbaulast-Ansprüche ist von der Beobachtung des § 40 des Gesetzes vom 20. Juni 1875 abhängig. (Das Erkenntnis umfaßt 71 Folio-Seiten.)

Ein solches Urteil hatte die katholische Gemeinde nicht erwartet. Noch größer war aber ihr Staunen, als am 28. März 1896 das Landgericht Bielefeld alle Anträge abwies (auch das Patronat) und die Gemeinde in die Kosten verurteilte. Die Kirchengemeinde genießt ja Kostenfreiheit, wenn ihre Einnahmen die Ausgaben nicht übersteigen oder Kirchensteuer erhoben werden muß. Aber die Anwaltsgebühren (auch für den Anwalt des Gegners) mußte die Gemeinde übernehmen. Und diese waren nicht gering, weil als Gegenstand des Rechtsstreites vom Gerichte 150000 Mk. angenommen wurden.

Wir waren aber zu sehr von der Berechtigung unserer Forderung überzeugt, als daß wir uns hätten abschrecken lassen, die Sache weiter zu verfolgen. Wir legten sofort Berufung ein. Es handelte sich nun darum, wei-

[1] In Städten muß der Patron nur $^1/_3$ der Baulasten, in Landgemeinden $^1/_2$ tragen.

tere Beweise zu suchen dafür, daß das Franziskanerkloster für die Bielefelder Katholiken Opfer gebracht hatte, daß also auf dem Klostervermögen zur Zeit der Aufhebung eine Verpflichtung lastete, für die Pfarrbedürfnisse zu sorgen. Dabei ereignete sich ein Zwischenfall, der allgemeines Interesse hat.

Bei Aufhebung des Klosters waren die Akten des Klosters an die Regierung, später ins Staatsarchiv gekommen. Deshalb war es uns schwer, das nötige Beweismaterial zu beschaffen. Wir beantragten Einsichtnahme in die diesbezüglichen Akten des Staatsarchivs. Der Antrag wurde von der Regierung abgelehnt. Wir beriefen uns auf die Kabinettsordre vom 8. Sept. 1840 (mitgeteilt im Justiz-Minist.-Blatte von 1840, Seite 386), welche bestimmt, daß, wenn Kirchengemeinden infolge Aufhebung eines Klosters an den Fiskus Ansprüche machen, diese wohlwollend geprüft werden sollen und „selbst in Prozessen gegen den Fiskus es nachgelassen ist, den Kirchengemeinden ꝛc. Information zu geben, das Urkundenmaterial – mit alleiniger Ausnahme der Berichte – mitzuteilen, und selbst die letzteren bei der Informationserteilung zu benutzen". Diese Kabinetsordre verdient allgemein bekannt zu werden; denn sie vertritt den gerechten Standpunkt, daß die Regierung die Rechte aller Untertanen schützen muß, auch wenn diese gegen den Fiskus geltend gemacht werden. Trotzdem wurde unser Antrag abgelehnt, und erst ein Beschluß des Gerichtes ermöglichte uns Einsichtnahme in einige Urkunden des Staatsarchivs, die allerdings auch einige Beweisstücke brachten zur Begründung unseres Klageantrages.

Jetzt war unsere Klage anhängig beim Oberlandesgerichte in Hamm. Es wurden wieder umfangreiche Schriftsätze gewechselt. Zehnmal stand Termin an zur mündlichen Verhandlung, und zehnmal wurde die Sache vertagt. Endlich am 23. Juni 1899 (sieben Jahre waren seit Beginn des Prozesses verflossen) wurde das Urteil verkündet, das uns etwas günstiger war. Es lautete:

„Das Urteil der 2. Zivilkammer des Königl. Landgerichts zu Bielefeld vom 28. März 1896 wird abgeändert. Beklagter wird zu II des Klageantrags verurteilt, die sämtlichen in der bereits gewährten Dotation keine Deckung findenden, persönlichen und sachlichen Kultuskosten der Klägerin insoweit zu tragen, als die Erträgnisse des zur Zeit der Säkularisation des Franziskanerklosters zu Bielefeld vorhandenen, der Klägerin nicht übertragenen Vermögens dazu ausreichen."

Das Urteil stützt sich hauptsächlich auf die Kabinettsordre vom 25. Sept. 1834, welche für alle aus der Säkularisation der Klöster sich ergebenden Streitigkeiten ein Prinzip aufstellt. Überall da, wo die Gemeinden auf die Leistungen geistlicher Institute ein vollkommenes Recht nicht gehabt haben, wird ein Anspruch auf Dotation ihrer Pfarrei gegen den Staat nicht anerkannt; dann soll nur im Wege der Gnade zu Hilfe gekommen werden; dagegen soll ein Anspruch auf vollständige oder ergänzende Dotation überall anerkannt werden, wo

> „die Gemeinde, ohne zu einer anderen Pfarrkirche des Ortes oder der Nachbarschaft wirklich eingepfarrt zu sein, wenigstens 44 Jahre hindurch vom Jahre 1803 exklusive an zurückgerechnet, also vom Jahre 1759 ab, im fehlerfreien ununterbrochenen Besitz der von dem aufgehobenen Kloster oder Stift ihr geleisteten Pfarrdienste sich befunden hat".

Das Urteil erörtert auch die Frage, ob die Leistungen des Fiskus zu beschränken sind auf das, was das Kloster zur Zeit der Säkularisation

geleistet hat, dergestalt, daß trotz Anwachsens der Gemeinde die Leistungen im Jahre 1829 als Norm für die Zukunft anzusehen, oder ob der Fiskus auch späteren gesteigerten Ansprüchen gerecht werden muß. Das Gericht hat sich für die der Kirchengemeinde günstigere Alternative entschieden. Das Kloster ist den seit der Reformation stets steigenden Bedürfnissen gerecht geworden. Diese Verpflichtung ist auf den Fiskus als Rechtsnachfolger des Klosters in der Form übergegangen, daß er die Kultuskosten, sowohl die persönlichen, als die sachlichen, zu tragen hat. Es wird Bezug genommen auf die Plenar-Präjudiz des Obertribunals vom 31. Jan. 1848 (Entsch. Bd. 16, S. 18): „Denn wenn der Staat das Vermögen einer Korporation an sich zieht, so tritt er denjenigen gegenüber, welche Forderungen an die erloschene Gesellschaft haben, an deren Stelle."

Ungerechtfertigt erschien uns in dem Urteile die Einschränkung, daß der Fiskus nur insoweit verpflichtet ist, als die Erträgnisse des Klostervermögens reichten. Da es sich in vorliegendem Falle um ein Franziskanerkloster handelt, ist die Einschränkung praktisch von weitgehender Bedeutung. Wir haben deshalb auch gegen dies Urteil Berufung eingelegt. Auch der Fiskus hat Revision beantragt.

Am 25. Jan. 1900 verkündete aber das Reichsgericht, daß beide Revisionen verworfen seien. Das Urteil der zweiten Instanz war also rechtskräftig.

Nunmehr hatten wir die schwierige Aufgabe, die Erträgnisse des zur Zeit der Säkularisation vorhandenen Klostervermögens festzustellen. Wenn das im Wege des Rechtsstreites geschah, war zu erwarten, daß dazu wieder ein Jahrzehnt erforderlich war. Wir boten deshalb der Regierung Vergleichsverhandlungen an, die angenommen wurden. So segensreich die Armut des Franziskanerklosters in Bielefeld gewesen war, hier wurde sie uns unbequem. Die Regierung bot uns nur eine einmalige Abfindung von 15000 Mk. an. Das konnten wir natürlich nicht annehmen. Nach langen Verhandlungen kam am 12. Mai 1902 ein Vergleich zustande, wonach die Regierung einmal 100000 Mk. zahlen sollte. Dieser Vergleich fand aber nicht die Genehmigung des Ministers. Die Verhandlungen begannen von neuem. Endlich am 25. Juli 1908 wurde der Rechtsstreit dadurch beigelegt, daß der Fiskus eine einmalige Abfindung von 75000 Mk. zahlte. So hat denn die jahrelange Arbeit wenigstens einigen praktischen Erfolg gehabt.

Kleine Beiträge

Henochs zweimalige Erwähnung im „Preis der Väter" des Jesus Sirach.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

Im B. Jesus Sirach wird nach der Einleitung zum „Lobpreis der Väter der Vorzeit" (c. 44—50) aus der vorsintflutlichen Zeit Henoch gepriesen (44, 16), dem aus der nachsintflutlich-vorabrahamischen als einziger Noe gegenübergestellt erscheint (V. 17—18). Von Henoch heißt es hier:

> Henoch wandelte mit Jahwe und ward hinweggenommen,
> ein Wunder des Wissens für jedes Geschlecht.[1]

49, 14 wird aber Henoch noch einmal erwähnt in dem Verse:

> Wenige wurden auf Erden erschaffen wie Henoch,
> und auch er wurde in den Himmel aufgenommen.[2]

Diese Doppelerwähnung Henochs gab Bickell u. a. Veranlassung, 44, 16 zu streichen unter Berufung auf das Fehlen dieses Verses im Syr. Allein Syr. hat auch 49, 14 II nicht, so daß es klar ist, daß er absichtlich hier den einen, dort die zwei Stichen gestrichen hat, um die Entrückung Henochs zu beseitigen. An der Echtheit beider Erwähnungen Henochs, die Hb. wie Gr. garantieren, darf darum nicht gezweifelt werden.

Die Lösung der Schwierigkeit liegt nicht auf dem Felde der Textkritik, sondern der Exegese. Es ist auszugehen von der durch keinen Exegeten verwendeten analogen Doppelerwähnung Davids im Lobpreis der Väter in 45, 25 f. und in 47, 1 ff. David wird aber an der ersteren Stelle nur zu Vergleichszwecken herangezogen, um zu zeigen, daß die hohepriesterliche Würde der Familie des Phinees zukomme, wie die königliche der Familie Davids. In der Reihe der frommen Väter wird dann David 47, 1 ff. an der chronologisch ihm zukommenden Stelle behandelt. Ähnlich ist es bei Henoch. 44, 16 ist er an der Spitze der Reihe um seinetwillen genannt; 49, 14 dagegen dient er für einen anderen als Relief. Der Nachdruck liegt hier auf der Erwähnung Josephs (49, 15). Dieser wird mit Henoch verglichen, während seine Größe wiederum der Größe Adams als Folie dient. Der Sinn ist: Joseph war größer als Henoch, der im späteren Judentum so ungemein hochgeschätzte Patriarch, und Adam war größer als Joseph!

[1] נִמְצָא תָמִים des Hb. ist mit Gr. als den Vers überlastend zu streichen. Andere behalten diese zwei Worte bei, tilgen dagegen וְנִלְקַח; so Schlatter und Smend. Da aber Gr. jene zwei Worte nicht kennt, während er dieses hat, protestiert die philologische Methode gegen dieses Verfahren. Wahrscheinlich ist auch statt וְנִלְקַח, das aus 49, 14 resp. Gen. 5, 24 stammen wird, nach Gr. (μετετέθη; vgl. 6, 9) וְנֶהְפַּךְ zu lesen.

[2] כֹּהֲנֶיךָ (= deine Priester) des Hb. ist nach Ausweis des Gr. und Syr., da St. II es ausschließt, unter dem Einflusse von הַכֹּהֵן in 50, 1 verschrieben für כַּחֲנוֹךְ (= wie Henoch). Auch, sc. „er" wie Elias (48, 9. 12; II. Reg. 2, 11).

Auf diese Wertung der Erwähnung des Henoch in 49, 14 wirft auch die rechte Beurteilung des ganzen Absatzes 49, 14—16 ein helles Schlaglicht. Diese Verse gehören nämlich nicht, wie man gewöhnlich erklärt, zum Vorhergehenden, sondern als Einleitung zu dem folgenden Abschnitte über den Hohenpriester Simeon (c. 50). Denn Simeons Bauten (50, 1—4) knüpfen an diejenigen Josues und des Nehemias (49, 12—13) fortsetzend an. Die zwischenstehenden Verse können deshalb nicht selbständige Fortsetzung des Katalogs der Frommen sein. Darauf weist auch die Durchbrechung der chronologischen Folge, die sonst im Lob der Väter maßgebend gewesen ist. Die drei Verse lassen sich dagegen mit ihrer These von der alle überragenden Ehre Adams vorzüglich als Einleitung erklären zu dem folgenden Kapitel mit seiner These, daß Simeon der größte Hoheprieſter gewesen sei (50, 1). Durch die Heranziehung von Seth, Sem und Joseph neben dem schon erwähnten Henoch zum Zwecke der Vergleichung mit Adam wird außerdem der Zweck erreicht, diese Väter neben Adam noch nachträglich wenigstens zu erwähnen, nachdem sie im Anfange der mit Henoch einsetzenden Darstellung nicht genannt waren. Adam aber steht absichtlich nicht am Anfange des *ἔπαινος πατέρων*, sondern am Ende, um ihn dem Hohenpriester Simeon gegenüberstellen zu können und so Anfang und Ende der religiösen Entwicklung zu verknüpfen.

Kann auch ein Pastor selig werden?

Von Religions- und Oberlehrer Hermann Hoffmann, Breslau.

Das ist nicht etwa die Frage eines Katholiken, der den Begriff der alleinseligmachenden Kirche durchdenkt. Sondern diese Frage ist der Titel eines der ernstesten und besten Bücher, die für Geistliche geschrieben wurden. Dietrich Vorwerk, Superintendent in Roßla, hat es geschrieben (Schwerin i. M., Fr. Bahn 1910, ℳ 1,80) als eine Gewissenserforschung und Gewissenserweckung für seine Standesgenossen. Ein edles Buch, aus dem ein treues Seelsorgerherz spricht. Ein Buch voll heiligen Eifers und tiefer Welt- und Menschenkenntnis. Fast jeden Satz, den wir in dem Werke lesen, kann auch der katholische Geistliche beherzigen. Und ich glaube, meinen Konfratres einen Dienst zu erweisen, wenn ich ihnen von diesem Büchlein erzähle; ich bin sicher, mancher wird es ganz lesen und kennen wollen.

Kein Stand bietet Bürgschaft dafür, daß seine Vertreter selig werden. Auch der Priesterstand nicht. Vorwerk will mit seiner Schrift die Sorge um das eigene Seelenheil ins Priesterherz hineinwerfen, sie will die Hirten der Herde Christi bitten, einmal die neunundneunzig Schafe in der Wüste zu lassen und das eine verlorene zu suchen. Der Leser soll in dem verlorenen Schäflein die *eigene* Seele erkennen und lernen, daß *sie* erst gerettet sein muß, sonst kann sie nicht andere retten. Der Verfasser will die Steine und Abgründe, die dem Priester drohen, zeigen und ungefährlich machen.

Herrlich spricht Vorwerk von der Seligkeit des Priesters. Pastoren sind Menschen, sagt er, die von Amts wegen die Leute heimatlos machen auf Erden, die ihnen predigen müssen: Die Erde ist eine Heimat nicht. Aber wehe, wenn sie keine Führer sind zum oberen Vaterland, wenn sie nehmen und nicht geben. Aber die Seligkeit des treuen Pastors, des guten Hirten! Die Seligkeit der anderen gleicht der Schönheit des maigrünen Baumes, seine Seligkeit gleicht dem Baume, der am Ufer steht und sein eigenes Bild von den spiegelnden Wassern wiederempfängt. Die Seligkeit der anderen gleicht dem Jauchzen des Hirtenbuben auf grüner Au, seine Seligkeit ist das Hirtenjauchzen, das in vielfachem Echo von den Bergen Gottes widerklingt.

Jeder Priester sollte ein Bekehrter sein. Selbstverständlich, wird man sagen. Aber mit Recht betont Vorwerk, gerade der Priester muß sich immer wieder an die Notwendigkeit seiner Bekehrung erinnern. Der Geistliche kann zu leicht Surrogate der Bekehrung für die Bekehrung selber halten. Es liegt nahe, theologisches Wissen, objektive Kenntnisse als vollgenügende Ausstattung zum Priesterstand anzusehen und die persönliche Bekehrung beiseite zu setzen. Die Rettung anderer rettet uns nicht, das Brot, das wir anderen reichen, sättigt uns nicht. Selbst Paulus spricht von der Gefahr, ne cum aliis praedicaverim, ipse reprobus fiam. Also nicht Bekehren und Bekehrtsein verwechseln. Die Sünde, die wir an anderen bekämpfen, müssen wir an uns selbst bekämpfen. Eine andere Gefahr ist die, daß der Geistliche der Seelsorge entbehrt, er ist Subjekt der Seelsorge, nicht ihr Objekt. Niemand verkündet ihm Gottes Wort. „Darin sind wir Pastoren ärmer als der schlichteste Christ." Hat er unrecht? Darum, meine Brüder, seien wir einander Seelsorger. Einer ist dazu von Amts wegen verpflichtet, mein Seelsorger zu sein: das ist mein Beichtvater. Darum, ihr Priesterbeichtväter, ich bitte euch, ich beschwöre euch, beschränkt eure Beichttätigkeit dem Konfrater gegenüber nicht auf Auferlegung einer heilsamen Buße und Erteilung der Lossprechung. Übt Seelsorge an der Seele eines priesterlichen Beichtkindes, sie hungert und dürstet danach. Niemand verkündet uns Gottes Wort. Ich frage mich — frag du dich auch —, wie viel Predigten ich im Jahre 1909 gehört habe. Die Antwort verschweige ich. Aber mit Dank erinnere ich mich dabei des Pfarrers, bei dem ich meine erste Kaplanstelle hatte, der mich am ersten Sonntag meines Dortseins zu dem Vortrage einlud, einer wolle stets des anderen Predigten wenn irgend möglich hören. Also ein Pastor muß bekehrt sein, sonst wären seine Worte Pfeile, die sein eigenes Herz treffen. Die Bekehrung soll sich bewähren. Denn ein Pastor, der sich bekehrt hat, kann wieder auf die alten bösen Wege zurückkommen. O wenn wir denken an die Brautzeit unserer Seele, an das erste Jahr unseres priesterlichen Wirkens, da die Seele sich eben ganz dem ewigen Hirten und Bischof der Seelen anvermählt und hingegeben! Denkt mancher nicht mit Wehmut an sein erstes Kaplanjahr, seinen heiligen, reinen, selbstlosen Eifer, mit Wehmut, sage ich, wenn er diesen Anfang vergleicht mit seinem jetzigen Zustande? Fein weiß Vorwerk die Typen der nicht bewährten Pastoren zu zeichnen: den resignierten, der immer spricht: Es hilft doch nichts; den korrekten, bei dem der Geist zur toten Form erstarrt ist; den verweltlichten, der ein guter Kumpan, aber kein Seelenführer ist; den verbauerten; den Liebhaberpastor, der sich vorwiegend mit seinen Liebhabereien beschäftigt. Bekehrung und Bewährung sind natürlich von der größten Bedeutung für die geistliche Amtsführung. Wer am Sonntag vor der Welt warnt und in der Woche weltförmig lebt, der hilft zerstören, was er am Sonntag aufgebaut hat, denn nach seinen Taten werden sich die Leute richten, nicht nach seinen Worten. Umgekehrt wird der Priester, der durch sein ganzes Leben beweist, daß er ein Gottsucher und Himmelspilger ist, dessen Leben in der Woche das schönste Beispiel für seine Predigt am Sonntag ist, ganz anders die Herzen der Menschen gewinnen. Wir müssen Menschen werden, denen man es anmerkt, wie einst St. Paulo: Caritas Christi urget nos. Eine Gewissensfrage an den Leser und an den Schreiber (S. 29): „Hat jeder von uns die Gewohnheit, täglich für seine Gemeindemitglieder zu beten, und zwar nicht nur so im allgemeinen, sondern namentlich, mit brennender Hirtenliebe? Hat jeder von uns ein Seelenregister, das er bei seinen Fürbitten sorglich und barmherzig zugrunde legt? Der beste Teil der Seelsorge wird im Gebetskämmerlein getan."

„Kann auch ein Pastor selig werden?" Welches ist der Weg dazu? Zunächst muß er treulich bemüht sein, über der Sorge an anderen nicht die Sorge um die eigene Seele zu vergessen. Er muß sich eine Seelsorge angedeihen lassen, die ganz allein für

ihn bestimmt ist. Er muß sehen, seine Amtstätigkeit für die eigene Seele fruchtbar zu machen. Jede Predigt, die er hält, muß er erst sich selber halten. Selbst Aktenkram und Schreibarbeit benützt er als Erziehungsmittel zur Ordnung, zur Treue im Kleinen, zur Selbstbeherrschung. Besonders betont Vorwerk die Pflicht persönlichen Gebetes, das zur Selbstprüfung wird über die Entgleisungen der Seele in ihrem einsamen Leben, im gemeinsamen häuslichen Leben, im amtlichen Leben.

Ich müßte das ganze Buch abschreiben, wenn ich alle treffenden und anregenden Gedanken daraus mitteilen wollte. Zu dem Besten an dem guten Buch gehört das Kapitel „Kleine Feinde und Freunde." Was hier z. B. über widerstrebende Seelen gesagt ist, ist vortrefflich. Wie väterlich er davor warnt, alle Schuld der widerstrebenden Seele zuzuschieben, sich selbst ganz freizusprechen. Die Widerstrebenden sollen uns zur Gewissenserforschung und Selbsterkenntnis antreiben, zur Demut und zur Fürbitte. Meisterhaft spricht der Verfasser über Schmeichler, meisterhaft über den Erfolg anderer: ein böses Kapitel, wenn man an die wenigen unter uns denkt, die neidlos jeden Erfolg jedes Mitbruders ertragen. Sehr praktisch ist auch der Rat, ein seelsorgerliches Tagebuch zu führen, in dem der Priester besonders Eindrücke und Erfahrungen bei seinen Besuchen, bei seiner Hausseelsorge, einträgt. Denn der optimistische Verfasser glaubt, heute sei es ein überwundener Standpunkt: „Wer etwas vom Pfarrer will, mag zu ihm kommen, das Pfarrhaus steht offen." Ob wirklich alle Geistlichen nach dem Grundsatz handeln: Wenn der Berg nicht zu Mohammed kommt, muß Mohammed zum Berge kommen? Dieses Tagebuch wird dem Pfarrer zu seinem Pastoralarchiv, zum Lehrbuch der Seelen- und Volkskunde, zum Beichtbuch, in dem seine Sünden stehen, zum Erinnerungsbuch für seine Fürbitten, zum Leitfaden für Predigtvorbereitung, zum Armenbuch, zum Krankenbuch, zum Trost- und Erbauungsbuch.

Manches Gewissen wird sich regen, wenn es in diesem Karfreitagsbuch liest. Je treuer sie werden, um so ernster stellen sie sich selbst immer wieder die Frage: Kann auch ein Pastor selig werden? Bis ihr Herr ihnen selige Antwort gibt. Zum Schluß finde noch Dietrich Vorwerks „Predigt an sich selbst" hier eine Stelle.

Ein Pfarrer muß sein
Ganz groß und ganz klein;
Vornehmen Sinns wie aus Königsgeschlecht,
Einfach und schlicht wie ein Bauernknecht;
Ein Held, der sich selbst bezwungen,
Ein Mensch, der mit Gott gerungen;
Ein Quell von heiligem Leben,
Ein Sünder, dem Gott vergeben;
Ein Herr dem eignen Verlangen,
Ein Diener den Schwachen und Bangen;
Vor keinem Großen sich beugend,
Zu den Geringsten sich neigend;
Ein Schüler vor seinem Meister,
Ein Führer im Kampf der Geister;
Ein Bettler mit flehenden Händen,
Ein Herold mit goldenen Spenden;
Ein Mann auf den Kampfesstätten,
Ein Weib an den Krankenbetten;
Ein Greis im Schauen,
Ein Kind im Trauen;
Nach Höchstem trachtend,
Das Kleinste achtend;
Gestimmt zur Freude,
Weitab vom Neide;
Im Denken klar,
Im Reden wahr;
Des Friedens Freund,
Der Trägheit Feind;
Feststehend in sich,
Ganz anders als ich.

Besprechungen

Die XIV Stationen des heiligen Kreuzweges nach Originalen von Prof. **Gebhard Fugel** mit erklärendem Text von Jos. Bernhart. Vierzehn Aquarellgravuren (Bildgröße 33×30) in sieben Lieferungen à ℳ 12,— (Subskriptionspreis). Verlag von Max Hirmer, München.

Die vierzehn Stationen des Kreuzweges werden in der Gegenwart fast zur notwendigen Ausstattung jeder Kirche gerechnet und selbst in den Hauskapellen kirchlicher Institute und Korporationen jeder Art will man sie nicht entbehren. Es ist jedoch keine Frage, daß einerseits eine so große Reihe von Bildern, sollten sie immer als Originalgemälde beschafft werden, einen Kostenaufwand verursachen würde, der die vorhandenen Mittel weit überschreiten würde, während anderseits die im sog. Kunsthandel angebotenen schablonenhaft angefertigten Kreuzwege den vom künstlerischen Standpunkt aus notwendig zu stellenden Anforderungen durchweg nicht genügen. Infolge der erheblichen Fortschritte der Vervielfältigungstechnik bietet sich nun glücklicherweise die Möglichkeit, gute Reproduktionen künstlerisch wertvoller Originalkreuzwege herzustellen. Es ist das Verdienst des Verlages von Max Hirmer in München, uns neuerdings mit einer derartigen Reproduktion beschenkt zu haben, welche hinfort unter den Kreuzwegreproduktionen in Blattform an erster Stelle zu nennen sein wird. Es handelt sich um die Vervielfältigung des großen Kreuzweges, den Gebhard Fugel in sechsjähriger Arbeit in der neuen St. Josephskirche der Kapuziner zu München geschaffen hat. Das Originalwerk gehört ohne Zweifel zu den besten Leistungen, welche die heutige christliche Kunst aufzuweisen hat und wer einmal Gelegenheit gehabt hat, diese hervorragenden Bilder an Ort und Stelle auf sich wirken zu lassen, wird es dankbar begrüßen, daß die hier verkörperte hohe und ernste Kunst durch die Vervielfältigung nunmehr der ganzen christlichen Welt zugänglich gemacht worden ist.

Die gegenwärtige Zeitströmung stellt — die Tatsache läßt sich jedenfalls nicht bestreiten — vor allem die Forderung realistischen Gestaltens an den Künstler. Und gerade dieser Forderung kommt Fugel in seinen Werken, soweit als möglich, entgegen, ohne jedoch einem wirklich extremen, ausgearteten Realismus zu verfallen. Er bemüht sich vielmehr, die goldene Mitte einzuhalten. Ohne sich von irgendeiner älteren Kunstrichtung abhängig zu machen, aber auch ohne das kostbare, künstlerische Erbgut der Vergangenheit zu ignorieren, geht er selbständig seinen Weg und verkörpert mit seiner Kunst den gesunden, besonnenen Fortschritt. Trotz aller Zugeständnisse an eine realistischere Darstellungsweise fehlt seinen Bildern der Adel und die religiöse Weihe nicht, welche für religiöse Andachtsbilder notwendig gefordert werden müssen. Das gilt ganz besonders auch von seinem Kreuzweg. Freilich vermeidet Fugel jede Schönfärberei ebensosehr, wie alles Weichliche und Süßliche. Schöne Gesichter sieht man auf seinen Stationsbildern ebenso selten wie im wirklichen Leben, während das Häßliche nicht ängstlich vermieden erscheint. Er sucht die einzelnen Vorgänge mit möglichster geschicht-

licher Treue darzustellen und vor allem klar zum Ausdruck zu bringen, was im Innern der handelnden Personen vor sich geht.

Die Seitenwände der Josephskirche boten dem Künstler große, mehr breite als hohe Flächen dar. Schon aus diesem Grunde konnte Fugel sich nicht auf so wenige Figuren beschränken, wie es beispielsweise Overbeck, Schwind und Feuerstein in ihren Kreuzwegen getan haben. Aber das Auge braucht keinen Augenblick nach der Hauptfigur zu suchen. Überall fesselt die Gestalt des gottmenschlichen Dulders zuerst den Blick des Beschauers. Fugel hat die Gestalt des Heilandes mit all der Ehrfurcht behandelt, die ein vom Glauben an die Gottheit Jesu durchdrungener Künstler ihr schuldet, und diese Ehrfurcht teilt sich dem Beschauer unwillkürlich mit, so daß schon der erste Blick auf jedes Bild es uns leicht macht, das Knie zu beugen und zu beten: „Wir beten dich an, Herr Jesu Christe, und benedeien dich." Freilich ist es der Gottmensch in seiner tiefsten Erniedrigung, der uns hier vor Augen tritt: der Mann der Schmerzen, an dem keine Schönheit gefunden wird. Es ist der edle Dulder, dessen körperliches Leiden von seinem seelischen Leiden noch übertroffen wurde. Unsägliches Leid spricht daher aus seinen Zügen und zwingt den Beschauer zu innigem Mitleiden. In den Nebenfiguren wird die Scheidung der Geister erkennbar, die sich an Christus vollzieht. Wahrhaft ergreifend ist die seelische Anteilnahme der Anhänger Jesu zum Ausdruck gebracht; wir fühlen uns mit Macht in ihren Kreis hineingezogen. Dies umsomehr, wenn unser Blick auf die Widersacher des Erlösers, auf die Anstifter des Todesurteils und seine Vollstrecker, die jüdischen Priester und Schriftgelehrten und die rohen Soldaten fällt. Erstere sind besonders lebenswahr geschildert. Aus ihren Mienen lesen wir bald offen bekundeten, bald mehr verhaltenen Haß und hämische Freude, zuweilen aber auch die Unruhe des bösen Gewissens.

Solange der Zug sich durch die Stadt bewegt, d. h. auf den ersten acht Bildern, hat Fugel als Hintergrund mit Vorliebe schweres Mauerwerk verwendet, welches, die Szene hart umschließend, ein Abschweifen des Blickes unmöglich macht und mit seiner Wucht und Schwere die ernste Stimmung, welche auf den Bildern ruht, in wirkungsvoller Weise verstärkt. Auf den letzten Bildern liegt die Szene zwar im Freien, aber auch hier bleibt der Blick durchaus auf die Passionsszene im Vordergrunde gebannt. Schweres, düsteres Gewölk läßt keine Fernsicht aufkommen und trägt noch mehr als das Mauerwerk auf den ersten Bildern dazu bei, die rechte Karfreitagsstimmung in uns auszulösen. Nur die beiden letzten Stationen machen eine Ausnahme: das Werk ist nun vollbracht. So teilt sich denn bei der Kreuzesabnahme das finstere Gewölk und läßt ein Stück Himmelsblau schauen, an dem in einer höheren Luftschicht von der Abendsonne vergoldetes Gewölk erscheint. Das letzte der Bilder, die Grablegung, gehört zu den besten der ganzen Reihe. Nachdem der Heiland ausgelitten hat, ist Friede geworden zwischen Gott und der Menschheit. Eine feierliche Ruhe ist über die stille Gruppe gebreitet, die an der Öffnung der Grabhöhle von der Leiche des Erlösers Abschied nimmt. Dunkle Zypressen heben sich in ruhigen Linien von einem Abendhimmel ab, der von der scheidenden Sonne in farbige Tinten getaucht ist. Auch die Natur hat sich beruhigt, auch sie atmet Frieden. So klingt die große Passion wunderbar stimmungsvoll in dieser schmerzlichen, aber friedlichen Szene aus. Die Dissonanzen des Leidens lösen sich in einem harmonischen Akkord.

Es ist selbstverständlich, daß bei einer so großen Bilderreihe der Künstler nicht gerade in allen Bildern genau dieselbe glückliche Hand bekundet. So erscheint uns z. B. der nahezu unbekleidete Junge mit dem Werkzeugkorbe auf dem 4. Bilde doch wirklich verfehlt. Wenn er wenigstens nicht gar so aufdringlich im Vordergrunde stände! Übrigens kann eine geschickte Hand das Blatt mit einigen Pinselstrichen so herrichten,

daß es dann unbedenklich selbst in Mädchenpensionaten und ähnlichen Anstalten Verwendung finden kann. Auf dem 4. Bilde scheint übrigens auch der Blick des Heilandes etwas befremdend Starres zu haben. Jedenfalls aber bleibt bestehen, daß der Kreuzweg von Fugel, als Ganzes genommen, eine große künstlerische Tat bedeutet. Es ist eine ergreifende, ja erschütternde Predigt vom bitteren Leiden des Erlösers, welche auch ein oberflächliches Gemüt und ein leichtsinniges Herz machtvoll auf die Knie zwingt und beten lehrt. Eine besondere Schwierigkeit, die jeder Entwurf eines Kreuzweges bietet, hat Fugel sehr glücklich überwunden. Die Schwierigkeit beruht darin, daß es sich um eine so große Reihe von Bildern handelt, auf denen zumeist dieselben Personen und oft selbst — man denke an die drei Fälle Jesu — dieselben Situationen wiederkehren. Fugel hat es trefflich verstanden, in allen Bildern etwas Eigenartiges, den Beschauer von neuem Fesselndes zu bieten, so daß dieser sogar mit steigendem Interesse von Bild zu Bild weiterschreitet.

Dem Verlage gebührt für die tadellose Reproduktion, welche unter der Leitung des Künstlers ausgeführt wurde, der Dank einer tatkräftigen Unterstützung. Das für die Reproduktion gewählte Verfahren gibt selbstverständlich die Zeichnung der Originale mit absoluter Treue wieder. In dieser Hinsicht ist ja jedes mechanische Verfahren dem Kopieren mit der Hand immer überlegen. Aber auch, was nicht so selbstverständlich ist, die Farbenwerte der Originale sind auf den Blättern so glücklich wiedergegeben, daß man gerade in dieser Hinsicht die ganze Publikation als eine hervorragende Leistung der modernen Vervielfältigungskunst hinstellen darf.

Als willkommene Beigabe zu den Blättern wird ein Text dargeboten, der zunächst im allgemeinen über die Kreuzwegandacht orientiert und den Kreuzweg Fugels als Ganzes kurz würdigt. Der größte Teil des Textes fällt dann auf die Erklärung der einzelnen Bilder. Hier erweist sich der Verfasser des Textes, Josef Bernhart, als derselbe glückliche Interpret, als den wir ihn in den Ars-Sacra-Serien des Köselschen Verlages kennen und schätzen gelernt haben.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Ein ruhiges Wort zum Frieden in der wichtigsten theologischen Kontroverse unserer Zeit redet der greise, hochverdiente Fuldaer Theologe C. Gutberlet, **Absolute oder relative Wahrheit in der heiligen Schrift?** (Pastor bonus, S. 274—77), anläßlich einer Besprechung des in unserer Zeitschr. 1909, S. 745—47 von A. Schulz angezeigten Buches von Fr. Egger. G. ruft der neueren freieren Bibelauslegung zwar ein Festina lente! zu, ist aber weit entfernt, sie grundsätzlich beiseite zu schieben. „Es erheben sich auch sehr ernste Schwierigkeiten aus den weltlichen Wissenschaften gegen den Wortlaut der Heiligen Schrift; durch eingehendere Beschäftigung mit der Bibel verringern sie sich nicht, sondern verstärken und vermehren sie sich. Und hier liegt der springende Punkt zu einer gerechten Beurteilung der Bestrebungen der neueren Bibelforschung. Daß sie auf katholischem Boden sich bewegt, erklärt ja auch Egger ausdrücklich; man muß aber betonen, daß die Vertreter auch von der edelsten Absicht geleitet werden: sie wollen die Heilige Schrift von aller, auch der geringsten Makel befreien, so daß sie nun ganz und gar als Wort Gottes, des allwahrhaftigen Gottes angesehen werden kann. Diese Absicht ist nicht minder edel und berechtigt, verehrt nicht minder das Wort Gottes wie die der alten Schule, welche die Schrift soviel als möglich als Werk Gottes erscheinen lassen will. Sie hat dabei den großen Vorteil, daß sie die Schwierigkeiten gründlich beseitigt, was der konservativen Richtung vielfach nur auf sehr gesuchte Weise möglich ist" (S. 276). G. schließt: „Beide Richtungen sollten einander nicht, wie es leider geschieht, mit heftiger Gereiztheit bekämpfen, sondern einander in die Hände arbeiten. Dann wird die richtige Mitte herauskommen, und wo die wissenschaftliche Arbeit nicht ausreicht, wird die kirchliche Autorität, der es endgültig zusteht, über die Heilige Schrift zu urteilen, in dieser so überaus wichtigen Frage uns die nötige Belehrung geben."

In kurzen Andeutungen, mehr Fragen stellend als Antworten gebend, bespricht H. Gunkel, **Ägyptische Parallelen zum Alten Testament** (Zeitschrift d. deutschen Morgenl. Ges. 1909, S. 531—39) diejenigen literarischen Hauptgebiete, auf denen sich parallele Erscheinungen in Israel und in Ägypten finden, um Ägyptologen und Alttestamentler zur Mitarbeit einzuladen. Die Abhandlung ist ein im August 1908 auf dem Historiker-Kongreß zu Berlin gehaltener Vortrag.

Zu rein pädagogischen Zwecken als eine Art Einführung in die Vollbibel hat Gymnasialoberlehrer G. Rothstein-Berlin ein **Lesebuch zum Unterricht im Alten Testament** für reifere Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten (Halle a. S. 1909, Verlag des Waisenhauses, ℳ 1,20) zusammengestellt. Die Auswahl ist eine gute, der Text der der revidierten Lutherbibel. Als Anhang sind einige babylonische Parallelen zur Urgeschichte beigegeben.

Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels i. J. 70 n. Chr. wandten sich die jüdischen Priester in großer Zahl nach Galiläa, wo sie unter der Herrschaft Agrippas II. Schutz zu finden hofften. Ihre Zahl vergrößerte sich nach dem mißglückten Aufstande Barkochbas unter Kaiser Hadrian. Da die zu einer Abteilung oder Familie gehörenden Priester zusammenblieben, bildeten sich ganze Priestergemeinden in Galiläa. Die Wohnorte dieser Priester festzustellen, hat sich S. Klein zur nächsten Aufgabe seiner **Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas** (Leipzig 1909, R. Haupt, ℳ 4,00) gestellt. Er geht dabei aus von einem für den 9. Ab bestimmten Gedichte des berühmten Synagogaldichters Eleasar Kalir (9. Jahrh.), das anhebt mit den Worten אוֹבָה נִבְצֶרֶת הַיָּשֵׁן (= Ach, es sitzt die Saron-Herbstzeitlose d. i. Israel [Hohesl. 2, 1]). Die 24 Strophen dieses alphabetischen Klageliedes enthalten nämlich je in der letzten Zeile den Namen einer Priesterklasse bezw. ihres Wohnortes. K. sucht nun die einzelnen Namen, besonders die der Ortschaften festzustellen auf Grund dieses und eines zweiten Klageliedes Kalirs, sowie des Kommentars des R. Elieser b. Natan (12. Jahrh.) zu dem ersten Klagelied unter umfangreicher Heranziehung der talmudisch-midraschischen Daten. So hat er viel wertvolles Material zur Topographie Galiläas zusammengetragen, für das ihm die Palästinaforschung dankbar sein wird. Die frühestens in die Zeit nach der Niederwerfung des großen Aufstandes unter Hadrian zu setzende Quelle Kalirs war wohl eines der Geschlechtsregister der galiläischen Priesterschaft, „das bei der Sammlung der zur Traditionsliteratur gehörenden Schriften in irgendeine Barajthasammlung aufgenommen wurde".

P. Haupt, **Midian und Sinai** (Zeitschr. der deutschen Morgenl. Ges. 1909, S. 506—30): Midian ist nur der alte Name für Jehuda = Bekennerschaft, Konfession, und bezeichnete die edomitische Sinai Amphiktyonie, deren Hauptstadt Elath war. Israel, das nie in Ägypten war, wurde erst von David zur Bekennerschaft Jahwes bekehrt. Das Judentum ist „eine unter den edomitischen Stämmen des Roten Meeres um 1200 v. Chr. entstandene Religion, die auf dem solaren Monotheismus der altägyptischen Theologie beruht und infolge des wunderbaren Durchzuges durch das Rote Meer und des Ausbruches des Sinaivulkans (an der Ostküste des Roten Meeres bei Elath) dem Volke als unmittelbare göttliche Offenbarung erschien" S. 513).

A. Lemonnyer O. P., **Le culte des dieux étrangers en Israel. La „Reine du ciel"** (Revue des sciences phil. et theol. 1910, 82—103) weist nach, daß die „Himmelskönigin" (מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, nicht מְלֶכֶת הַשׁ = „das Werk, d. i. das Heer, des Himmels") bei Jer. 7, 18; 44, 17. 18. 19. 25, der die israelitischen Frauen einen besonderen Kult weihten, die assyrisch-babylonische Astarte war.

N. Peters.

Neues Testament.

Das Lukasevangelium von Prof. Dr. Meinertz-Münster, Heft 2 der Bibl. Zeitfragen 1910 (Nikel u. Rohr). 44 S. ℳ 0,60. — Verf. behandelt 1. die Persönlichkeit des hl. Lukas, 2. die Echtheit des Lukasevangeliums, 3. die Quellen des Evangeliums, 4. Charakteristik und Leserkreis des Evangeliums, 5. die Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Unter 2 ist hervorzuheben der Nachweis, daß der Verf. der „Wir"-Berichte identisch ist mit dem der übrigen Teile der Apostelgeschichte und des Evangeliums. In der Quellenfrage geht Verf. sehr vorsichtig und besonnen vor. Eine persönliche Bekanntschaft des Lukas mit Maria nimmt er mit Recht nicht an, ihre Aussagen ursprünglich semitisch niedergeschrieben lagen ihm in griechischer Übersetzung vor. Daß und wie er Markus benutzt, zeigt Verf. S. 19 ff., eine direkte Abhängigkeit von Matthäus leugnet er mit vollem Recht. (Es hätte können angedeutet werden, daß sonst Lukas sein 2. Kap.

und besonders 2, 59 nicht so geschrieben haben würde, wie er es tut.) Unter 4. wird der Universalismus des Ev. gegen Spitta nachgewiesen.

Jesus und Paulus von Prof. Dr. Dausch-Dillingen, Heft 1 der Bibl. Zeitfragen (Nikel u. Rohr 1910. 44 S. ℳ 0,60. — Gegenüber den negativen modernen Forschern, die in P. den Fälscher der schlichten Jesusreligion, den Begründer der Lehre vom sühnenden Tode, den zweiten Stifter des Christentums sehen, weist D. in gründlicher und überzeugender Weise nach, daß P. unter der Abhängigkeit eines innigen persönlichen Verhältnisses zu Jesus sich stets gefühlt hat, und daß in allen Lehranschauungen zwischen dem synoptischen Jesus und ihm wesentliche Übereinstimmung herrscht. Dabei bleibt eine offenbarungsgeschichtliche Fortentwicklung Pauli über Jesus hinaus bestehen. Die bis ins einzelnste gehenden Darlegungen sind, wie auch die Meinertzsche Arbeit, wirklich „gemeinverständlich" geschrieben.

Das Freer-Logion, von C. R. Gregory. Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung 1908. 66 S. — Vier griechische Handschriften in Großschrift, vom Amerikaner Freer der Smithsonian Institution in Washington geschenkt, aus der Bibliothek des Schenute-Klosters von Atripe in der Nähe von Akhmim stammend, sind vier verschiedenen Bibeln entnommen und enthalten 1. Deut. und Jos., 2. Psalmen, 3. die vier Evangelien, 4. Überreste der paulin. Briefe. Zunächst gibt der berühmte Textkritiker eine eingehende Beschreibung der Handschriften und sucht Alter und Herkunft zu bestimmen, unter Beigabe photographischer Nachbildung kleinerer Partien. — Im zweiten Teile des Freer-Logion (S. 25—66) bespricht G. ein in der dritten Handschrift befindliches Einschiebsel von 88 Worten zwischen V. 14 u. 15 des 16. Kap. des Markusevangeliums unter den Rubriken: Textkritik, Vollständigkeit, Wortschatz, Inhalt, Auslegung. Das Logion ist kein echtes Wort Christi, stammt auch nicht von Aristion (dem Verf. des heutigen Markusschlusses), es ist gegen 100 angefügt.

Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, von Dr. W. Lütgert. Gütersloh, Bertelsmann. 6. Heft der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 102 S. ℳ 1,60. — Der Verf., der schon in seinen Untersuchungen über die Korintherbriefe und die Irrlehrer der Pastoralbriefe Bilder der urchristlichen Bewegungen gezeichnet hat, verfolgt in dieser Schrift dieses Problem weiter, unabhängig von den in den früheren Untersuchungen gewonnenen Resultaten. In Philippi ist die Situation ähnlich wie in Korinth, eine zeitlich und räumlich weit ausgedehnte Verirrung, prinzipieller sexueller Libertinismus, Frömmigkeit ohne Demut, Widerwille gegen die Predigt vom Kreuze Christi, Bestreitung der Auferstehungshoffnung. Ähnlicher Art sind auch die Gegner des P. in Thessalonich, wie L. unter eingehender Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten, positiv nachweist. Der Müßiggang der Thessalonicher ist nicht, wie meistens angenommen wird, absolutes Nichtstun wegen des Glaubens an die unmittelbar bevorstehende Parusie, sondern Aufgabe der gewöhnlichen Händearbeit, müßige Vielgeschäftigkeit, die auf religiöse Erregung zurückzuführen ist usw. Die bedeutsame Arbeit bringt viele neue Gesichtspunkte.

Zur sog. Galaterfrage, von Prof. Dr. Weber-Würzburg, in: Katholik 1909, II, 405—9. — W., bekanntlich Vertreter der rein südgalatischen Adresse und Abfassung des Gal. vor dem Apostelkonzil, wendet sich in diesem Aufsatze gegen Steinmann-Braunsberg, der die nordgalatische Adresse und die Abfassung nach dem Apostelkonzil behauptet, und kritisiert besonders eingehend ein Hauptargument St.s, daß zur Zeit von Gal. 2, 3 die Beschneidung des Titus und der Heidenchristen von den Judaisten als heilsnotwendig gefordert worden sei und die daraus gezogenen Konsequenzen.

Die Vulgata und der griech. Text im Jakobusbriefe, von Prof. Dr. Meinertz-Münster, in: Katholik 1909, II, 466—75. — Der Vulgatatext (1592) enthält gerade im

Jakobusbriefe erhebliche Verſehen, Unvollkommenheiten und Unebenheiten. So Belſer, Theol. Quartalſchrift 1908, S. 329—39. Meinertz ſtimmt ihm zu und liefert eine Ergänzung zu B.s Unterſuchung, indem er Stellen beſpricht, die B. unbeachtet gelaſſen und außer Cod. Corbej. (ff¹ Collat. Belsheim), Amiat., Fuld. auch die von B. nicht benützten Fragmenta Vindobonensia (8) heranzieht.

Das gotiſch-lateiniſche Bibelfragment der Großherzogl. Univerſitätsbibliothek Gießen, von Privatdozent Glaue und Prof. C. Helm in Gießen, in: Zeitſchr. für neut. Wiſſenſchaft 1910, H. 1, S. 1—38. Mit einer Tafel. — Beide Gelehrte teilen ſich in die Veröffentlichung und Rekonſtruierung des lateiniſchen und des gotiſchen Textes dieſes Fragments einer Pergamenthandſchrift, die das äußere Blatt eines Quaternio darſtellt. Die beiden lateiniſchen Seiten 1 u. 15 enthalten Luk. 23, 2—6 und 24, 5—9; die gotiſchen Seiten 2 u. 16 Luk. 23, 11—14 und 24, 13—17. Von dem lateiniſchen Texte ſind immer nur die Anfänge der Zeilen, von dem gotiſchen die Enden erhalten. Fundort: Schêkh ʿAbâda, Dorf bei den Trümmern von Antinoë in der Thebais. Stammt wahrſcheinlich aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts. H. Poggel.

Kirchengeſchichte.

Die Hefte 8—10 von Grevings Reformationsgeſchichtlichen Studien und Texten füllt K. Schottenlohers Arbeit über **Jakob Ziegler** (Jakob Ziegler aus Landau an der Iſar. Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus und der Reformation. Münſter, M 11,25). Man kann dieſelbe als einen Abſchluß der Forſchung über den bedeutſamen Humaniſten bezeichnen. Ziegler iſt in Landau an der Iſar geboren. Seine Geburt iſt in das Jahr 1470 oder 1471 zu ſetzen.. Er iſt zwar Kleriker geweſen, aber nicht Prieſter geworden. Er gehört zu der nicht geringen Zahl jener Humaniſten, welche die reformatoriſche Bewegung in Deutſchland freudig begrüßten, aber ſich nicht äußerlich von der alten Kirche trennten. Wohl verbündete er ſich zeitweilig mit den Neuerern und unterſtützte ſie durch ſeine Streitſchriften, zog ſich aber ſpäter gänzlich von ihnen zurück, ohne jedoch damit die Bemühungen um eine Reform in ſeinem Sinne, die auf eine Vermittlung der religiöſen und kirchlichen Gegenſätze ausging und mit Ausſchaltung aller dogmatiſchen Kämpfe für ein tatkräftiges Laienchriſtentum im Sinne des Erasmus warb, aufzugeben. Ziegler, eine offene, ja ſchroffe und rückſichtsloſe Natur, war zeitweilig der erbittertſte Gegner des Papſttums und der Kirche. Seine Erbitterung ſpricht ſich namentlich in ſeinen Streitſchriften gegen Rom und Karl V. aus. Aus ihnen ſpricht ein leidenſchaftlicher und unverſöhnlicher Haß gegen das Papſttum, ſie ſchonen auch den Kaiſer nicht. Sie ſind nur handſchriftlich erhalten. Zieglers Pläne zielten auf nichts Geringeres als den vollſtändigen Umſturz ab. Seine Vorſchläge zu einer Neugeſtaltung des öffentlichen Lebens ſind ein ſeltſames Gemiſch von überraſchend weitſchauenden Ideen, ſtürmiſchen Umwälzungsplänen und wunderlichen Truggebilden. Bedeutendes hat Ziegler auf dem Gebiete der mathematiſchen und geographiſchen Wiſſenſchaften geleiſtet, wie er überhaupt in ſeinen Werken eine große Vielſeitigkeit an den Tag legt. Übrigens iſt er mehr Politiker als Hiſtoriker. Nachdem Ziegler noch kurze Zeit eine theologiſche Profeſſur an der Wiener Univerſität bekleidet hatte, lebte er bis zu ſeinem im J. 1549 erfolgten Tode in Paſſau als Gaſt des Biſchofs Wolfgang von Salm. Ein beſchreibendes Verzeichnis aller erhaltenen Werke und Briefe Zieglers ſchließt das wertvolle Buch.

Von einer Reihe der in den Monumenta Germaniae enthaltenen Scriptores ſind deutſche Überſetzungen unter dem Titel „Geſchichtſchreiber der deutſchen Vorzeit" erſchienen. Die Sammlung, welche in der zweiten Geſamtausgabe in 90 Oktavbänden vorliegt,

wird unter der Oberleitung von O. Holder-Egger fortgesetzt. Sie bezweckt eine bequemere Benutzung der Schriftsteller. Band 10, welcher **Isidors Geschichte der Goten, Vandalen, Sueven nebst Auszügen aus der Kirchengeschichte des Beda Venerabilis** umfaßt, ist in dritter veränderter Auflage von D. Coste herausgegeben. (Leipzig. 60 S.)

Die **Geschichte der Reformation und Gegenreformation auf dem Eichsfelde** von Philipp Knieb liegt in zweiter erweiterter Auflage vor (Heiligenstadt, XXXII u. 419 S., ℳ 5). Das Lob, welches die im J. 1900 erschienene erste Auflage gefunden (vgl. die Besprechung von N. Paulus im Histor.-Jahrbuch der Görresgesellschaft 1901, S. 185 f.), verdient in erhöhtem Maße die zweite Auflage. Vor allem konnte der Verfasser den Inhalt des Buches durch die Funde, die er inzwischen in verschiedenen Archiven gemacht hat, bedeutend erweitern. Es ist ein interessantes, wichtiges Stück Geschichte, welches uns Knieb hier vorführt. Es greift über den lokalgeschichtlichen Charakter weit hinaus, indem die protestantischen Fürsten sich ihrer eichsfeldischen Konfessionsverwandten bei Kaiser und Reich annahmen. Bis 1574 war das ganze Untereichsfeld der Neuerung anheimgefallen, war dieselbe auf dem Obereichsfeld weit verbreitet. Da setzte mit der Visitation des Eichsfeldes durch den Erzbischof Daniel Brendel von Mainz die katholische Restauration ein. Schließlich behielt das Normaljahr (1. Jan. 1624) Geltung. So blieb das Eichsfeld bis auf einige Gerichtsdörfer des fast ganz protestantischen Adels und ungefähr die Hälfte von Duderstadt katholisch. Die protestantische Ritterschaft und Duderstadt wandten zum Schutze ihres Religionsbekenntnisses immer und immer wieder die Ferdinandeische Deklaration vom J. 1555 vor. Und doch konnten sich die protestantischen Reichsstände um so weniger auf sie berufen, als sie ja selbst das Reservatum ecclesiasticum nicht beobachteten. Bemerkenswert sind die Ausführungen Kniebs über die rechtliche Grundlage der von den Mainzer Erzbischöfen auf dem Eichsfelde getroffenen Maßnahmen. Möge das gehaltvolle Buch sich auch in der neuen Auflage viele Freunde erwerben.

In der Revue d'histoire ecclésiastique 1909, 493—520 veröffentlicht J. M. Vidal unter der Überschrift **Un recueil manuscrit de sermons prononcés aux conciles de Constance et de Bâle** die Titel einer Reihe von Predigten, welche auf den genannten Konzilien gehalten wurden und handschriftlich in seinem Besitze sich befinden. Er fügt kritische Bemerkungen über die Zeit der Predigten, über die Prediger usw. an.

In derselben Zeitschrift 1909, 521—36 und 744—98 behandelt R. Aucel O. S. B. unter dem Titel **La réconciliation de l'Angleterre avec le Saint-Siège sous Marie Tudor. Légation du cardinal Polus en Angleterre (1553—1554)** auf Grund urkundlichen Materials die Sendung Poles als päpstlichen Legaten nach England, die Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung derselben entgegenstellten, und seine Tätigkeit dortselbst zu Ende des Jahres 1554.

Endlich handelt G. Mollat ebendort 729—43 unter dem Titel **Innocent VI et les tentatives de paix entre la France et l'Angleterre (1353—1355)** auf Grund urkundlichen Materials von den Bemühungen des Papstes, den Frieden zwischen Johann dem Guten von Frankreich und Eduard III. von England zu vermitteln.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Das Christentum des fünften Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia. Von Lic. theol. G. Sternberg-Berlin („Studien u. Kritiken" 1909, 21—78 und 193—205). Nach einer Einleitung über Lebensumstände, Bildungsgang und Schriftstellerei des Presbyters Salvianus v. Massilia († nach 480) gibt St. an der

Band seiner beiden uns hinterlassenen Schriften (adversus avaritiam und de praesenti iudicio) eine Darstellung des zeitgenössischen Christentums und zwar in drei Abschnitten: 1. das Christentum der damaligen Laienwelt (die Mängel im damaligen Gemeinglauben der Christen, Mißstände im praktisch-kirchlichen Leben, sittliche Lebensbetätigung des Laienchristentums im öffentlichen, politischen und militärischen, sowie im Privat- und Familienleben); 2. das Leben der Mönche (Ausbreitung, Licht- und Schattenseiten des Mönchtums und seine Stellung in der damaligen Welt); 3. Leben des Klerus (Verhältnis zum Mönchtum, Stellung in der Welt, Schranken seines Einflusses, weltgeschichtliche Bedeutung des Klerus jener Zeit). Der Schluß handelt über die religiöse und sittliche Beschaffenheit der damals das römische Reich überflutenden Barbaren, die teils noch Heiden, teils zwar schon Christen waren, aber dem Arianismus anhingen, die in ihrem sittlichen Wandel gleichwohl hoch über den katholischen Römern standen. Die Skizze ist äußerst instruktiv und stellt nach der sittlich-religiösen Seite hin ein hochinteressantes Kulturbild jener Zeitepoche in Gallien, überhaupt in den Westländern des niedergehenden römischen Reiches dar, das reich an dunkeln, doch auch nicht ohne lichte Seiten ist, von Zuständen, die bei allem Elend nicht hoffnungslos waren, sondern die Keime einer künftigen besseren Entwicklung in sich trugen. Die Werke des Presbyters von Massilia sind danach in der Tat als eine kulturgeschichtliche Quelle ersten Ranges anzusehen.

Dieselbe Zeitschrift bringt (1909, 530—76) einen Aufsatz von Dr. Joh. Draeseke-Wandsbeck: **Gregorios v. Nyssa in den Anführungen des Scotus Erigena**, worin zunächst die Tatsache hervorgehoben wird, daß Joh. Scotus Erigena in seinem Hauptwerke de divisione naturae von allen griechischen Vätern keinen so stark benutzt, ja fast ausgeschrieben hat, als Gregor v. Nyssa, insbesondere dessen Schrift de hominis opificio, wobei zugleich ein Doppeltes konstatiert wird, einmal, daß Scotus diesen Gregor v. Nyssa keineswegs mit Gregor v. Nazianz, wie es viele Forscher bis heute annehmen, verwechselt hat, da er vielmehr „beide Gregorios klar und deutlich und mit vollem Bewußtsein von dem Werte des einem jeden von ihnen zukommenden Sondergutes unterschieden", dann daß Scotus eine lateinische Übersetzung der in Frage kommenden Schrift des Nysseners nicht vorgefunden und benutzt, sondern für seine Zwecke sich erst selbst angefertigt hat, da er, wie bekannt, des Griechischen zur Bewunderung seiner Zeitgenossen in hohem Grade mächtig war. Die nun folgende Untersuchung unternimmt Dr. an der Hand der Schlüterschen Erigena-Ausgabe (Münster 1838) unter steter Berücksichtigung der bei Migne (p. l. tom. 122) abgedruckten Edition von Floß. Sowohl für das Verständnis, als auch für die Textgestaltung der Schrift des Scotus und der Schriften des Gregorios v. Nyssa dürfte diese gelehrte Untersuchung ein willkommener Beitrag sein.

Liz. Machholz (Pfarrer in Görlitz), **Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells v. Ancyra** (ebendas. 1909, 577—92). Gegenüber Aug. Rößlers Versuche, den Dichter Prudentius in seiner Lehre über Gott von jedem Irrtum freizusprechen, unterzieht M., an Brockhaus', Loofs' und anderer Forscher Untersuchungen anknüpfend, die Darstellung der Trinitätslehre des Dichters einer abermaligen Prüfung, die zu dem Ergebnis führt: Prudentius war zwar kein Dogmatiker, lebte aber in einer ganz bestimmten dogmatischen Tradition, die er reproduziert hat und die mit den Namen Tertullian, Hilarius, Phoebadius und vor allem Marcellus gekennzeichnet werden kann. Abgesehen von der eschatologischen These, die sich an 1. Kor. 15, 28 anschließt, ergibt sich zwischen beiden Männern, Prudentius und Marcell v. Ancyra, in allem wesentlichen eine erstaunliche Übereinstimmung.

Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris nimmt (ebendas. 1909, 625 ff.) Prof. Dr. Bonwetsch-Göttingen gegenüber den Bedenken von Loofs, Lietz-

mann u. a. Stellung und hält mit Joh. Draeseke, der zuerst (in Texte u. Untersuchungen VII. 3. 4. 1892) auf jene Korrespondenz hingewiesen hatte, und mit Bolotov (Christl. Lektüre, 1908, 1253 f.) an deren Echtheit fest.

Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums, von Ad. Harnack (vgl. Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. der Wiss. 1909, III). Eine vorzügliche allseitige Würdigung dieses bereits von Polykarp benützten und von Irenäus ἱκανωτάτη γραφή genannten ältesten Schreibens des dritten römischen Bischofs. Aus der mit einer wohltuenden Wärme gehaltenen herrlichen Rede läßt sich kaum etwas einzelnes herausgreifen, und wir möchten darum deren Lektüre dringend empfehlen (Sonderabdruck Berlin, Reimer, ℳ 1,00).

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Zur Religionspsychologie hat Prof. Dr. W. Schmidt-Breslau einen schätzenswerten Beitrag in dem Werk: **Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie** geliefert. (Gütersloh, Bertelsmann, ℳ 5.) Er rückt darin dem bekannten und verbreiteten Buche des Amerikaners W. James „The Varieties of Religions Experience" (auch deutsch übersetzt von Wobbermin) energisch zu Leibe. J. hat hauptsächlich nach krankhaften Seelenzuständen die religiösen Erfahrungen und Gefühle beurteilt. Demgegenüber sucht Schm. die psychologischen Forschungen über die verschiedenen Typen im religiösen Leben auf eine festere Unterlage zu stellen. Deshalb behandelt er im ersten Teil seines Werkes (8—114) einläßlich die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Psychologie und legt dar, wie das eigentliche religiöse Gebiet von der Psychologie wegen seines übernatürlichen Charakters gar nicht einmal erreicht werden kann. Im II. Teil beantwortet er die Frage, wo das Gebiet der Psychologie im religiösen Leben in die Erscheinung tritt; im III. Teil wird die Entstehung der verschiedenen Religionen und ihre Lebensäußerungen des näheren untersucht. Er beweist den Monotheismus als die ursprüngliche Erscheinung religiösen Glaubens, von der der Polytheismus nur eine Abirrung geworden ist. Die schwerfällige Sprache des gelehrten Werkes ist nicht gerade sehr angenehm zu lesen.

Auf dem gleichen Gebiete bewegt sich das Werk von Dr. Edw. Starbuck, **Religionspsychologie, Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins,** von dem der erste Band (Leipzig 1909) mir vorliegt. Starbuck zählt in der noch jungen Disziplin der Relig. Psych. zu den bedeutendsten Gelehrten Amerikas, weshalb auch der ebengenannte W. James dem Werke das Empfehlungs-Vorwort geschrieben hat, worin er (S. XXVII) insbesondere dem unverdrossenen Eifer Sts., das Material für seine Untersuchungen in der religiösen Volkskunde statistisch-sicher zu beschaffen, höchste Anerkennung zollt. Die Methode beider ist zwar verschieden. St. faßt seine Aufgabe ganz als eine experimentell-exakte auf und will dadurch feststellen, welche Grundkräfte im religiösen Wachstum allgemein gültig sind. James meint, St. könne auf diese Weise Versöhnung stiften in dem lange schon bestehenden Streit zwischen Wissenschaft und Religion. Um sein Ziel zu erreichen, ging er erfahrungsmäßig zu Werke: er stellte Fragen und Untersuchungen an, ließ Fragebogen ausfüllen, Selbstbiographieen schreiben usw. Der erste Band behandelt nach solcher Methode „die Bekehrung". Er bietet Untersuchungen über das Bekehrungsalter, die Motive, Grundzüge, Eigenarten der Bekehrung, abnorme Bekehrungsformen, usw. Es versteht sich, daß solche Sezierung von innersten Seelenvorgängen, bei denen göttliche Gnade und menschlicher Wille einander die Hand reichen, im Grunde genommen doch ein unmögliches Beginnen darstellt. Sie mag anregen können, auf manche Dinge zu achten, erklären und beweisen kann sie nicht.

Unsterblichkeit und Seelenwanderung, so hat J. Baumann (in Göttingen) ein Schriftchen betitelt (Leipzig, Hirzel), das er den Nationen des Ostens widmet, um sie zu ermutigen, ihre Ansichten für nicht so gering zu halten, wie es ihnen von europäischer Seite oft zugemutet wird; sodann widmet er es „dem zukünftigen Menschheitsbunde, der in realer Wissenschaft fußen wird" (?). Er möchte damit Ansätze zu gemeinsamen Überzeugungen der Menschheit nachweisen. Der kleinen Studie fehlt ein klarer durchsichtiger Aufbau, sie reiht nur einzelnes lose aneinander und wirkt auch schon deshalb nicht überzeugend.

In der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" erschien das Bdch. **Die religiösen Strömungen der Gegenwart** von Dr. Braasch in zweiter Aufl., in der „namentlich die jüngsten Ereignisse in der römischen Kirche eine ergänzende Darstellung" gefunden haben, freilich nicht immer auch eine objektiv richtige. Im Abschnitt IV „Kirchliche Wandlungen" findet sich manches Schiefe und sogar Unrichtige, z. B. S. 96 eine falsche Darstellung des Hermesianismus, S. 105 über Pius IX., S. 106, 110, 112. Für manche andere Partien, wie Leben Jesu-Forschung, Bibelkritik, orientiert das Büchlein übersichtlich klar und kurz.

Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer stellt Otto Weinreich in seiner Schrift **Antike Heilungswunder** an (Gießen 1909), wobei er allerdings den Begriff „Wunder" im altertümlichen Sprachgebrauch vom modernen streng scheidet: „Die Alten konnten jedes göttliche Handeln als Wunder bezeichnen, auch wenn es in natürlichen Bahnen verlief; alles, was geschah, konnte als „Wunder" aufgefaßt werden. Die Grenzlinie zwischen Wunder und Nichtwunder ist in der Antike keine feste, die Entscheidung darüber liegt im Menschen." Merkwürdig berührt es, daß der Verf. die Wunderberichte des N. Test. einfach ausschließt, obschon er selber (S. V) zugibt, daß es nahe gelegen hätte, sie zu behandeln. Er tut sie ab mit dem Satz: „Zu vergleichen ist hier ja ein jeder in der Lage." Er teilt seine interessanten Materien, die sehr gründlich behandelt werden, in drei Gruppen: Handauflegungsheilungen, Traumheilungen, heilende Statuen und Bilder. Die einzelnen Berichte sind von reichen Belegen aus dem Altertum aufs genaueste gestützt. Für die Religionsgeschichte ist hier reichliche Ausbeute zu machen. — In der kritischen Arbeit von Saintyves, **Le discernement du miracle** wird der Wunderbegriff zwar in seiner gewöhnlichen Bedeutung gefaßt, aber die „Wunder" werden so gut wie ganz abgetan und abgelehnt. (Paris, Nourry 1909.) Er untersucht das „Wunder" nach der Seite der 1. historischen, 2. wissenschaftlichen, 3. philosophischen, 4. theologischen Kritik, und bringt dazu zwar eine große Erudition und eine Menge Material mit, das aber nur nach der negativen Seite verwandt wird.

Über den **Buddhismus** hielt Prof. Vallée-Poussin 1908 ein Kolleg öffentlicher Vorlesungen am „Institut Catholique" zu Paris, die er nun in Buchform herausgibt (Beauchesne 1909) mit dem Untertitel „opinions sur l'histoire de la Dogmatique", eine auf gründlicher Kenntnis beruhende eingehende Studie, während, A. Bertholets **Buddhismus und Christentum** mehr populär wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Das Büchlein hat (nicht ohne Grund) in seiner ersten Aufl. starke Angriffe erfahren. Beide Schriften seien hier nur registriert, mit erneutem Hinweis auf die in dieser Zeitschrift (I, 75) bereits rühmend hervorgehobene tüchtige Studie von O. Wecker über Buddha und Christus.

Münster i. W. Dr. Adolf Donders.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Von den augenblicklich in 3. Aufl. erscheinenden **Praelectiones dogmaticae** des Jesuiten Chr. Pesch liegt jetzt auch der 8. Teil: de virtutibus in genere:

de virtutibus theologicis vor. Über Methode und Richtung dieser weit angelegten Dogmatik braucht nichts gesagt zu werden; sie ist die in der Jesuitenschule übliche. Durch Klarheit und Übersichtlichkeit zeichnet sich aber das Werk sehr aus vor anderen ähnlichen Umfanges. Um eine Vorstellung von der Ausführlichkeit zu geben, womit die drei theologischen Tugenden behandelt werden, brauchen wir nur zu sagen, daß der Glaube auf 140 S., die Hoffnung 60 S., endlich die Liebe auf 80 S. zur Erörterung kommen. Hoffentlich lassen sich recht viele Theologen durch diesen Band begeistern, recht oft von diesen drei Tugenden zu predigen. Jedermann kennt darüber die herrlichen Ausführungen von Paulus (Röm. 8 u. 1 Kor. 13), jedermann kennt auch ihre fundamentale Bedeutung fürs Christenleben, aber sehr verbreitet ist auch die Scheu, darüber eingehend und gründlich im Volksunterricht zu handeln, weil die populäre Behandlung derselben ihre gewissen kleinen Schwierigkeiten hat, die nicht ohne ernstes Studium zu überwältigen sind.

Bei Bloud in Paris erscheinen les grands Théologiens, von denen neuestens von Abbé Jules Martin der große Jesuitentheologe **Pétau** (1583—1652) in kurzer aber sehr belehrender Weise behandelt wurde. Zuerst gibt Verfasser eine kurze Skizze seines Lebens und führt alle seine Werke an. Dann folgt in systematischer Ordnung eine gedrängte Inhaltsangabe der Dogmatik des Petavius, unter ständiger Verweisung auf die Quellen und mit vielen wörtlichen Zitaten und unter Berücksichtigung der Eigenheiten seiner Theologie. Für das Studium seiner Werke ist das Schriftchen ein sehr willkommenes Hilfsmittel; es führt echt historisch in die Zeittheologie ein (Jansenismus), zeigt die Vorzüge und Schwächen des Petavius, gibt seine Quellen an und bildet somit eine Art kleiner Dogmengeschichte. Hervorgehoben sei die Behauptung des Petavius, daß die vornizänischen Väter fast arianisch gelehrt hätten (qui idem, quod Arius, ante tradiderunt), eine zu weit gehende Anklage, die ihm viele Anfeindung verursachte. Vgl. dagegen Kuhns Dogmatik. Ein reicherer Inhalt läßt sich auf 71 Seiten kaum geben; der Verf. hat sich mit Petavius und dessen Studien sehr vertraut gemacht. Thomassin ist unter der Presse; möge er eine gleich kurze und gründliche Behandlung erhalten.

Die Erbsünde in Adam und seinen Nachkommen von Le Bachelet S. I. Übersetzt von G. Pietl. Erster und zweiter Teil. (Le Roux, ℳ 1,00). In sieben Kapiteln wird die Sünde Adams als persönliche (peccatum originans) und Erbsünde (p. originatum) behandelt und verteidigt. Der Akzent liegt auf der Verteidigung des Dogmas; denn die Studie will eine „apologetische" sein. Die beste Verteidigung, so urteilt der Verf. mit Recht, ist immer die richtige Erklärung des Dogmas. Wenn in dieser nicht schon, soweit es möglich ist, die Schwierigkeiten weggeräumt sind, dann dürfte die Apologie wenig nutzen. Die Erbsünde aber gehört nun zweifellos zu den dunkelsten Lehren der Kirche und eine völlig plausibele Demonstration zu liefern ist kein Theologe imstande: daher auch Bachelet nicht. Aber was sich zur Aufhellung des Dogmas sagen läßt, das ist hier gut und klar und unter Berücksichtigung aller Probleme gesagt. Die größten Schwierigkeiten liegen ja in dem Begriffe der Erbsünde als einer Schuld, die aus dem Mißbrauch der Freiheit folgt und in der Art und Weise der Vererbung durch die Zeugung. Die nachtridentinische Erklärung weicht bekanntlich von der alten patristischen nicht wenig ab. Augustin operierte stark mit der Konkupiszenz, in ihr wird durch die Zeugung das wilde Feuer der Sünde fortgepflanzt. Als dann die Reformatoren und Jansenisten diesen Gedanken einseitig betonten, schwenkte die katholische Erklärung zu der entgegengesetzten Auffassung um, wonach die Konkupiszenz an sich als ein bonum naturae, ihre Rebellion als eine Folge der Sünde, und die Erbsünde als verschuldeter Mangel der heiligmachenden Gnade gefaßt wird. Hierbei

erklärt sich die Vererbung leichter, indem Gott verweigert, was nicht zur Natur gehört, sondern Gnade ist. Es bleibt dann noch das „Freiwillige der Erbsünde" zu erklären und das läßt sich, nach meinem Urteile, kaum hinreichend erreichen. Wir empfehlen das Schriftchen für Predigten und Katechesen; es ist ansprechend und populär gehalten. Das Hauptproblem vor dem Volke zu behandeln, möchten wir abraten, aber es bleibt ja ohnehin noch sehr viel Stoff für den Unterricht.

Über die **Ewigkeit der Höllenstrafen** (Eternal Punishment) handelt in The Irish Theological Quarterly (January 1910) S. 64—80 George R. Roche S. J. mit Rücksicht auf moderne Bewegungen in der englischen Kirche, in der die Leugnung des „drohenden Schlusses" das Athanasianums beschlossen wurde, so daß der Glaube an die Hölle frei gestellt ist. Verf. zeigt, wie die alte Kirche den Origenismus (ἀποκατάστασις πάντων) überwand (vgl. August. civit. 21. 17), wie die Anabaptisten, die ihn erneuerten, 1530 verurteilt wurden zu Augsburg wie der 42 Art. von Cranmer 1552 diese Verurteilung wiederholte, aber bald nachher unterdrückt wurde, wie aber erst seit 1861 die kirchlichen „Fälle" von Verwerfung desselben durch die Prediger vorkamen und sich allmählich vermehrten, so daß die Meinung: all men shall at length be saved weiteste Verbreitung erhalten hat. Ein kleiner Rest von Theologen nimmt die Möglichkeit einer Reue und Bekehrung im Jenseits an; die meisten dagegen sind radikale Leugner der Höllenstrafen und stellen sie hin als einen Widerspruch gegen Gottes Gerechtigkeit und Güte, kurz als Zerstörung des Gottesbegriffs. Der Katholik kann so nicht argumentieren, weil er die Ewigkeit der Höllenstrafe klar in der Schrift ausgesprochen und von der Kirche gelehrt findet und was Gott offenbart hat, kann nicht zu seinem Wesen in Widerspruch stehen. Verf. prüft a priori die Einwürfe, versucht also eine Theodizee der Hölle zu geben mit den in den Lehrbüchern gewöhnlich gegebenen Argumenten. Dann führt er den positiven Beweis aus Matth. 25, 41 („locus classicus", Mark. 9, 43 | Is. 64, 24), zeigt aus Dan. 12, 2; 2. Makk. 7, 14 und den Apokryphen (Henoch 98, 99) usw. den Glauben der Juden zur Zeit Jesu an die Hölle und schließt aus ihm auf die Richtigkeit der katholischen Auffassung von Matth. 25, 41. Zuletzt geht Verf. auf die verschiedene biblische Bedeutung von αἰών und αἰώνιος ein und zeigt, daß, wenn es bei πῦρ, κρίσις, κόλασις steht, es ewige Dauer bezeichnet.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Unter dem Titel **Gottes Meißel und Hammer** erörtert Pfarrer Fr. X. Kerer Gottes Arbeit an der menschlichen Persönlichkeit (Manz, ℳ 1,80). „Gott bildet am Menschen durch Welt und Menschen." „Eines ist notwendig! Du kümmerst dich um gar vieles und bist so unruhig! Auf das Eine mußt du schauen, das das Viele und im Vielen und durch das Viele wirkt, auf Gottes Hand." Es sind ernste und zur Einkehr mahnende Gedanken, die der geistvolle Verfasser dem Leser vorlegt.

Fügung und Führung; ein Briefwechsel mit Alban Stolz. Herausgegeben von Julius Mayer; Herder; ℳ 2,20. Das ist ein ganz köstliches Buch! Es bringt die fast lückenlos erhaltene Korrespondenz zwischen Alban Stolz und Julie Meineke, der Tochter des protest. Berliner Gymnasialdirektors August Meineke, einer Konvertitin, der Alban Stolz mehrere Jahre hindurch Seelenführer war. Der Herausgeber hat recht: in diesem Briefwechsel „tritt uns die ganze Sonderart von Alban Stolz, wenn auch in anderem Gepräge als in seinen Büchern, entgegen". Man liest das Buch mit wirklichem, innerem Interesse.

Die 7. Auflage des von A. Maier übersetzten **Katechismus der Gelübde für die Gott geweihten Personen des Ordensstandes** des Jesuitenpaters P. Cotel ist durch

O. Witz besorgt worden (Herder, ℳ 0,70). Neuere päpstliche Bestimmungen wurden berücksichtigt. Nicht nur den Ordenspersonen selbst, sondern z. B. auch den Weltgeistlichen, die in Frauenklöstern Beichte zu hören haben, ist mit den 158 Fragen und Antworten dieses Katechismus ein Dienst erwiesen.

Der Spiritismus wird von Martin Gander O. S. B. im 14. Hefte von Benzingers Naturwissenschaftlicher Bibliothek (ℳ 1,50) in 4 Kapiteln (Geschichtliches, Tatsachen, Erklärungsversuche, Christus kein Spiritist) in ansprechender Darstellung behandelt.

Bei dieser Gelegenheit erwähnen wir auch die treffliche naturwissenschaftlich-psychologische Studie von L. Schütz, **Der Hypnotismus** (Fuldaer Aktiendruckerei, 2. Aufl., 1898, ℳ 1,20), die die verschiedenen Erscheinungen des Hypnotismus, seine Natürlichkeit sowohl der Substanz als auch der Ursache nach und seine Verwerflichkeit erörtert.

Der Leib und sein Recht im Christentum ist der Titel eines umfangreichen Buches, das der Verfasser, Franz Walter (München), selbst als „eine Untersuchung des Verhältnisses moderner Körperkultur zur christlichen Ethik und Askese" bezeichnet (Auer, Donauwörth, ℳ 10,00). Der erste Teil ist überschrieben: Leib und Christentum. Hier kommt die Wertung des Leibeslebens im Christentum (der Leib als Organ des geistigen und sittlichen Lebens, der Leib im Reich der Erlösung und Heiligung usf.), die Askese (Wesen und Zweck, ihr Verhältnis zur Hygiene und zum Sexualleben) und die Stellung des Leibes in der modernen Kultur zur Sprache. Der zweite Teil behandelt die Arten der Leibespflege: 1. Ernährung (Nahrungstrieb, Vegetarismus, Alkoholismus); 2. Kleidung (Notwendigkeit, Nacktkultur, Nacktheit in der Kunst); 3. Wohnung (Bedeutung, Wohnungselend, Besserungsversuche); 4. Erholung (körperliche Erholung in Schlaf, Leibesübungen, Spiel, Tanz, Sport, geistige Mittel der Erholung im Naturgenuß, Reisen, Kunstgenuß). Die Vertreter und Freunde der christlichen Moral haben allen Grund, dem Verfasser für seine gründlichen und interessanten Erörterungen dankbar zu sein.

Pfarrer Kapitza hat die Rede, die er auf der 56. Katholikenversammlung zu Breslau über **Alkoholismus und soziale Frage** hielt, im Verlag des kath. Mäßigkeitsbundes zu Trier als Broschüre veröffentlicht (ℳ 0,10). Der Alkohol züchtet eine wirtschaftliche, geistige und moralische Bedürfnislosigkeit und bedeutet eine ernste geistige und moralische Schädigung des sozialen Organismus. Innere Ursache des Alkoholismus sind die sozialen Unlustgefühle, die Unkenntnis über Wesen und Folgen des Alkoholismus, die Trinksitten.

Derselbe Verfasser behandelt im 20. Heft der Schöninghschen „Seelsorger-Praxis" das Thema: **Die Seelsorge und die Mäßigkeitsbewegung** (ℳ 1,00). Kapitza unternimmt darin den Versuch, die inneren psychologischen Beziehungen zwischen dem Alkoholismus und der Seelsorge aufzudecken. Möchten seine ernsten Worte Beachtung finden.

In diesem Zusammenhange sei auch darauf aufmerksam gemacht, daß die Schrift des verstorbenen Bischofs Egger von St. Gallen, **Der Klerus und die Alkoholfrage** nunmehr in 4. Aufl. vorliegt (Herder; ℳ 0,40). Es liegt ihr die Ansprache zugrunde, die der Verfasser auf dem Kongresse des Eucharistischen Priestervereins zu Konstanz am 11. August 1898 hielt. Der Alkoholismus ist der große Feind der Völker. Der Seelsorger soll als guter Kriegsmann Christi Jesu gegen ihn kämpfen mit Klugheit, Opferwilligkeit und Mut.

Die kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung, die V. Cathrein S. I. unter der Überschrift: **Recht, Naturrecht und positives Recht** veröffentlichte (Herder; 2. beträchtlich vermehrte Auflage; ℳ 4,00), wendet sich hauptsächlich an Juristen, zumal an solche Juristen, die sich über die Grundbegriffe und Grundlagen der Jurisprudenz Rechenschaft geben wollen. Nach einem einleitenden Abschnitt über Gegenstand und

Methode rechtsphilosophischer Forschung erörtert der scharfsinnige und gelehrte Verfasser den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts, Zweck und Eigenschaften des Rechts und besonders eingehend die Frage nach den Quellen des Rechts. Hier bringt er namentlich einen Überblick über die Geschichte des Naturrechts und die positive Darlegung und Begründung des Naturrechts. H. Müller.

Katechetik.

Der Provinzial-Schulrat Joseph Freundgen in Coblenz gibt in Verbindung mit mehreren praktischen Schulmännern unter dem Titel Die Weiterbildung des Lehrers im Amte eine Reihe von Handbüchern der Lehrfächer und ihrer Methoden heraus. Den 2. Band bildet das **Handbuch der Geschichte und Methode des katholischen Religionsunterrichts** von Schulrat Fr. Wilh. Bürgel, Seminardirektor a. D. (Düsseldorf, Schwann 1909, 8°, XII u. 464 S., ℳ 4,00). Entsprechend den drei Zweigen des Religionsunterrichts zerfällt das Handbuch in drei Teile: I. Teil: Der Katechismusunterricht, II. Teil: Der religionsgeschichtliche Unterricht, III. Teil: Der liturgische Unterricht. Jeder Teil hat die Unterabteilungen: Literatur. Geschichte. Methodik. Lehrbeispiele. Zur Fortbildung. Das Buch ist, wie die ganze Sammlung, zunächst für Lehrer geschrieben, die ihre vom Seminar mitgenommenen Kenntnisse vervollkommnen wollen sowohl im Interesse einer gedeihlichen praktischen Wirksamkeit als auch zur Vorbereitung auf die zweite Prüfung oder auf das Mittelschullehrer- und Rektorenexamen. Aber auch für den Priester ist das Buch eine höchst wertvolle Gabe wegen des gediegenen historischen Materials, das geboten wird. Eine eigentliche Methodik ist das Buch nicht und will es nicht sein. Über der Verf. orientiert sehr gut über die schwebenden Fragen betr. den Religionsunterricht in den Volksschulen. — Im September 1907 wurde in Luzern ein katechetischer Kurs abgehalten. Die daselbst gehaltenen Vorträge und Lehrproben nebst den sich anschließenden Diskussionen veröffentlichte der Vikar Dr. Ferd. Rast in dem Buche **Zur Theorie und Praxis der Katechese** zugleich Bericht über den katechetischen Kurs in Luzern (Luzern, Buchdruckerei Räber u. Cie. 1909, 8°, 435 S., ℳ 5,00). Ist der Inhalt der Vorträge auch zum großen Teil derselbe wie jener der Münchener Kurse, so sind doch anderseits auch viele besondere sehr praktische Themen behandelt, wie Nachhilfe der weniger begabten Schüler, Religionsunterricht bei den bildungsfähigen schwachsinnigen Kindern, das apologetische Moment im Religionsunterricht, die sittlichen Gefahren der Kinder und die Erziehung zur Keuschheit, der Religionslehrer in Sekundar- und Mittelschulen, die Weitererziehung der schulentlassenen Jugend, die Sonntagschristenlehre und andere. — Alle Katecheten seien aufmerksam gemacht auf die neue Zeitschrift **Pharus, Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik,** herausgegeben von Ludwig Auer. (Verlag der Buchhandlung Ludwig Auer, Donauwörth. Halbjährlich ℳ 4,00, Einzelheft ℳ 1,00.) Die bis jetzt erschienenen Nummern empfehlen die Zeitschrift sowohl durch ihren Inhalt als auch durch ihre vornehme Ausstattung. Besondere Beachtung durch den Katecheten verdienen die Beiträge von Bürgel, **Katechetik in der Gegenwart** (Heft 1 S. 43—50, Heft 2 S. 141—46) und von Preither, **Der Kampf um Religionsunterricht und ethische Erziehung** (Heft 3 S. 245—53). — Im Anschluß an die Broschüre Der Kampf um den Religionsunterricht von Ch. Franke handelt auch ein Aufsatz in Nr. 1 (Sp. 11—18) und Nr. 2 (Sp. 83—89) der Katechetischen Monatsschrift (Münster i. W.) über den **Kampf um den Religionsunterricht** in Vergangenheit und Gegenwart. Dieselbe Zeitschrift bringt auch gediegene **Gedanken über die Sonntagskatechese** (Nr. 3 Sp. 75—84) von Rektor Dünchem. Beachtenswert ist ferner in der genannten Monatsschrift der Aufsatz von Dr. Wilh. Nikolay, **Felbigers Wirksamkeit**

und Verdienste um den Religionsunterricht, der sich durch eine Reihe Nummern des letzten Jahrganges hinzieht und in der letzten Nummer des lfd. Jahrg. noch nicht zum Abschluß gebracht ist, und der Aufsatz **Der Religionsunterricht im Zeitalter der Aufklärung** von Dr. W. v. d. Fuhr im letzten Jahrgang.

Pfarrer Jakob Nist hat **Methodisch ausgeführte Katechesen über den Glauben** herausgegeben. Erstes Hauptstück des Kleinen Katechismus. Mit einer Vorrede von P. M Meschler S. J. Zweite Auflage. (Schöningh, Paderborn 1910. X u. 297 S., ℳ 3,00.) Die zweite Auflage war schon zwei Monate nach dem Erscheinen der ersten Auflage notwendig geworden, ein Beweis, daß die Katechesen sehr freundliche Aufnahme gefunden haben. Die Katechesen empfehlen sich auch wirklich durch ihre Anschaulichkeit, Kindlichkeit und Lebendigkeit. Nist sucht hauptsächlich auf das Strebevermögen der Kinder zu wirken, um so die Kinder für den hl. Glauben zu begeistern und ihnen auch Liebe zum Religionsunterricht selbst einzuflößen. Nist verfährt textsynthetisch; er hat zwar von der Münchener Methode gelernt, folgt ihr aber nicht immer. Von einer Erzählung geht er meist nur dann aus, wenn er Tatsachenfragen zu behandeln hat; dagegen geht er aber stets von dem Gedankenkreise der Kinder aus, benutzt also sehr eifrig die Apperzeptionshilfen. Ich bin immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß es besser ist, wenn eben möglich, von einer biblischen Geschichte, die von Gott erzählt, auszugehen. Ich halte es auch in der Katechese mit dem „Mit Gott fang an, mit Gott hör auf." Es werden auf diese Weise von vornherein mehr religiöse Gefühle in dem Kinde geweckt, und die Katechese wird erhabener. Wenn N. die Katechese über die Ewigkeit Gottes beginnt: „Wann fängt morgens die Schule an? Die Schule hat also einen Anfang. Wann geht die Sonne auf? Was fängt da an? Der Tag hat auch einen Anfang" usw., so ist mir das zu prosaisch. Ich meine zudem, daß es überwältigender wirkte, wenn man dem Kinde zunächst einen Begriff von Gottes Ewigkeit vermittelte mit Hilfe einer Anschauung, um dann nachher durch den Gegensatz bezw. durch Gegensätze den Begriff zu klären. Auch wünschte ich, daß die fertige Katechismusantwort früher erzielt würde, damit sie leichter und sicherer im Gedächtnis der Kinder haften bliebe; der Katechismus könnte mehr in den Vordergrund treten. Was die Fragemethode betrifft, so dürften Fragen wie: „Wie haben uns die Engel?" auch wohl bei kleinen Kindern zu meiden sein; auch kommen Fragen nach dem Objekte oder Subjekte vor, wo nach dem Verbum zu fragen wäre. Meine kritischen Bemerkungen sollen den Wert der Katechesen Nists nicht herunterseßen und wollen der Verbreitung derselben keineswegs entgegenwirken. Mögen dieselben nur eifrig benutzt werden.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Prälat Professor Dr. Adolf Franz in München bietet als neueste Frucht seiner unermüdlichen Forschungsarbeit ein großes zweibändiges Werk über **Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter** (zus. ℳ 30; Herder) welches demnächst in dieser Zeitschrift einer eingehenden Würdigung unterzogen werden soll.

Im 8. Heft der III. Reihe der Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar in München erhalten wir eine **Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert** von Dr. Dionys Stiefenhofer (München, Leutnersche Buchhandlung). Für die zur Behandlung kommende Zeit fehlt jedes Weiheformular. Der Ritus der Kirchweih kann für sie deshalb nur mühsam aus gelegentlichen Nachrichten sowie aus Erlassen der Päpste und der Konzilien festgestellt werden. Aus diesem Grunde war denn auch diese Periode bei der Behandlung des Kirchweihritus stark vernachlässigt worden.

P. Georg Schobers C. SS. R., **Caeremoniae missarum solemnium et pontificalium** aliarumque functionum ecclesiasticarum erschien in 2., nur wenig vermehrter Auflage (*M* 5, geb. *M* 4; Pustet). Das Buch, welches 1901 zuerst erschienen ist, hat sich in der Praxis bewährt und verdient als genauer und zuverlässiger Ratgeber die beste Empfehlung. Außer über die Missae solemnes handelt es noch de missa cantata, de vesperis solemnibus, de aspersione aquae benedictae und de expositione ss. Sacramenti.

Bereits in 5. Auflage erschien **Das hl. Meßopfer** von Dr. Benedikus Sauter O. S. B. (M. 5; Schöningh), eine treffliche Erklärung der hl. Messe nach römischem Ritus. Das Buch verfolgt nicht wissenschaftliche Ziele, beruht aber auf solider wissenschaftlicher Grundlage und kann Priestern und Laien in gleicher Weise aufs wärmste empfohlen werden.

Das große **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie**, herausgegeben von F. Cabrol, ist bis zur 18. Lieferung fortgeschritten, welche mit Calliste (cimetière de) beginnend und mit Cantobrery schließend 30 Artikel umfaßt, welchen mehr als 100 Textabbildungen und fünf Tafeln beigegeben sind (Paris, Letouzey et Ané). Besonders hingewiesen sei auf den Artikel Cambridge wegen der unter diesem Stichwort aufgeführten wichtigen liturgischen Manuskripte und vor allem auf den Artikel Canon.

Die Frage **Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in A K** (Apostol. Konstitutionen) **I—VII?** beantwortet Dr. Anton Baumstark im Oriens Christianus 1907 (erst unlängst erschienen; S. 388—407) mit dem Nachweis, daß es ägyptischer Liturgietypus ist, was uns in A K I—VII entgegentritt.

In der Paderborner Kirchenmusik (1909, S. 153—160) behandelt derselbe Gelehrte die **Hodie-Antiphonen** des römischen Breviers und den Kreis ihrer griechischen Parallelen.

Im Archivum Franziscanum Historicum (1910, S. 55—81) bringt P. Hieronymus Golubovich O. F. M. in London die „Ordinationes divini officii" d. i. **Das älteste Franziskaner-Zeremoniale** unter Zugrundelegung der im British Museum (n. 21, 155) befindlichen Handschrift mit einführenden Bemerkungen und mit kritischem Apparat zum Abdruck.

Im Katholik (1909, II S. 266—73) macht P. Kunibert Mohlberg O. S. B. **Die neueste Studie über das „gallikanische Missale" von Bobbio** d. h. den in der 15. Lieferung des oben erwähnten Dictionnaire enthaltenen ausführlichen diesbezüglichen Artikel aus der Feder des Dom André Wilmart weiteren Kreisen zugänglich.

In der Ecclesiastical Review (Philadelphia, 1909, Bd. 41, S. 397—405) setzt ein ungenannter englischer Benediktiner seine im Jahre 1907 in derselben Zeitschrift begonnenen Untersuchungen über **Die Kollekten des römischen Offiziums** fort (The collects of the roman office).

Ebendort (S. 416—423) begründet P. Aloysius Brucker S. I. die einzelnen Anrufungen der neuen **Litanei zum hl. Joseph.**

Die Civiltà Cattolica (1909, Vol. 4, S. 302—13) bringt einen Beitrag zur Geschichte der lauretanischen Litanei **(Per la storia delle litanie Lauretane).**

In derselben Zeitschrift (S. 451—62) findet sich eine auf dem von Franz Arens (Paderborn 1908) publizierten Liber ordinarius der Essener Stiftskirche beruhende Beschreibung des liturgischen Lebens in der genannten alten Kirche unter der Überschrift: **Vita liturgica nell'antica collegiata di Essen.**

Prinz Max von Sachsen bietet in seinen **Praelectiones de liturgiis orientalibus** (Herder 1908, 5,00 *M*) eine Übersicht über die Liturgien des Morgenlandes.

Nach einer allgemeinen Einleitung über die Legitimität, das Alter, den Ursprung, die Verbreitungsgebiete, die erhaltenen Texte, die Sprachen, sowie die Vorzüge und Schattenseiten der orientalischen Liturgien wird deren hervorragendste, die griechische Liturgie, eingehend zur Darstellung gebracht. Zuerst werden das Kultgebäude, die liturgischen Geräte, die Paramente, die liturgischen Bücher und Personen besprochen. Daran schließt sich die Darstellung des ganzen Kirchenjahres, welche den größten Raum des Buches einnimmt (S. 77—214).

Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual ist Gegenstand einer eindringenden Untersuchung von Dr. F. Jos. Dölger (Schöningh, 5,00 ℳ). Als Grundlage zur Entstehung des Taufexorzismus erweist er die in den beiden ersten Jahrhunderten innerhalb der christlichen Kreise herrschende Auffassung von einer ethischen Besessenheit der Ungetauften. Den verschiedenen Versuchen der heutigen Dogmatiker, im Taufexorzismus einen den modernen Anschauungen entsprechenden Sinn zu finden, vermag Verf. nicht zu folgen. Er erklärt ihn mit Recht aus den Anschauungen der Kulturperiode, in der er entstanden ist, und beweist im einzelnen, daß die Gebete und Zeremonien des Taufexorzismus einfach vom Exorzismus der leiblich Besessenen herübergenommen worden sind. Die wertvolle Monographie zeigt dabei wiederum, in welch innigen Kontakt mit der alten Kulturwelt das junge Christentum getreten ist, und läßt uns den lebhaften Wunsch empfinden, daß wir bald über so manches andere religionsgeschichtliche Problem eine gleich gründliche Einzelarbeit erhielten.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Philosophie.

A. Lewkowitz will in der Schrift **Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller** (Leipzig, Dürr, 76 S., ℳ 1,80) darzustellen versuchen, was in der Hegelschen Ästhetik an Lebensfähigem und Unverlierbarem enthalten ist, und in welchem Verhältnisse sie zu den kantianischen Anschauungen Schillers steht. Er erörtert zunächst den Begriff und die Methode des Kritizismus, um dann im einzelnen die Ästhetik Kants, Schillers und besonders Hegels zu behandeln. In bezug auf den letzteren finden die Theorien der Kunst im allgemeinen und die Theorien der einzelnen Künste eine eingehende Würdigung. Eine abschließende Zusammenfassung zieht in klarer Gegenüberstellung die scharfen Lineamente, welche Hegel und Schiller voneinander trennen.

Demselben ästhetischen Gebiete gehört eine Arbeit an, welche Dr. R. Petsch in der Philosoph. Bibliothek, Bd. 121, unter dem Titel: **Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nikolai über das Trauerspiel** (Leipzig. Dürr 1910, LV u. 144 S.) publiziert. In einer gründlichen Einleitung behandelt der Verf. nach einer kurzen Grundlegung das tragische Problem in der klassizistischen Ästhetik, Neuerungsbestrebungen, das tragische Problem in der deutschen Ästhetik, die Probleme des Trauerspiels bei Lessing, Mendelssohn und Nikolai, bis zum Jahre 1756. Darauf folgen die Texte: 1. Friedrich Nikolai, Abhandlung vom Trauerspiele. 2. G. E. Lessings Briefwechsel mit Moses Mendelssohn und Fr. Nikolai über die Tragödie, aus den Jahren 1756 und 1757. 3. (Anhang) M. Mendelssohn, von der Herrschaft über die Neigungen. Mit kurzen, orientierenden Anmerkungen und einem Namen- und Sachregister schließt das Werkchen, das mehr leistet als sein Titel verspricht und der Ästhetiker mit Freude begrüßt.

Im Philos. Jahrbuch XXIII, 1, S. 23—37 unterzieht Dr. Straubinger den **Spickerschen Gottesbegriff,** zu dessen Inhaltsmerkmalen die Materialität gehören soll, einer Kritik, welche zu folgendem, wohlbegründetem Resultat führt: Der Spickersche Gottesbegriff beruht in seiner formalphilosophischen Voraussetzung auf einem blinden

Dogmatismus — weil die Welt materiell ist, muß auch die Weltursache materiell sein — und in seiner realphilosophischen Grundlage auf einer durchaus zweifelhaften Hypothese — psychischer Dynamismus —; er wird in seiner dialektischen Entwicklung begründet durch willkürliche Behauptungen und offenkundige Beweiserschleichung und endigt mit dem radikalen Widerspruch: $x = x + x$. Vor dem logischen Denken kann er also nicht bestehen. — S. 38—54 bespricht oder besser feiert Dr. M. Grabmann mit vollem Recht unter dem Titel **Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik** das Aufsehen erregende neueste Werk Cl. Bäumkers: Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Prof. Dr. Cl. Bäumker und Prof. Dr. G. Frhr. v. Hertling, III, 2). Er verbreitet sich im einzelnen über den Wert dieser hervorragenden Publikation sowohl in historisch-kritischer wie in philosophiegeschichtlicher Beziehung und schließt mit einer zwar subjektiv bescheidenen, jedoch keineswegs wertlosen „Ährenlese" von einigen handschriftlichen Beiträgen und Nachträgen. — Die folgende Abhandlung: **Die Voraussetzungen von Rudolf Euckens Religionsphilosophie** von Dr. G. Wunderle, S. 55—66, stellt zum Schluß der Untersuchung, die „vom Standpunkte christlicher Philosophie aus eine Absage an Euckens Lebensanschauung für geboten hält", eine eigene Studie über Euckens Religionsphilosophie in Aussicht. — Die „Zeitschriftenschau" orientiert kurz und prägnant, S. 80—97, über den Inhalt der eigentlich fachwissenschaftlichen Zeitschriften: Archiv für systematische Philosophie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Zeitschrift für Psychologie, Archiv für die gesamte Psychologie, Revue de Philosophie, Revue philosophique de la France et de l'Étranger.

Auf der letzten Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Regensburg hielt P. Wasmann einen interessanten Vortrag über die **Ameisenpsychologie,** der unter Beigabe von drei Tafeln in der dritten Vereinsschrift pro 1909, S. 84—108, veröffentlicht wurde.

In den Stimmen aus Maria-Laach 1910, I, bringt P. Deneffe S. I. S. 56—66 einen kurzen Artikel über **relative Wahrheit.** Ist auch die Wahrheit hineingestellt in den Fluß der Veränderung und des Fortschrittes, der sich fortwährend um uns vollzieht? Wird nicht einst eine höhere Kulturstufe der Menschheit späterhin gegenüber der heutigen Wahrheit zu ganz anderen, ja zu entgegengesetzten Wahrheiten gelangen? Sind nicht schon wir nach Preisgabe früherer Wahrheiten auf dem historischen, ethischen und religiösen Gebiete zu völlig anderen Wahrheiten gelangt? „Eine ernste Frage." Der Verf. beantwortet diese Fragen in drei Punkten: 1. In welchem Sinne ist die Wahrheit veränderlich? 2. In welchem Sinne ist sie unveränderlich? Und 3. Warum ist sie in diesem Sinne unveränderlich? Die Hauptresultate seiner Ausführungen faßt er selbst in den Sätzen zusammen: „Eine Veränderung in der wahren Erkenntnis ist besonders in dem Sinne möglich und wünschenswert, als ein Fortschritt von geringerer zu größerer Kenntnis oder ein Übergang von falscher zu wahrer Erkenntnis stattfindet. Eine Veränderung oder Relativität der Wahrheit ist aber unmöglich in dem Sinne, als könnte jemals etwas von dem einen Verstand als wahr erkannt werden, während ein anders gearteter, oder höher entwickelter, oder anderswo wohnender, oder anders interessierter Verstand das gerade Gegenteil als wirklich wahr erkennt." Der Aufsatz beantwortet nicht den ganzen Komplex der hier zur Diskussion naheliegenden tiefen Fragen; das leistet er nicht und das will er auch nicht leisten. Er intendiert vielmehr, in gemeinverständlicher Weise über das heutzutage vielbesprochene Thema zu belehren und einen festen, soliden Standpunkt zu vermitteln, — das erreicht er auch tatsächlich.

B. Funke.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

Am 17. und 18. Februar stand im Deutschen Reichstag der vom Zentrum eingebrachte Toleranzantrag betreffend die Beseitigung der Beschränkung der religiösen Freiheit zur Debatte. Obwohl er in sehr gemilderter Form gestellt und von dem gewesenen Reichskanzler Fürst Bülow der Weg dazu gezeigt worden war, wonach lediglich der Reichskanzler ersucht werden sollte, durch Verhandlungen mit den Bundesstaaten dahin zu wirken, daß Beschränkungen der religiösen Freiheit, soweit solche bestehen, auf dem Wege der Gesetzgebung beseitigt werden, wurde der Antrag mit 160 gegen 150 Stimmen bei 8 Stimmenthaltungen abgelehnt. Auch ein Zeichen der Zeit!

Beim Volksschuletat in der sächsischen Ersten Ständekammer wurde anfangs März eingehend über die sog. Zwickauer Thesen (siehe oben S. 168 u. 259) und die Reform des Religionsunterrichtes verhandelt. Die Regierung gab dabei die Erklärung ab: Wenn das Elternhaus gezwungen sei, das Liebste, was es besitzt, der Schule zuzuführen, so habe der Staat die Pflicht darüber zu wachen, daß dieses Liebste nicht in einem gegensätzlichen Sinne zum Elternhause erzogen werde. Der Religionsunterricht werde auch im künftigen Schulgesetze ein Hauptfach bleiben. Er müsse unbedingt im konfessionellen Sinne erteilt werden. Hr. Bischof Dr. Schäfer dankte der Regierung für die eingenommene Stellung und erklärte, die katholischen Eltern könnten beruhigt sein, da die katholische Lehrerschaft Sachsens treu auf dem Boden der Kirche stehe.

In Baden hatte der Großblock Mitte Februar in der Zweiten Kammer den Antrag eingebracht, die bisher nicht rechtlich, aber tatsächlich noch konfessionellen drei Lehrerseminare zu simultanisieren, ein Antrag, der die erste Etappe auf dem Wege zur Beseitigung der Erteilung des Religionsunterrichtes durch die Lehrer und schließlich zur Beseitigung des Religionsunterrichtes aus der Schule überhaupt sein sollte. Der Antrag wurde gegen die Stimmen des Zentrums und der wenigen Konservativen angenommen. Am 8. März erklärte aber Staatsminister v. Dusch in der Sitzung der Ersten Kammer, die Regierung sei nicht in der Lage, dieser Resolution der Zweiten Kammer Folge zu geben, da die bisherige Einrichtung der Seminare sich als zweckmäßig erwiesen und den Wünschen und Erwartungen der Bevölkerung entsprochen habe. Die endgültige Beschlußfassung der Ersten Kammer ist erst anfangs April zu erwarten.

Mitte Februar wurde in dem Kirchengemeinde-Ordnungsausschusse der bayrischen Abgeordnetenkammer die Meßner- oder Küsterfrage eingehend erörtert aus Anlaß einer Reihe von Petitionen. Die katholischen Küster in Bayern haben sich seit einigen Jahren zu einem Verband des katholischen Kirchenpersonals zusammengeschlossen, der anfangs des Jahres die Resultate einer Erhebung über die Dienst- und Gehaltsverhältnisse in einer Broschüre darlegte, die mit einer Petition dem bayrischen Landtage überreicht wurde. Danach beläuft sich das Einkommen der Meßner im Hauptberuf nach Abzug der Auslagen auf 500 bis 600 Mark jährlich; solche im Nebenberufe stellten sich

sogar nur auf 50 bis 300 Mark im Jahre. Nur ein ganz geringer Teil, etwa 20 %, hat freie Wohnung. Daher ersuchten sie in der Petition um Aufbesserung des Gehaltes unter Festsetzung eines bestimmten Tarifs, verlangten ein angemessenes Honorar für die Kirchenreinigung, Abschaffung der sogenannten Naturalbezüge (Läutgarben, Eier usw.), Trennung des Meßnerdienstes vom Schuldienste, Errichtung einer Berufungsstelle bei den Ordinariaten. Im Landtage gab nun der Kultusminister die Erklärung ab, daß die Anstellung der Meßner Gegenstand von Verhandlungen mit den kirchlichen Oberbehörden gewesen sei, und im Ausschusse wurde einstimmig die Auffassung ausgesprochen, daß die Trennung des Meßnerdienstes vom Schuldienst geboten sei. Diese Trennung entspricht auch durchaus den Wünschen der Geistlichkeit nach der jetzigen Entwicklung. Einer freiwilligen Übertragung des Meßnerdienstes an Lehrer soll nichts im Wege stehen. Die Bezüge aus dem Organistendienst sollen nicht in das Stelleneinkommen eingerechnet werden. Da die Durchführung eine sehr schwierige Finanzfrage ist, kann dieselbe nur allmählich erfolgen.

In Hamburg hatte die „Kirche" in der Oberschulbehörde, der maßgebenden Spitze der staatlichen Schulorganisation, durch zwei Abgeordnete des sog. geistlichen Ministeriums bisher Sitz und Stimme inne. Schon seit Jahren waren Bestrebungen zu ihrer Beseitigung tätig. Im Herbst v. J. trat nun ein besonderer Ausschuß der Bürgerschaft mit der Senatskommission über die Zusammensetzung der Oberschulbehörde in Beratung. Der Bericht dieses Ausschusses liegt nun seit Mitte Februar vor. Sein Kern ist ein Gesetzesvorschlag, der darauf hinausläuft, die Vertreter des geistlichen Ministeriums aus der Behörde auszuscheiden und sie durch je einen Vertreter der Finanz- und Baudeputation zu ersetzen. Damit wäre die Trennung von Kirche und Schule in Hamburg endgültig und vollständig durchgeführt.

Pastorale Fürsorge für die Taubstummen war die Veranlassung zu einem ersten vierwöchigen Kursus in Deutschland für katholische Geistliche, welcher im Februar in Köln abgehalten wurde. Die kirchlichen Behörden der Erzdiözese Köln und der Diözese Münster hatten denselben eingerichtet in der Kölner Taubstummenanstalt, um Geistliche zu befähigen, sich der Taubstummen annehmen zu können. Täglich waren die Teilnehmer mehrere Stunden beim Klassenunterricht anwesend, um einen Einblick in den Betrieb des Taubstummenunterrichtes überhaupt, sowie der religiösen Belehrung im besonderen zu erhalten. Außerdem wurden wöchentlich zwei Konferenzvorträge gehalten über die Geschichte des Taubstummenunterrichtes und der Taubstummenfürsorge, über Ursachen und Folgen der Taubstummheit, über Laut- und Gebärdensprache, sowie über die rechtliche Stellung der Taubstummen.

Köln, 15. März 1910. Dr. P. A. Kirsch.

Österreich.

Totenglocken läuten von allen Türmen der Kaiserstadt Wien, während ich diese Zeilen schreibe; ein schmerzliches Echo antwortet ihnen aus allen Gauen Österreichs. Dr. Karl Lueger ist nicht mehr! Ein großer Mann starb mit ihm, groß als Verwaltungsgenie, groß als politischer Führer, groß als lauterer Charakter; ein reicher Mann starb mit ihm, nicht reich an Erdengut, aber an Liebe zum und vom christlichen Volke, dem er seine Lebens- und Arbeitskraft verschwenderisch geopfert hat; ein christlicher Mann starb mit ihm, der das öffentliche Leben der Reichshauptstadt und eines großen Teiles von Deutschösterreich dem christlichen Namen zurückerobert hat. Seine fruchtbare politische Lebensarbeit ist auch dem religiös-kirchlichen Leben zugute gekommen. Wohl entbehrte sein Parteiprogramm der scharfen kirchenpolitischen Richtlinien; aus dem sozial-

wirtschaftlichen Antiliberalismus hervorgegangen, war ihm nicht Zeit und Gelegenheit gegeben, gleich dem Zentrum in Deutschland, das hauptsächlich der religiösen Abwehr entstammt, die Grundfragen einer echt katholischen Kirchenpolitik programmatisch zu entfalten. Sein Name war das Programm, der Name eines aufrichtig gläubigen, dem Papste und der Kirche treu ergebenen Mannes; er schien vielen bessere Gewähr zu bieten, als papierene Erklärungen, und zwang selbst religiös Indifferente zum einmütigen Zusammenstehen mit treukirchlichen Kreisen unter dem Kreuzespanier, das er vorantrug. Das wird jetzt auch in jenen höchsten weltlichen und geistlichen Kreisen anerkannt, die s. Z. nach den Mitteilungen des ehemaligen Nuntius Agliardi selbst Rom gegen den antisemitischen Demokraten glaubten anrufen zu müssen. „Bleibt's beieinander!" war sein ernstes Mahnwort vom Sterbelager. Es wird, so ist zu hoffen, seine Wirkung nicht verfehlen. Die positiv christliche Bewegung bei allen Nationen, besonders unter den Deutschen, Österreichs ist zu stark, als daß sie mit Lueger, ihrem siegreichen Vorkämpfer, begraben werden könnte.

Wien, das soeben seinen größten Bürgermeister gleich einem Fürsten begräbt, hat vor kurzem seinen künftigen Oberhirten begrüßt. Als Koadjutor des Erzbischofs und Metropoliten cum futura successione trat dem greisen Kardinal Gruscha, der im November d. J. sein 90. Lebensjahr vollendet, der bisherige Bischof von Triest-Capo-d'Istria, Dr. Franz Nagl, gegenwärtig Titularerzbischof von Tyrus, zur Seite. Er ist ein Wienerkind, dort am 26. November 1855 geboren, 1878 Priester der St. Pöltener Diözese, wo er auch kurze Zeit Professor war, sonst Studien halber oder als Vorgesetzter im Frintaneum zu Wien und in der Anima zu Rom, hier von 1889—1902 Rektor, bis er zu seiner segensreichen Hirtentätigkeit im äußerst schwierigen Triester Sprengel berufen wurde. Die Freude über die Ernennung dieses ausgezeichneten Mannes für Wien mußte sich allerdings erst durch eine gewisse Enttäuschung hindurchringen, da die Wiener Bevölkerung gewöhnt war, in einem seiner Lieblinge, dem Weihbischof und Generalvikar Dr. Marschall, ihren künftigen Oberhirten zu erblicken; ja als bekannt wurde, daß der um die Erzdiözese hochverdiente Prälat erst durch die Zeitungen — ein Brixener katholisches Blatt beging zuerst die Indiskretion — von der Ernennung erfahren und seine Ämter niedergelegt habe, ergriff weite Kreise eine große Erbitterung, die von der liberalen Presse mit falschen Nachrichten über allerlei Intrigen kräftig geschürt wurde. An das Alter des Siebzigjährigen, der in ungebeugter Manneskraft die Riesenlast der Geschäfte seit Jahren unermüdet trug, mochte niemand glauben, lieber forschte man den Gründen nach, weshalb der ehemalige Religionslehrer des Thronfolgers und Propst der Votivkirche die Gunst der höchsten Kreise eingebüßt; daß er die Liebe und Verehrung der Wiener Bevölkerung in hohem Maße besitzt, haben die Kundgebungen der letzten Zeit bewiesen. Koadjutor Erzbischof Nagl hat sein Amt am 1. März angetreten, Weihbischof Marschall verwendet seinen ersten Urlaub nach langen Arbeitsjahren zu einer Reise ins Hl. Land.

Eine andere Koadjutors- besser gesagt Administratorsaffäre beschäftigt gegenwärtig die österreichische Öffentlichkeit. Der 63jährige Erzbischof v. Zara, Dr. M. Dvornik, wurde vom Hl. Stuhl aus Gesundheitsrücksichten seines Amtes enthoben und ein Administrator in der Person seines Suffragans, des Bischofs Jos. Pulisic von Sebenico, bestellt, der am 24. v. M. die Agenden übernahm. Der Erzbischof sieht darin ein Unrecht und hat sogar den Monarchen um Intervention angegangen. Dem Vernehmen nach ist die Maßregelung mit Rücksicht auf das Verhalten des Erzbischofs in der Frage der altslawischen Kirchensprache (Glagolica) erfolgt. Bekanntlich verfügte die S. C. R. vom 5. August 1898, entgegen den Anschauungen breiter slawischer Kreise, die in der Glagolica bei der Liturgie ein altes Privileg der natio Illyrica sehen wollen, daß der

Gebrauch der altslawischen Sprache (bei sonstigem lateinischen Ritus) ein rein lokales Privileg bezeichne und nur in jenen Pfarreien gestattet sei, wo er bereits im Jahre 1868 üblich gewesen. Diese sollten in ein Verzeichnis gebracht werden, das nach Rom einzusenden sei. (Die betreffenden Gemeinden in den Diözesen Veglia, Zara, Spalato, Sebenico, Zengg-Modrus und Triest umfassen ca. 100000 Seelen. Die modern-kroatische sollte als liturgische Sprache nach wie vor ausgeschlossen sein. Das Dekret wurde nur lässig durchgeführt, das Verzeichnis nicht eingesandt, so daß am 18. Dezember 1909 ein neuerliches Dekret im gleichen Sinne erfolgte, neupubliziert in den Acta Apostol. Sedis vom 22. Juni 1909. Mit diesen Vorgängen soll die Administratorbestellung in Zara zusammenhängen.

Im nördlichsten Teile Österreichs hat der Tod die Diözese Leitmeritz ihres Oberhirten beraubt: Bischof Dr. Aug. Schöbel starb im Alter von 85 Jahren am 28. Nov. 1909. Kaum ein Sprengel in Österreich bietet gleiche Schwierigkeiten, wie diese 2½ Millionen-Diözese, die zu ¾ deutsche, zu ¼ tschechische Bevölkerung mit ausgedehnten Industriebezirken und starke Einsperrungen von tschechischen Minoritäten zählt. Der Dahingegangene war ohne Zweifel ein frommer, seeleneifriger Oberhirt von seltener Herzensgüte und Anspruchslosigkeit, aber das Alter forderte gerade zu jener Zeit gebieterisch seine Rechte, da die Los-von-Rom-Bewegung verdoppelte Regsamkeit und Kraft gefordert hätte, so daß schon vor Jahren an die Bestellung eines Koadjutors gedacht wurde.[1] Als Nachfolger des Verblichenen wird nächster Tage Erzdechant Jos. Groß von Falkenau (Prager Erzdiözese) ernannt werden, s. Z. der eifrige Reisegefährte des „Bonifatius von Böhmen", P. (jetzt Abt) Alban Schachleiter von Emaus, ein energischer, auf verschiedenen Gebieten rastlos tätiger Priester im besten Mannesalter (geb. 1866). Ad multos annos!

Der diesjährige österreichische Katholikentag soll im September in Innsbruck stattfinden, das von den nationalen Kämpfen, die die Wiener Tagung 1910 vereitelt haben, weniger berührt wird. Der Zwist zwischen den Altkonservativen und Christlich-Sozialen dauert allerdings fort. Das Verbot der Tiroler Landesbischöfe, wodurch dem Klerus jede Betätigung für oder gegen den (christlich-sozialen) Bauernbund (gegründet vom Abgeordneten Schraffl und Theologieprofessor Dr. Schöpfer) untersagt war, wurde in letzter Zeit aufgehoben, ohne daß damit eine Empfehlung des Bauernbundes ausgesprochen werden sollte.

Eines Jubilars im Nachbarlande Salzburg muß ich da gedenken, des Salzburger Universitätsvereins, der gelegentlich seines 25jährigen Jubiläums durch eine umfassende Festschrift bei den Katholiken Österreichs und Deutschlands um neue Freunde und Gönner wirbt. In seiner Novemberkonferenz 1909 hat der österreichische Episkopat die möglichst baldige Eröffnung der philosophischen Fakultät erörtert, damit so gläubige Mittelschulprofessoren herangebildet und es auch den Ordensschwestern erleichtert werde, sich zu dem Lehramt an höheren Mädchenschulen vorzubilden; bisher besuchen diese die Universitäten in Wien, Prag und Innsbruck. Hoffentlich ist es dem unermüdlichen Förderer der Salzburger Universität, Kardinalerzbischof Dr. Katschthaler, gegönnt, bald die Eröffnung der ersten weltlichen Fakultät zu begehen.

Auch eines Salzburger Preßjubilars sei zum Schlusse noch Erwähnung getan: die „Katholische Kirchenzeitung" feierte ihr 50jähriges Jubiläum. Dabei sind die ersten 10 Jahre ihres Bestehens als „Salzburger Kirchenblatt", das nach den Absichten des Kardinals von Tarnoczi den „gemeinsamen Interessen der Kirchenprovinz (Salzburg"

[1] Zur Richtigstellung der herrschenden Anschauungen über den „reichen" österreichischen Episkopat sei bemerkt, daß Bischof Schöbel in den letzten Jahren sein Einkommen für die Personaleinkommensteuer mit 6—8000 K einbekannte.

dienen sollte, nicht gezählt, vielmehr ihre Wiedererweckung „Neue Folge" unter Leitung des Pastoralprofessors Dr. Gaßner zum Ausgangspunkt genommen. Von 1884—94 redigierte sie Pfarrer Kalterhauser, der ihr den jetzigen Namen und das wöchentlich zweimalige Erscheinen beschied, 1894—1904 Ant. Markl, seitdem Frz. Schmitz. Das Jubiläum bescherte ihr eine vielversprechende Erweiterung ihres Redaktionsstabes: u. a. traten die Professoren der Salzburger theol. Fakultät Dr. Seipel und Dozent Dr. Filzer in denselben ein. Das frische Blut in den Adern des Jubilars ist bereits deutlich zu verspüren. Eine rasch und verläßlich über in- und ausländische kirchliche Ereignisse orientierende Kirchenzeitung ist ein dringendes Bedürfnis; unsere Tagespresse läßt da viel zu wünschen übrig, ja dieselbe ist selbst manchmal in ihrer kirchlichen Berichterstattung auf kirchenfeindliche Blätter angewiesen. Dem verjüngten Jubilar die besten Segenswünsche!

Prag, 10. März 1910. Dr. Karl Hilgenreiner, Univ.-Prof.

Rußland.

Die Gesetzesvorlagen über die Gewissensfreiheit, von denen wir in der letzten Korrespondenz[1] berichteten, haben bis jetzt sogar im Reichsrat wenig Aussicht auf Annahme. Wie im politischen Leben überhaupt, so ist auch auf dem Gebiete der Kirchenpolitik die Reaktion in vollem Gange. Die Regierung fühlt wieder festen Boden unter den Füßen und sucht mit allen Mitteln zurückzunehmen, was ihr zur Zeit der Revolution abgetrotzt worden ist. Die Manifeste vom 17. April und 17. Oktober 1905 werden entweder gar nicht beachtet oder gerade in ihr Gegenteil interpretiert. So mußte jüngst ein katholischer Militärpfarrer der Diözese Tiraspol auf Veranlassung des Kriegsministers u. a. deswegen versetzt werden, weil er das Manifest über die Gewissensfreiheit nicht beachte. Die Nichtbeachtung des Manifestes bestand darin, daß er Katholiken die hl. Sakramente verweigerte, wenn sie ohne kirchliche Erlaubnis Mischehen mit Schismatikern eingehen wollten.

Nach der offiziellen Statistik des Ministeriums des Innern sind vom 17. Oktober 1905 bis zum 1. Mai 1909 aus der Staatskirche ausgetreten und zu anderen Konfessionen übergegangen: zur katholischen Kirche ca. 233000, zum Luthertum 14500, zum Muhammedanismus 50000, zum Buddhismus 3400, zum Judentum 400, zum Heidentum 150. Wie die runden Zahlen andeuten, und das Ministerium selbst angibt, ist die Statistik keine vollkommene. In Wirklichkeit dürfte die Zahl der Übertritte zur katholischen Kirche bedeutend höher sein. Dies geht schon zum Teil aus der Tatsache hervor, daß das Ministerium den Kapitelsvikar von Kowno, Bischof Zyrtowt, und über 300 Priester unter anderem auch deswegen unter Anklage gestellt hat, weil sie die Übertritte nicht immer angemeldet haben.

Zu den hervorragendsten Konvertiten aus der russischen Kirche zählt der im Jahre 1906 in Innsbruck in die katholische Kirche aufgenommene ehemalige Gymnasiallehrer in Sebastopol Alexander von Sipiagin. Er war Mitglied der ersten Reichsduma, machte nach seiner Konversion seine theologischen Studien in Innsbruck und Rom und wurde am 23. August 1909 in der Kathedrale zu Saratow zum Priester geweiht. Seit jener Zeit wirkt er am katholischen Knabenseminar zu Saratow (nicht zu Samara, wie es in einigen katholischen Blättern Deutschlands hieß) als Lehrer der russischen und französischen Sprache und der Physik.

Im Reichsrat besteht eine ziemlich starke Bewegung zugunsten der Einführung des Gregorianischen Kalenders und Reduzierung der kirchlichen und staat-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1909 (I) 861 f.

lichen Feiertage, die außerordentlich zahlreich sind. Merkwürdig ist dabei, daß sogar gegen die Einführung des neuen Kalenders religiöse Gründe ins Feld geführt werden.

In den letzten Monaten des vergangenen Jahres erregten die russischen Seminare wieder die Aufmerksamkeit der Gesellschaft. Wie auf ein gegebenes Zeichen brach in den Seminaren von Wjatka, Poltawa, Pskow, Tomsk und anderen der Streik aus. Es kam dabei in den meisten Fällen zu Insulten der Vorgesetzten, nicht selten zum Demolieren des Inventars und zu ähnlichen Ausschreitungen. In der Regel wurden die streikenden Alumnen entlassen, und vom hl. Synod eine Untersuchung eingeleitet. Die Forderungen der Seminaristen bezogen sich größtenteils auf größere Freiheit, besonders in der Wahl der Lektüre, freiere Bewegung in der Gesellschaft, Besuch des Theaters, Verbesserung der Kost, Zutritt zu den höheren Lehranstalten.

Die russischen Seminaristen sind in den letzten Jahren in politischer Hinsicht ein sehr unzuverlässiges Element. Ein scharfes Licht auf die Zustände in diesen Anstalten wirft ein Prozeß, der Ende September vor. J. zum Abschluß kam. Die Regierung entdeckte schon im Jahre 1906 die Tatsache, daß die Seminaristen untereinander organisiert sind und sich intensiv mit Politik beschäftigen. Am 25., 26. und 27. Dezember desselben Jahres hielt der „Allgemeine Seminaristenverband" in Moskau eine geheime Versammlung ab, an der Vertreter verschiedener Seminare teilnahmen. Von den 12 Teilnehmern wurde der Verband definitiv konstituiert und sofort die Beschlüsse gefaßt, sich der revolutionären Bewegung der Volksmasse anzuschließen, die Parteien der Linken zu unterstützen, für die Sozialdemokraten und Sozialrevolutionäre Propaganda zu machen, der reaktionären Bewegung der Geistlichkeit entgegenzuwirken, gegen die Vorschriften des hl. Synods inbetreff der Examina durch allgemeinen Boykott zu protestieren usw. Das Zentralkomitee wurde nach Wjatka verlegt und die Agitation begonnen. Im Seminar von Wjatka schlossen sich sofort 333 Zöglinge dem Verbande an, wobei sich einige als Anhänger der Sozialdemokraten, andere der Sozialrevolutionäre, wieder andere zu anderen Parteien bekannten.

Das Zentralkomitee sandte Berichte an die Mitglieder der anderen Seminare, sowie ein Glückwunschtelegramm an die Mitglieder der Linken in der Reichsduma. Am 4. Mai 1907 ließ es an 16 Seminare die Weisung ergehen, die Examina zu boykottieren, was auch geschah. In Wjatkau streikten 332 Alumnen. Das dortige Seminar wurde geschlossen, worauf bei den entlassenen Alumnen Haussuchungen vorgenommen wurden. Solides Beweismaterial entdeckte bald darauf der Ökonom des Seminars von Wjatka. Derselbe fand in der Seminarskirche und zwar — mirabile dictu! — unter dem Altar das Siegel des Verbandes, die Witzblätter der Seminaristen, die Protokolle der Sitzungen und die ganze Korrespondenz des Zentralkomitees. Daraufhin kamen 40 Seminaristen vor Gericht. Der Präsident des Komitees, Kriwoschein, wurde zu zwei Jahren, sechs Mitglieder wurden zu einem Jahr, fünf zu fünf Monaten Festung verurteilt. Damit sind jedoch die Unruhen in den russischen Seminarien noch lange nicht aus der Welt geschafft.

25. Februar (a. St.) 1910. Dr. Fr. Ansbach (Rußland).

Palästina.

In Anbetracht der von der Görresgesellschaft geplanten endgültigen Einrichtung eines katholischen deutschen Institutes für Altertumsforschung in Palästina mag es von Interesse sein, außer der mehr bekannten Einrichtung der Dominikaner-Bibelschule und des deutschen evangelischen Institutes für Altertumskunde hierselbst, die weniger bekannte Einrichtung der vor 10 Jahren ins Leben getretenen Amerikanischen Schule für morgenländische Studien und Forschungen in Palästina näher kennen zu

lernen. Diese Schule wurde von zwei amerikanischen Gesellschaften gegründet, der Gesellschaft für biblische Literatur und dem Archäologischen Institut, und wird unterhalten durch regelmäßige Beiträge verschiedener Universitäten, theologischer Seminare und reicher Privatpersonen, die wenigstens 100 Dollar jährlich zahlen. Der leitende Vorstand in Amerika setzt sich zusammen aus je einem Vertreter der beteiligten Lehranstalten, drei erwählten Mitgliedern der Gesellschaft für biblische Literatur, dem Vorsitzenden des archäologischen Institutes und den Leitern der amerikanischen archäologischen Schulen in Rom und Athen. Ein Siebenmännerausschuß, welchem stets der Vorsitzende des Archäologischen Institutes und der jedesmalige seitherige Direktor der Jerusalemer Schule angehören muß, sorgt für die Ausführung der Beschlüsse. In Jerusalem selber nämlich steht an der Spitze nur für ein Jahr ein Fachmann aus den Vereinigten Staaten. Nur solche Studenten der obengenannten Lehranstalten werden zugelassen als Schüler des Institutes, welche in einer besonderen Prüfung ihre außergewöhnliche Befähigung zu dem erwählten Fache dargetan haben; denn jeder kann sich in Jerusalem den besonderen Forschungen hingeben, wozu er sich am meisten hingezogen fühlt, biblische, patristische, linguistische, geschichtliche, geographische oder archäologische in engerem Sinne. Auch andere akademisch gebildete junge Leute, die hinreichende Befähigung beweisen, können zugelassen werden gegen einen Beitrag von jährlich 25 Dollar. Ein Stipendium von 600 Dollar wird demjenigen ausgezahlt, der sich als tüchtigster Bewerber um dasselbe in einer speziellen Prüfung erwiesen hat. Auf die Religion oder Nationalität der Bewerber wird nicht geachtet; selbst Damen sind nicht ausgeschlossen. Der jedesjährige Direktor sucht die betreffenden Studenten anzuleiten, zu unterstützen durch Ratschläge, Vorlesungen und gemeinschaftliche Ausflüge und Studienreisen in Palästina. — Bis jetzt hat das Institut kein eigenes Gebäude gehabt; jedoch ist bereits ein schöner Bauplatz unweit des St. Paulus-Hospizes erworben; der diesjährige Direktor, Prof. Dr. Gottheil, ist bekanntlich Israelit. Übrigens hat sich die Notwendigkeit herausgestellt, außer dem jährlichen Direktor einen zweiten mit beständigem Aufenthalt in Jerusalem zu ernennen.

Der Wettbewerb um immer genauere Erforschung Palästinas, seiner Vorzeit, Geschichte, Geographie, Ruinen, Inschriften, Münzen, Handschriften, Tier- und Pflanzenwelt, Mineralogie usw. läßt nicht nach; im Gegenteil, er wird immer lebhafter unter den verschiedenen Nationen und Konfessionen, und selbst unter Gesellschaften und Genossenschaften derselben Konfession. Um mit den Katholiken zu beginnen, wäre zu erwähnen aus jüngster Zeit die unter reger Beteiligung verlaufene Reihe öffentlicher Vorträge über Palaestinensia durch die Dominikaner, und ihre durch herrliches Wetter begünstigte 15tägige Studienreise den Jordan aufwärts auf seinem linken, und wieder abwärts auf seinem rechten Ufer, wobei Gadara, Pella, Hippos auf dem linken und ähnliche wichtige biblische Gegenden auf dem rechten Ufer genauer untersucht wurden. Über die Hauptresultate wird die vortreffliche Revue biblique noch manches Nähere bringen. Der gelehrte Prior der Dominikaner, P. Lagrange, hat erst in der vorigen Woche in einer besonderen Broschüre die Angriffe, meines Erachtens siegreich, widerlegt, die ein Anonymus gegen die St. Stephanus-Basilika gerichtet hatte, als wäre sie nicht der beglaubigte Ort der Steinigung dieses ersten christlichen Blutzeugen.

Die Assumptionisten fahren fort mit den Ausgrabungen in ihrem großen Gebiete am Sionsabhang und waren so glücklich, eine Reihe steinerner und irdener Hohlmaße in unmittelbarer Nähe einer verschütteten Getreidemühle zu finden, die in Vereinigung mit anderen bereits früher und an anderen Orten gefundenen Hohlmaßen das ganze Hohlmaßsystem der alten Hebräer, sowohl für Flüssigkeiten wie für Trockenes darstellen. Für erstere dienten zylindrische konisch ausgehöhlte Behälter, die genau 1 Bath, $\frac{3}{4}$ Bath,

1/8 Bath und 1/10 Bath = 1 Hin darstellen; für letzteres viereckige Behälter in regelmäßigen Abstufungen von 1 Epha (= 10 Gomor), 8, 6, 4, 3, 2, 1 1/2, 1, 1/2 und 1/10 Gomor. Dieselben befinden sich jetzt anschaulich aufgestellt im Museum von N. D. de France.

Die deutschen Benediktiner auf Sion konnten inzwischen ihre schöne archäologische Sammlung durch weitere bedeutende Erwerbungen vervollständigen, zuletzt noch durch den größten Teil des jüngsten Münzenfundes auf dem Ophel-Hügel. Es waren an 400 römische Silbermünzen aus dem so bewegten kaiserreichen 3. Jahrhundert, besonders von Gallienus, welchem man überhaupt die mannigfaltigsten Prägungen verdankt. — Die Franziskaner fahren fort mit den von der deutschen Orientgesellschaft begonnenen Ausgrabungen der jüdischen Synagoge in Tell Hum unter Leitung des deutschen Bruders Wendelin, sowie derjenigen von Safurige (Sephoris), wo ebenso bedeutende Reste einer alten Synagoge aufgedeckt wurden, während die deutschen Lazaristen im St. Paulus-Hospiz jetzt schon über das vollständigste und geordnetste naturgeschichtliche Museum Palästinas verfügen.

Domherr Dr. C. Mommerts jüngste Arbeit über Siloah, Brunnen, Teich und Wasserleitung zu Jerusalem findet auch protestantischerseits große Anerkennung. Und während Hr. Dr. K. Lübeck im Auftrage der Görresgesellschaft fortfährt, die reichen hiesigen Bibliotheken zu durchforschen zu größerer Aufklärung so mancher Fragen bezüglich der ersten christlichen Jahrhunderte, weilt jetzt Hr. Dr. Karge in Tabgha am See Genesareth, um von da aus Galiläa zu bereisen und neues Material für bessere Erkenntnis der vorchristlichen Geschichte Palästinas zu sammeln.

Von der Regsamkeit des evangelischen deutschen Institutes, das vor kurzem einen neuen Kursus mit 6 neuangekommenen Stipendiaten verschiedener deutscher Landeskirchen begonnen hat, zeugt klar das kürzlich erschienene Palästina-Jahrbuch des deutschen evangelischen Institutes für Altertumskunde, sowie die Veranstaltung öffentlicher deutscher Vorträge mit Lichtbildern über palästinische Fragen an vier aufeinanderfolgenden Mittwochen in der gegenwärtigen Fastenzeit. Der erste wurde bereits vom Leiter des Institutes selber, Hrn. Dr. Dalman, unter großem Zuspruch abgehalten. Auch die letzten reich illustrierten Nummern des Jahrbuches und der Mitteilungen des D. P. V. sind wieder ein Beweis dafür, daß in Deutschland das Interesse für wissenschaftliche Erforschung Palästinas nicht erkaltet.

Englischerseits ist von Wichtigkeit der Rücktritt des hochverdienten Archäologen Dr. Macalister als Leiter der Ausgrabungsarbeiten des Palestine Exploration Fund und dessen Ersetzung durch Dr. D. Makenzie, dessen bisherige Leistungen freilich ebenso zu schönen Hoffnungen berechtigen. Das neue zu erforschende Ruinenfeld ist bereits endgültig ausgewählt und alles mit der türkischen Regierung zur Sicherung der Arbeiten vereinbart.

Alle Welt ist gespannt auf den Verlauf der deutschen Festlichkeiten nach Ostern: Einweihungsfeier der Auguste-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberge am 9. April, der Maria-Heimgang-Kirche auf dem Sion am 10. April, und gleich darauf der 50jährigen Jubiläumsfeier des protestantischen Syrischen Waisenhauses, alles in Gegenwart S. K. H. des Prinzen Eitel Friedrich und seiner Gemahlin.

Wie früher in der griechisch-schismatischen Kirche Palästinas, so herrschten jüngst in der armenisch-schismatischen große Zwistigkeiten, die das Eingreifen militärischer Gewalt notwendig machte. Der ganz altersschwache armenische Patriarch sollte nach dem Wunsche einer Partei abdanken, und da derselbe nicht wollte, erwirkte sie in Konstantinopel kirchlicher- und regierungsseits die Ernennung eines Stellvertreters. Als dieser ankam, wurde er mit Gewalt verhindert, das Patriarchatsgebäude zu betreten und

seine Anhänger wurden verfolgt. Da aber die Regierung auf der Ausführung der Ernennung bestand, ging die Einführung mit militärischer Gewalt vor sich, und die Häupter der widerstehenden Mönche wurden gefangen genommen.

Jerusalem, Mitte März 1910. Ernst Schmitz O. M.,
Direktor des kath. deutschen St. Paulus-Hospizes.

Missionswesen.

In der Allgemeinen Rundschau 1910, 55 veröffentlichte P. Pietsch O. M. I. auf grund der Angaben in „Gott will es", den „Kathol. Missionen" und der „Allgemeinen Missions-Zeitschrift" von Warneck eine vergleichende Statistik der katholischen und protestantischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten. Da diese Vergleichung besonderes Interesse bietet, gebe ich die Zusammenstellung mit einigen Ergänzungen bezüglich der katholischen Missionen in Kamerun, Togo und Kiautschou und der protestantischen Mission auf den Karolinen und Marianen wieder. Für die protestantische Mission gibt Gundert, Die evangelische Mission S. 576 auf den Marschall Inseln 33 eingeborene Gehilfen an. Meine Schätzung von 17 Katechisten auf den Karolinen ist vermutlich zu niedrig, so daß die runde Zahl von 50 eingeborenen Gehilfen sicher nicht zu hoch gegriffen ist.

A. Katholische Missionen.

Missionsgebiete	Hauptstationen	Missionspersonal: Priester	Brüder	Schwestern	Katechisten	Christen	Schulen	Schüler
Ostafrika	67	182	86	126	599	38976	334	23676
Togo	8	37	9	20	178	6163	191	6278
Kamerun	10	21	25	20	79	8610	76	5377
Südwestafrika	13	27	19	23	8	1255	19	546
Bismarckarchipel	30	42	43	57	84	16273	98	4556
Kaiser Wilhelms-Land	9	21	17	29	—	1250	14	600
Karolinen und Marschallinseln	16	22	23	20	—	4374	21	694
Samoa	13	20	9	33	82	6552	78	1460
Deutsch-China	6	9	3	13	83	4243	25	257
Summa	172	381	234	321	1113	87686	856	43444

B. Protestantische Missionen.

Missionsgebiete	Hauptstationen	Missionspersonal: Ordinierte Missionare	Nichtordinierte	Unverheiratete Missionarinnen	Eingeborene Gehilfen	Christen	Schulen	Schüler
Ostafrika	71	97	60	19	428	11651	467	22114
Togo	7	18	5	6	159	5230	125	4382
Kamerun	20	64	34	12	353	15694	326	13178
Südwestafrika	33	47	7	5	77	14648	72	3010
Bismarckarchipel	6	8	1	5	187	6916	184	3258
Kaiser Wilhelms-Land	18	31	12	2	17	1840	18	836
Karolinen- und Marschallinseln	7	2	5	6	50	5061	71	1976
Samoa	8	8	1	2	519	24065	244	6938
Deutsch-China	8	10	1	5	64	661	21	322
Summa	178	285	124	62	1854	85766	1528	56014

Mit Ausnahme von Ostafrika, wo beide Missionen im gleichen Jahre (1891) einsetzten, war die protestantische Mission in allen deutschen Schutzgebieten (auch im Bismarckarchipel) früher, zum Teil um viele Jahrzehnte früher am Platze. Stellt man diesen Umstand gebührend in Rechnung, so tritt beim Vergleich der Statistiken die erfreuliche Tatsache klar hervor, daß die deutschen Katholiken, nachdem sie einmal die Verantwortung für ihre Kolonialmissionen übernommen haben, die Christianisierung unserer Kolonien ernstlich betreiben und dort, wo es überhaupt möglich ist, auf gutem Wege sind, den ehemals großen Vorsprung der protestantischen Mission einzuholen. In Südwestafrika und Samoa, wo die protestantische Mission seit langem überwiegenden Einfluß auf die nur wenige Zehntausende zählenden Eingeborenen besitzt, wird der Protestantismus stets im Vorteil bleiben. In den übrigen Schutzgebieten, speziell in Kamerun, wird lediglich die mehr oder weniger günstige Finanzlage der Missionsgesellschaften entscheiden, auf welcher Seite schließlich der größte Erfolg zu finden ist.

Das europäische Missionspersonal ist katholischerseits erheblich zahlreicher als das protestantische. Es liegt auf der Hand, daß dadurch die beste Gewähr für die Qualität der katholischen Missionserfolge und für die gediegene Erziehung der Neuchristen geboten wird. Die einheimischen Katechisten, deren Zahl teils wegen des kurzen Bestandes der Missionen, teils wegen des Mangels an Unterhaltsmitteln bei den Katholiken weit zurückstand, sind neuerdings in kräftiger Zunahme begriffen. Die Zahl der getauften Katholiken übersteigt bereits die der Protestanten, selbst wenn man die Praxis englischer und amerikanischer Missionen, nicht die Getauften, sondern die Anhänger und Kommunikanten (Kirchenglieder) anzugeben, nicht in Rechnung zieht.

Das Verhältnis der Schulen weist im Vergleich zu früheren Jahren für die katholische Mission Fortschritte auf, ist aber noch nicht in allen Schutzgebieten befriedigend. Da die Dorfschule für den künftigen konfessionellen Charakter der einzelnen Ortschaften von entscheidender Bedeutung ist, bedarf es dringend vermehrter finanzieller Aufwendungen für Schulgründungen, um die Zukunft der katholischen Kirche im überseeischen Deutschland sicherzustellen. Daß die intensive Tätigkeit unserer Missionare Anerkennung und kräftige Mithilfe verdient, beweist ein Blick auf die letzte Rubrik, welche die Schülerzahl angibt. Während auf jede katholische Missionsschule durchschnittlich 51 Schüler kommen, erreichen die protestantischen Schulen nur die Durchschnittszahl von annähernd 37. Die Differenz zwischen der Gesamtzahl katholischer und protestantischer Schulkinder beträgt nur noch einige Tausende, die in Bälde eingeholt sind, wenn unsere Missionare instand gesetzt werden, eine größere Anzahl einheimischer Lehrer zu besolden. Die Förderung des Afrikavereins deutscher Katholiken, der sich ganz den deutschen Kolonialmissionen widmet, ist daher angelegentlich zu empfehlen.

Am 29. November 1909 feierten die belgischen Jesuiten den fünfzigsten Jahrestag der Übernahme der Mission im heutigen Erzbistum Kalkutta. Mit berechtigter Freude weisen die Missions Belges (1910, 7) auf die ansehnlichen Leistungen der belgischen Glaubensboten in Bengalen hin. Außer der trefflich organisierten Europäerseelsorge in Kalkutta verdienen die Hochschule der Jesuiten in der Hauptstadt Britisch Indiens und ihre gesegnete Mission in Chota Nagpur namentliche Hervorhebung. Das Xavier-Kolleg wurde schon 1872 der Universität Kalkutta affiliiert und erhielt dadurch die Berechtigung zu den staatlichen Examina. Es leistet der Kirche und Mission ähnlich hervorragende Dienste wie die anderen Jesuitenkollegien in Bombay, Mangalore und Trichinopoli, die leider gegenüber vielen anderen nichtkatholischen Anstalten gleichen Ranges die einzigen katholischen Missionskollegien ersten Grades sind. In der Kolsmission von Chota Nagpur besitzen die Jesuiten das bisheran gesegnetste Missionsfeld Vorderindiens. Durch die tatkräftige Hilfe, die der energische Flamländer P. Lievens

† 7. Nov. 1895) den von hinduistischen Großgrundbesitzern und Großpächtern bedrückten Kols bei Prozessen gegen ihre Bedränger leistete, gewann er das Vertrauen der armen Bergbevölkerung, die zum Teil schon von der Berliner Goßnerschen Mission und der anglikanischen Ausbreitungsgesellschaft missioniert wurde. Eine Massenbewegung, die viele Zehntausende in den Schoß der katholischen Kirche führte, war die Folge. Mehr als 70000 Getaufte und über 75000 Katechumenen sind die Frucht dieser Bewegung, die durch die schöne Zahl von 18 Missionsstationen immerfort aufrecht und in gesunden Bahnen gehalten wird. Daß die Jesuiten nicht übereilt vorgehen, sondern ihre Katechumenen einer gründlichen Prüfung unterziehen, erhellt daraus, daß die Jahrestaufen von Erwachsenen trotz der gewaltigen Masse von Katechumenen noch nicht ganz 3000 betragen. Leider sind die Kräfte der Jesuiten, hauptsächlich durch ihre Werke in Kalkutta und Chota Nagpur, derart in Anspruch genommen, daß ein bedeutender Teil der Erzdiözese der protestantischen Mission fast ohne Gegenwehr überlassen werden mußte. Hier wie überall in Indien macht sich der Mangel einer hinreichenden Zahl von Missionsgesellschaften empfindlich geltend.

Nach einem mir freundlich zugesandten Bericht der deutschen Borromäerinnen von Trebnitz über ihre Anstalten im Orient hat die zuerst 1883 nach Alexandrien berufene Kongregation nacheinander Niederlassungen in Jerusalem, Haifa, auf dem Karmel, in Kairo, Emaus-Kubebe und Beirut errichtet. Im Kampfe mit Hindernissen aller Art und schwer drückender Armut hat sich das aus deutscher Erde eingepflanzte Reis im Orient lebenskräftig entwickelt. Die Schwestern widmen sich in erster Linie der sehr notwendigen Fürsorge für die deutschen und österreichischen Katholiken in Schulen, Krankenhäusern, Pilgerhospizen, Greisen- und Dienstbotenasylen, leisten aber auch der Orientmission Dienste durch ihre Schulen in Alexandrien, Jerusalem, Haifa, in denen Orientalen ausschließlich oder mit anderen Kindern gemeinsame Aufnahme finden.

Wangeroog (Nordsee), 5. März 1910. F. Schwager S. V. D.

Das euchariſtiſche Hochgebet und die Literatur des nachexiliſchen Judentums.

Von Dr. Anton Baumſtark, Achern (Baden).

Das eigentümliche Zentralſtück aller euchariſtiſchen Liturgie zunächſt des Morgenlandes bildet bekanntlich ein Gebet, für deſſen Vorhandenſein und führende Stellung im chriſtlichen Gottesdienſte der Martyr-Philoſoph Juſtinus das erſte ausdrückliche Zeugnis ablegt, wo er von „Dank" und „Bitten" redet, welche der „Vorſteher" der chriſtlichen Gemeinde über Brot und Wein „zum Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geiſtes emporſendet".[1] Das nämliche euchariſtiſche Hochgebet ſchon des zweiten Jahrhunderts, dem im Organismus der endgültigen römiſch-abendländiſchen Meſſe Präfation und Kanon bis zur doxologiſchen Schlußformel: „Per ipsum et cum ipso" uſw. entſprechen, ſchimmert ſeinem urſprünglichen Inhalt und Aufbau nach ungleich deutlicher als hier auch im Abendlande in den Immolationes (Illationes; Contestationes) und den Collectiones post Sanctus und post secreta (post mysterium) der altgalliſchen Liturgiedenkmäler und des mozarabiſchen Miſſales durch. Als der weitaus typiſchſte Zeuge älteſter Geſtaltung desſelben darf aber das für unſer Gebet in den Apoſtoliſchen Konſtitutionen (= AK) VIII 12 § 4–51 gebotene Idealformular der ſog. Klementiniſchen Liturgie gelten, mit dem ſich aufs innigſte eine Mehrzahl von Stücken in dem unmittelbar für die Privatandacht beſtimmten, aber durch und durch von der euchariſtiſchen Gemeindeliturgie inſpirierten Gebetsanhang AK VII 33–38 berührt.

[1] Apolog. I 65 § 3: *Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται ἐπὶ τοῖς καταξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ· ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν* bezw. 67 § 5: *. . . ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν.* Vgl. über die grundlegende liturgiegeſchichtliche Bedeutung der beiden Stellen meine Ausführungen Liturgia romana e liturgia dell' esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del canon missae romano. Rom 1904, S. 28—36, und Die Meſſe im Morgenland. Kempten-München 1905, S. 25 f.

Probst hat in einem nunmehr vor vier Jahrzehnten erschienenen Buche[1] mit scharfsinniger, wenn auch hin und wieder etwas kühner Darlegung den Nachweis dafür angetreten, daß der in jenem Idealformular zum Ausdruck kommende Gebetstypus bis in Einzelheiten des Wortlautes hinein immer und immer wieder in den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller bereits der ersten drei Jahrhunderte bis hinauf zum I. Klemensbrief ein Echo finde. Das zu Lebzeiten des Breslauer Gelehrten (gest. 1899) nicht genug gewürdigte Verdienst solchen Nachweises wird heute wohl allgemein und mit großer Entschiedenheit anerkannt. Insbesondere hat auch auf protestantischer Seite vor einigen Jahren P. Drews,[2] die von Probst als erstem begangenen Wege einschlagend, das Wesentliche der von ihm gewonnenen Resultate für eine Reihe namentlich römischer Schriftsteller durch eine ebenso gründliche als vorsichtige Untersuchung noch zuverlässiger gesichert. Es ist nunmehr jedem Zweifel entrückt, daß mit dem Typus zunächst einmal des eucharistischen Dankgebetes der Klementinischen Liturgie (AK VIII 12 § 6–34) der römische Klemens, Hermas Vis. I 3 § 4, Justinus wie in den Apologien, so auch im Dialoge mit Tryphon, Irenäus adv. haeres. III 3 und Novatianus de trinit. 1 und 8 eine sehr ins einzelne gehende Vertrautheit bekunden.

Woher aber kommt dieser Gebetstypus? Wie ist seine so frühzeitig zu beobachtende Festigkeit zu erklären?

1. Vergegenwärtigen wir uns seine wesentlichen Züge. Auf eine feierlich getragene Anrede Gottes folgt an erster Stelle ein begeisterter Preis seines Wirkens als Schöpfer der Welt. Sodann wird besonders nachdrücklich der Erschaffung des Menschen und daran anschließend des Sündenfalles gedacht. Die alttestamentliche Heilsgeschichte wird an einzelnen Gestalten des Patriarchenzeitalters und in der Führung des Volkes Israel verfolgt, und endlich wird zu der Krönung aller Guttaten Gottes, der Erscheinung des Erlösers übergegangen, dessen Lebensbild das Gebetswort zuletzt entrollt. An einem bestimmten Punkte aber wird dem allem vermittels einer an Daniel 7 § 10 anknüpfenden Einführung, ein Gesangstück, das Isaias 6 § 3 entnommene Dreimalheilig, eingefügt.

Von diesen Elementen ist ein einziges, die in AK VIII 12 § 21–26 vom Opfer Abels und Kains Brudermord über Seth, Enos, Henoch die Sündflut und Noe, den Untergang Sodomas und die Rettung Lots, über Abraham, Melchisedek, Isaak und Jakob, Joseph, Moses und Aaron bis zum Auszuge aus Ägypten, den Wundern der Wüstenwanderung, den Kriegstaten Josuas und den auch diese begleitenden Wunderzeichen fortgeführte Skizze der alttestamentlichen Geschichte, allen späteren Formularen orientalischer Meßliturgie fremd. Eine vorschnelle Betrachtungsweise könnte sich durch diesen Tatbestand leicht zu dem Schlusse verleitet sehen, daß es sich hier um eine auf das Konto des Redaktors von AK VIII kommende Erweiterung der anderwärts an entsprechender Stelle sich allein findenden Erwähnung von „Gesetz" und „Propheten" handle, und tatsächlich ist ein derartiger Schluß gelegentlich auch gezogen worden.[3] Allein nicht nur findet das Stück im Osten selbst wenigstens

[1] Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870.

[2] Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. II. und III. Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie im VIII. Buche der apostolischen Konstitutionen. I. Die clementinische Liturgie in Rom. Tübingen 1906.

[3] Durch v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901, S. 254.

in AK VII 37 § 2—4 und 38 § 2 die nächsten Parallelen, wenn an der ersteren Stelle als Beispiele der Opfer- bezw. Gebetsannahme durch Gott Abel, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron, Josua, Gedeon, Manoe und sein Weib, Samson, Jephta, Barak und Debbora, Samuel, David, Salomon, Elias, Elisäus, Josaphat, Ezechias, Manasse, Josias, Esra, Daniel, Jonas, die drei Jünglinge im Feuerofen, Anna, Neemias und Zorobabel, Mattathias und seine Söhne, sowie Joel angeführt werden,[1] an der anderen eine Paradigmenreihe für wunderbar von Gott geleistete Hilfe Enos und Henoch, Moses und Josua, Samuel und Elias, David, Esther und Mardochai, Judith, Judas den Makkabäer und seine Brüder umfaßt.[2] Wir vermögen vielmehr noch mit aller Bestimmtheit zu erkennen, daß genau dieselbe Weise wie hier auch im eucharistischen Hochgebete des gallisch-spanischen Liturgiegebietes geherrscht hat, bevor dieses sich dem Einfluß des Kirchenjahres öffnete. So führt eine Inlatio der mozarabischen Messe „in sexto dominico post octavas Epiphaniae Domini“[3] als Typen erhörten Gebetes der Reihe nach Moses, Josua, Samuel, David, Salomon, Asaph und Josaphat, Ezechias, Elias, Elisäus, Jonas, die drei Jünglinge und Daniel auf. Die Inlatio der mozarabischen Messe „in dominico ante diem cineris“[4] erzählt, indem sie den Preis der Gerechtigkeit und des ihr von Gott niemals versagten Lohnes verkündet, von den „digna ... patriarcharum exempla“ eines Henoch, Noe, Abraham, Isaak und Joseph, eines Moses unter Rücksichtnahme auf die ägyptischen Plagen und die Wunder des Wüstenzuges, eines Josua, der Sonne und Mond stillezustehen gebieten durfte, eines David, Elias und Daniel. In einer „missa cotidiana“ des Missale von Bobbio[5] redet die Contestatio von dem Lobgesang, den zum Klange des Tympanons Maria, die Schwester des Moses, anstimmte, von Jonas und dem Psalmendichter David. In einer „missa dominicalis“ desselben Liturgiedenkmals[6] läßt sie Adam, Abel, Henoch, Noe, Abraham, Jakob, Moses, Josua, Debbora, Gedeon, Samson, Samuel, David, Salomon, Elias, Elisäus, Jeremias und Zorobabel in ihren Beziehungen zum Allgütigen an uns vorüberziehen, in einer anderen endlich[7] Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Salomon und Isaias auftreten. Wie in anderen Texten ähnlicher Art, die ihr hohes Alter dadurch verraten, daß sie einen innerlichen Anschluß an das Kirchenjahr noch vermissen lassen, die Schöpfung,[8] wieder in anderen der Sündenfall und die Erlösung,[9] so ist da überall nach Sprengung ihres ursprünglichen Gesamt-

[1] Ed. Funk I. S. 436 Z. 14—438 Z. 4. Incip. *Ἰδὲ ἐν πρώτοις τὴν θυσίαν ἐπεῖδες καὶ προσεδέξω.*

[2] Ebenda S. 438 Z. 10—14. Incip. *Ἀντελάβου γὰρ ἐν ἡμέραις Ἐνώς.* Hier wirkt dann alsbald Z. 15 f. auch der auf die Erlösung bezügliche Teil des eucharistischen Hochgebetes nach: *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν ἀντελάβου διὰ τοῦ μεγάλου σου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου.*

[3] Migne, Patrologia latina LXXXV Sp. 271 f. Mit der Themaangabe: „qui servorum tuorum precibus ab initio prospicius annuis et placatus ostenderis.“

[4] Ebenda Sp. 280 f.

[5] Sog. Sacramentarium Gallicanum, Migne a. a. O. LXXII Sp. 562 f.

[6] Ebenda Sp. 549 f.

[7] Ebenda Sp. 558.

[8] So z. B. im mozarabischen Missale „in quarto dominico post octavas Epiphaniae Domini“ (Migne a. a. O. LXXXV Sp. 261 f.).

[9] So im Missale von Bobbio verschiedentlich in Texten für die „missa dominicalis“ bezw. „cottidiana“ (Migne a. a. O. LXXII Sp. 555, 564) und im mozarabischen

gefüges zum ausschließlichen Gegenstand der Justinischen εὐχαριστία das in AK VIII zwischen Sündenfall und Erlösung sich einschiebende Stück verselbständigt worden. Dieses ist also in Wirklichkeit weit davon entfernt, eine sekundäre breitere Ausspinnung der kürzeren Wendung von „Gesetz" und „Propheten" darzustellen. Sein Inhalt erweist sich vielmehr als einen uralttesten Stammbestandteil jener εὐχαριστία, den umgekehrt die fragliche Wendung orientalischer Formulare in nur mehr rudimentärer Gestalt zeigt.

Ist dem aber so, dann liegt hier ein Motiv ältesten christlichen Abendmahlsgebetes vor, das für die Beantwortung der Frage nach der Herkunft des eucharistischen Hochgebetsschemas eine geradezu entscheidende Bedeutung besitzt. Denn zweifellos richtig hat nach dem Vorgange schon anderer Drews die letzte Quelle dieses Motives einer Durchwanderung der heiligen Geschichte in „jüdischer Tradition" erblickt.[1] Näherhin hat man wohl eine Neigung zur Bildung biblischer Beispielsreihen, wie sie in engster Berührung mit dem Klementinischen Liturgieformular denn auch schon der Hebräerbrief 11 § 4–8; 29 ff., der I. Klemensbrief 9–12 und Justinus namentlich im Dialoge mit Tryphon 19, 111, 131 und 138 bekunden, durch Vermittlung christlicher auf jüdische Lehrvorträge paränetischen Charakters zurückführen wollen.[2] Daß in der Tat das Motiv in jüdischer Paränese eine hervorragende Rolle gespielt haben dürfte und aus solcher in die altchristliche Predigt überging, steht nun ja außer Frage, wenn man sich an die im I. Makkabäerbuche 2 § 51–61 mitgeteilte Ansprache des Mattathias, die im IV. Makkabäerbuche 18 § 10–18 inhaltlich skizzierte Ermahnung, welche an die makkabäischen Märtyrerbrüder von ihrer Mutter gerichtet wird, und anderseits an die Stephanusrede Apostelgeschichte 7 § 1–53 erinnert. Aber der mündliche paränetische Vortrag ist keineswegs die einzige Stelle, an welcher schon auf jüdischem Boden eine mit AK VIII 12 § 21–26 nächst verwandte Art historischen Überblickes begegnet.

Eine echte Paränese ist allerdings bereits die Anklagerede Jahwes gegen sein Volk, in welcher beim Propheten Ezechiel 20 § 5–44 ein derartiger Überblick geboten wird, und nichts anderes als eine literarische Verwertung der offenbar schon wohlbekannten Form paränetischer Rede bedeuten auch die Kapitel 44–50 des Ekklesiastikus, in denen der Siracide das umfangreichste Beispiel der Sache geschaffen hat, das im alttestamentlichen Schrifttum erhalten ist. Eine mit der Ezechielstelle sich aufs innigste berührende poetische Paränese tritt endlich diesen beiden Prosastücken an Psalm 77 (78) zur Seite. Verfolgen wir aber die Verwendung, welche das Motiv in vier weiteren Nummern heiligen Liedes gefunden hat, so sehen wir uns mehr und mehr aus der Sphäre lehrhafter Rede hinausgeführt. In Psalm 104 (105) ist es zunächst der echt lyrische Ton freudigen Gottespreises, was dem Ganzen ein wesentlich neues Gepräge gibt. Die Hauptmomente der Geschichte Israels vom Zeitalter der Patriarchen bis zum siegreichen Einzuge in Kanaan bilden nicht

„in quinto dominico post octavas Epiphaniae Domini", am Freitag der ersten Fastenwoche, am vierten und fünften Sonntag nach Pfingsten (Migne a. a. O. LXXXV Sp. 209 f., 314 f., 355, 359).

[1] Vgl. Grimm, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen III. S. 46; Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe. Göttingen 1891, S. 70–73; Drews a. a. O. S. 32.

[2] So Grimm und Wrede a. a. O.

ein Lehrmittel, sondern den Gegenstand eines Gott entrichteten Dankes. Sachlich stehen wir damit bereits völlig auf dem Boden von AK VIII 12 § 21–26 selbst. In Psalm 105 (106) schließt das historische Resumé an eine Anrede Gottes an, womit auch die äußere Form des Gebetes wenigstens gestreift wird. In den Psalmen 134 (135) und 135 (136) endlich steht die Gott in der Geschichte preisende Partie in engstem Zusammenhang mit einer ihr vorangehenden Verherrlichung seines Wirkens in der Natur. Gott in der Natur, Gott in der Menschengeschichte — das ist aber das eigentliche Thema der christlichen εὐχαριστία von AK VIII. Nicht sowohl in dem Vorhandensein der biblisch-historischen Beispielsreihe, als vielmehr in ihrer organischen Verbindung mit einem Preise Gottes als des Weltschöpfers besteht das für den christlichen Gebetstypus Bezeichnende. Diese Verbindung aber war der rhetorischen Paränese des Judentums, soweit wir zu sehen vermögen, fremd. Wenn ausnahmsweise heiliger Sängermund sie vollzog, so entsprach dies vielmehr einer, wie sich zeigen läßt, schon seit den Anfängen des nachexilischen Kultus Israels feststehenden Gepflogenheit prosaischen Gebetes. Wir haben es, um das Vorhandensein des Inhaltes von AK VIII 12 § 21–26 im Rahmen des ursprünglichen eucharistischen Hochgebetsschemas zu erklären, nicht notwendig, mit einem Einfluß zu rechnen, den an diesem einzelnen Punkte der an jüdische Vorbilder sich anschließende Stil christlicher Lehrvorträge auf den christlichen Gebetsstil ausgeübt hätte. Vielmehr hat in unabhängiger Parallelentwicklung auf den beiden Gebieten des Lehrvortrages und des Kultgebetes gleichmäßig die Weise der jungen Kirche an diejenige der Synagoge angeknüpft.[1]

II. Es ist zunächst das hellenistische Judentum, das wir im Besitze eines demjenigen des eucharistischen Hochgebetes von AK VIII streng entsprechenden Gebetstypus finden. Auf seinem Boden erwachsen ist einmal die Legende, welche als ein III. Makkabäerbuch an den Kanon des griechischen Alten Testamentes heranrückte. An zwei Stellen legt diese Schrift einem jüdischen Priester ein Gebet in den Mund, das ganz wie das eucharistische Hochgebet christlicher Liturgie Dank und Bitte vereinigt, den ersteren zur Grundlage für das Vertrauen macht, mit welchem letztere vorgetragen wird.

Das erste Mal, 2 § 2–20, ist es der Hohepriester Simon, den wir beten hören. Auf eine Anrede Gottes, die in einer für die Einleitung fast allen eucharistischen Hochgebetes wenigstens des christlichen Orients charakteristischen Weise Attribute desselben häuft,[2] folgt hier eine kurze, allgemein

[1] Bei den Stellen 11 § 4–8 und 29 ff. des Hebräerbriefes, für die Drews a. a. O. S. 33 f. einen Zusammenhang bereits mit christlicher Liturgie für „wahrscheinlich, mindestens möglich" hält, wird es hier meines Erachtens stets zweifelhaft bleiben können, ob sie von der Tradition des paränetischen Vortrages oder von derjenigen des kultischen Gebetes bestimmt sind.

[2] § 2: *Κύριε, κύριε, βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης τῆς κτίσεως, ἅγιε ἐν ἁγίοις, μοναρχε, παντοκράτορ.* Dazu vergleiche man etwa in dem von mir wiederhergestellten griechischen Urtext der syrischen Nestoriosliturgie „Die konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jahrhundert. Übersichtliche Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials. Bonn 1901. S. 7 Z. 16 f.): *Ὁ ὢν δέσποτα, κύριε θεὲ Πατὴρ παντοκράτωρ, ὁ ἀεὶ ὢν καὶ πάντοτε ὡς αὕτως ὤν* bezw. die etwas kürzeren entsprechenden Wendungen der Markus- und Basileiosliturgie (Brightman, Liturgies Eastern and Western S. 125 Z. 21 f., 321 Z. 28 f.). Auch in dem: „Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus" römisch-abendländischer Präfationsanfänge wirkt die gleiche Weise noch unverkennbar nach.

gehaltene Eingangsbitte um Gehör für das bedrängte Volk, die sichtlich mit dem im Kultgebete wurzelnden, festen Schema der zugrundegelegten Gebetsweise selbst nichts zu schaffen hat, sondern dazu dient, dieses Schema den Verhältnissen anzupassen, unter denen Simon betend eingeführt wird.[1] In vier anaphorisch mit: *Σὺ* anhebenden Gliedern schließt sich nun weiterhin als ein einheitliches Stück der Preis Gottes als des Weltschöpfers und als des gerechten Lenkers aller Geschicke an. Das erste dieser Glieder bezeichnet (§ 3) in unmittelbarer Verbindung mit dem Gedächtnis der Schöpfung sofort das Thema der drei folgenden: *Σὺ γὰρ εἶ ὁ κτίσας τὰ πάντα, καὶ τῶν ὅλων ἐπικρατῶν δυνάστης δίκαιος εἶ καὶ τοὺς ὕβρει καὶ ἀγερωχίᾳ τι πράσσοντας κρίνεις.* Die Ausführung des Themas[2] gedenkt der Sintflut in den Tagen Noes, der Bestrafung Sodomas und der ägyptischen Plagen, sowie des Durchzuges durch das Rote Meer und des Unterganges Pharaos und seines Heeres: einer Reihe von Momenten, die sämtlich in AK VIII 12 § 21 – 26 erwähnt werden, wo auch die anaphorische Gliederung durch *Σὺ* wiederkehrt. Die Schlußworte des vierten Gliedes: *οἳ καὶ συνιδόντες τὰ ἔργα σῆς χειρὸς ἤρξαντο σε τὸν παντοκράτορα* bezeichnen unverkennbar die Ansatzstelle eines Gesangstückes, das in der liturgischen Vorlage der literarischen Komposition hier, wie das Dreimalheilig im eucharistischen Hochgebet schon der Zeit des römischen Klemens, einen Einschnitt bezeichnete, allerdings nicht des Dreimalheiligs selbst, sondern des Moseskantikums Exodus 15 § 1 – 19. Die Weise endlich, in welcher nach dieser Ansatzstelle (§ 9) mit den Worten: *Σὺ βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν* das Gebet, zu seinem Ausgangspunkte zurückkehrend, aufs neue mit einer Bezugnahme auf die Weltschöpfung anhebt, erinnert überraschend an die Art, wie hinter dem Trishagion in bemerkenswerter Übereinstimmung mit einzelnen gallisch-spanischen Collectiones post Sanctus ein altes Denkmal ostsyrischer Liturgie das Gedächtnis an die Erschaffung der Welt und des Menschen,[3] das eucharistische Hochgebet Konstantinopels in seiner älteren, Nestorios, wie in seiner jüngeren, Chrysostomus zugeschriebenen Textgestalt den hier schon vor dem Zitat von Isaias 6 § 3 ausgesprochenen Dank für die Erlösung wiederholt.[4]

Man wird unschwer das nämliche Schema ursprünglich eines wirklichen

[1] Fortsetzung von § 2: *πρόσχες ἡμῖν καταπονουμένοις ὑπὸ ἀνοσίων καὶ βεβήλων, θράσει καὶ σθένει πεφρυαγμένων.*

[2] § 4—8: *Σὺ τοὺς ἔμπροσθεν ἀδικίαν ποιήσαντας, ἐν οἷς καὶ γίγαντες ἦσαν ὑβρίζοντες καὶ θράσει πεποιθότες, διέφθειρας ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ἀμέτρητον ὕδωρ. Σὺ τοὺς ἑτεροφωνίαν ἐργαζομένους Σοδομίτας διαβήλους ταῖς κακίαις γενομένους πυρὶ καὶ θείῳ κατέφλεξας, παράδειγμα τοῖς ἐπιγινομένοις καταστήσας. Σὺ τὸν θρασὺν Φαραὼ καταδουλωσάμενον τὸν λαόν σου τὸν ἅγιον Ἰσραήλ, ποικίλαις καὶ πολλαῖς δοκιμάσας τιμωρίαις, ἐγνώρισας τὴν σὴν δυναστείαν· ἐφ' οἷς ἐγνώρισας τὸ μέγα σου κράτος. Καὶ ἐπιδιώξαντα αὐτὸν σὺν ἅρμασι καὶ ὄχλῳ πλήθη, ἐπέχεισας βάθει θαλάσσης, τοὺς δὲ ἐμπιστεύσαντας ἐπὶ σοὶ τῷ τῆς ἁπάσης κτίσεως δυναστεύοντι, σώους διεκόμισας. Οἳ* usw. (die Schlußworte der Stelle s. oben im Text).

[3] Die zuerst von Bickell ans Licht gezogenen Reste einer syrischen Liturgie des mesopotamisch persischen Ritus bei Brightman a. a. O. S. 511—518. Auf die abendländischen Parallelen zu Derartigem will ich hier nicht näher eingehen. Es wird einmal eine systematische Vergleichung der variabeln Zentralstücke gallisch-spanischer Liturgie mit den verschiedenen morgenländischen Sondertypen des eucharistischen Hochgebetes durchzuführen sein.

[4] Vgl. meine Ausgabe Die konstantinopolitanische Meßliturgie usw., S. 9 f., bezw. für das Chrysostomusformular allem Brightman a. a. O. S. 324.

Kultgebetes, das hier nachwirkt, als die Grundlage auch des zweiten der beiden Gebete des sog. III. Makkabäerbuches erkennen. Dasselbe wird 6 § 2–15 dem greisen Priester Eleazaros in den Mund gelegt, während die Elephanten Ptolemanios Philopators herannahen, um die Juden zu zerstampfen. Wenigstens ein leiser Anklang an den Preis Gottes als des Weltschöpfers ist hier in die einleitende Anrede (§ 2) selbst einbezogen, wenn sie lautet: *Βασιλεῦ μεγαλόκρατορ, ὕπατε παντόκρατορ θεέ, τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν.* Von dieser Anrede durch eine allgemeine Bitte um Aufmerksamkeit des Höchsten[1] getrennt, wird nun eine wiederum durch die anaphorische Wiederholung von *Σύ* in vier Glieder geteilte Erinnerung an Großtaten göttlicher Allmacht und Güte angeknüpft.[2] Der Untergang der Ägypter im Roten Meere, die Rettung Jerusalems vor Senacherib in der Zeit des Ezechias, die wunderbare Erhaltung der drei Jünglinge im Feuerofen, die Rettung Daniels aus der Löwengrube und des Jonas aus dem Bauche des Seeungeheuers werden namhaft gemacht. Es sind AK VII 37 § 2–4 und die mozarabische Inlatio des sechsten Sonntags nach der Epiphanieoktav, womit sich dieser Text vorzugsweise berührt.

Vergleicht man denselben mit dem vorigen, so erweisen sich nun aber nicht nur zweifellos beide als Anwendungen desselben Schemas. Beachtet man vielmehr die Tatsache, daß die Paradigmenreihe im zweiten Falle gerade mit demjenigen Motiv anhebt, mit welchem sie im ersten abbrach, so drängt sich sogar die sehr entschiedene Vermutung auf, der Verfasser des III. Makkabäerbuches habe in 6 § 2–15 geradezu die Fortsetzung eines bestimmten schon in 2 § 2–20 zugrundeliegenden kultgebetlichen Textformulars als Grundlage seiner literarischen Schöpfung verwertet.

Der ihm geläufige Gebetstypus ist weiterhin auch dem Autor des kanonischen Buches der Weisheit vertraut gewesen. Bekanntlich wendet sich dessen ganze, etwas größere zweite Hälfte (die Kapp. 9–19) in der Anredeform an Gott: der heilige Schriftsteller hat für seine Darstellung den formalen Rahmen eines Gebetes gewählt. In diesen Rahmen ist freilich viel eingefügt, was mit wirklichem, zumal kultischem Gebet nichts gemein hat: die das Ganze beherrschende spekulativ-theologische Lehre von der hypostasierten göttlichen Weisheit, die in 9 § 4–19 am breitesten zur Geltung kommt, die langen gegen den Götzendienst gerichteten Ausführungen, insbesondere die mit euhemeristischen Anschauungen sich berührende Erklärung seines Ursprunges in 14 § 11–21. Zieht man jedoch dies alles ab, zieht man ferner alle sich einmischenden Elemente erbaulicher Betrachtung und den von griechischer

[1] § 3: *Ἔπιδε ἐπὶ Ἀβραὰμ σπέρμα, ἐπὶ ἡγιασμένον τέκνα Ἰακώβ, μερίδος ἡγιασμένης σου λαὸν ἐν ξένῃ γῇ ξένον ἀδίκως ἀπολλύμενον, πάτερ.*

[2] § 4–8: *Σὺ Φαραὼ πληθύνοντα ἅρμασι, τὸν πρὶν Αἰγύπτου ταύτης δυνάστην, ἐπαρθέντα ἀνόμῳ θράσει καὶ γλώττῃ μεγαλορρήμονι, σὺν τῇ ὑπερηφάνῳ στρατιᾷ παντοβρύχους ἀπώλεσας, φέγγος ἐπιφανὲς ἐλέους Ἰσραὴλ γένει. Σὺ τὸν ἀναριθμήτοις δυνάμεσι γαυρωθέντα Σενναχηρεὶμ βαρὺν Ἀσσυρίων βασιλέα, δόρατι τὴν πᾶσαν ὑποχείριον ἤδη λαβόντα γῆν καὶ μετεωρισθέντα ἐπὶ τὴν ἁγίαν σου πόλιν, βαρέα λαλοῦντα κόμπῳ καὶ θράσει, σὺ δέσποτα, ἔθραυσας, ἔκδηλον δεικνὺς ἔθνεσι πολλοῖς τὸ σὸν κράτος. Σὺ τοὺς κατὰ τὴν Βαβυλωνίαν τρεῖς ἑταίρους, πυρὶ τὴν ψυχὴν αὐθαιρέτως δεδωκότας εἰς τὸ μὴ λατρεῦσαι τοῖς ξενοῖς, διάπυρον δροσίσας κάμινον, ἔρρυσω μέχρι τριχὸς ἀπημάντους, φλόγα πᾶσιν ἐπιπέμψας τοῖς ὑπεναντίοις. Σὺ τὸν διαβολαῖς φθόνον λέουσι κατὰ γῆς ῥιφθέντα θηρσὶ βορὰν Δανιὴλ εἰς φῶς ἀνήγαγες ἀσινῆ, τόν τε βυθοτρεφοῦς ἐν γαστρὶ κήτους Ἰωνᾶν τηκόμενον ἀφειδῶς, ἀπήμαντον πᾶσιν οἰκείοις ἀνέδειξας πάτερ.*

Popularphilosophie beeinflußten rhetorischen Stil des sprachlichen Ausdruckes ab, so bleibt ein bestimmtes Schema übrig, nach welchem die Gedanken angeordnet sind, das als festes Gerüste seine Füllung trägt und allein mit der literarischen Form des Gebetes in einem inneren Zusammenhang steht. Es ist dieses aber wiederum kein anderes als dasjenige der doppelten Verherrlichung Gottes als des Schöpfers aller Dinge und des in der gnadenvollen Führung der „Väter" sich offenbarenden Lenkers der Völkergeschichte. An eine feierliche Anrede anschließend, steht an der Spitze die Erinnerung an die Schöpfung, hier speziell des Menschen, in 9 § 1 ff.: *Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους σου, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζῃ τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων καὶ διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνῃ.* Durch die Themaangabe 9 § 18 f.: *Καὶ οὕτως διωρτώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἀρεστά σου ἐδιδάχθησαν καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν* eingeleitet, folgt in Kap. 10 der summarische Überblick über die Heilsgeschichte von Adam bis zum Durchzug durchs Rote Meer, ein Überblick, der eine Abzweckung auf die hier von ihm eingenommene Stelle nur durch den Gedanken erfährt, daß es näherhin die göttliche *σοφία* gewesen sei, durch welche alle hier erzählten „Rettungen" erfolgten. Kains Brudermord, die Sintflut und Noes Errettung in der Arche, Abrahams Erwählung, der Untergang Sodomas und die Flucht Lots, die Geschichte Jakobs und Josephs bilden zwischen den beiden genannten Endpunkten die Einzelmotive, an welchen das Gesamtthema von der rettenden Macht der Gott-Weisheit illustriert wird. Es sind Motive, die ausnahmslos in AK VIII 12 § 21 – 26 wiederkehren. In den Kap. 11 – 19 endlich sind es, abgesehen von Stücken wie 11 § 7 – 27 bezw. 17 § 1 – 18 § 2, die auf die ägyptischen Plagen der Verwandlung des Nilwassers in Blut und der Finsternis, oder 19 § 1 – 10, das auf die eigentliche Auszugsgeschichte zurückgreift, in geradliniger Fortsetzung die Wunder des Wüstenzuges, woran die weiteren Darlegungen anknüpfen.

Es ist mir kaum verständlich, wie man das alles von der Seite der paränetischen Predigt her hat erklären wollen.[1] Der entscheidende Zusammenhang der historischen Paradigmenreihe mit der allerdings rudimentären Bezugnahme auf die Wunder der Schöpfung ließe sich ja zur Not noch übersehen. Aber was in aller Welt hätte den kanonischen Schriftsteller, der selbst im Wesen der Sache Lehrhaftes zu geben hatte, veranlassen sollen, die äußere Einkleidung der Gebetsform zu wählen, wenn seinen Kreisen die historische Synopse als eine Erscheinung vor allem oder gar ausschließlich lehrhaften Vortrages geläufig gewesen wäre? – Selbst wenn die Wendung: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα* usw. bezw. jedes Äquivalent derselben fehlen würde, müßten wir als formale Grundlage seiner Ausführungen nicht die Paränese, sondern das Kultgebet unterstellen. Ja mehr noch! An einer Stelle verrät sich, daß ihm genau dasjenige Kultgebet vorlag, von welchem sich der Verfasser des

[1] So Wrede a. a. O., der wenigstens Kap. 10 ebenso wie die sämtlichen oben berührten Psalmen, III. Makkabäer 6 § 4–8 und Nehemias 9 § 3–31, auf welche Stelle unten einzugehen sein wird, unbedenklich in einen Zusammenhang mit der Paränese bringt. Sein Verzeichnis angeblicher Zeugnisse für den paränetischen Gebrauch der historischen Synopse hat dann auch Drews S. 24 Anm. 1 ohne jede Äußerung eines Widerspruches abgedruckt.

III. Makkabaerbuches hat inspirieren lassen. Auch bei ihm nämlich läßt sich 10 § 20 in den Worten: . . . *ἐμπρησον, κύριε, τὸ ἄγιόν σου πῦρ καὶ κατακαυσάτω σου χεῖρα ἔτους ὑποδεεστέρου* deutlich die ehemalige Ansatzstelle eines das Gebetswort unterbrechenden Gesanges von Exodus 15 1—19 durchfühlen. Daß demgegenüber im Buche der Weisheit von dem den Charakter der Bitte tragenden zweiten Teile des Schemas bei beiden literarischen Priestergebete des III. Makkabäerbuches sich keinerlei Nachhall findet, ist selbstverständlich völlig belanglos. Als Einkleidung eines wesentlich lehrhaften Gedankenstoffes war eben nur ein Preis Gottes, dagegen schlechterdings nicht ein Bittgebet brauchbar, während umgekehrt gerade ein solches vor allem im Munde der zwei aus der großen Not ihres Volkes heraus zum Herrn rufenden Beter der hellenistisch-jüdischen Legende erforderlich war.

III. Unser Gebetstypus ist nun aber keineswegs auf die Sphäre des jüdischen Hellenismus beschränkt gewesen. Er wirkt, und zwar in einer dem christlichen eucharistischen Hochgebet noch näherstehenden Gestalt, auch auf dem national jüdischen Boden Palästinas in zwei Schriften nach, die unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 auf diesem Boden entstanden: dem sog. IV. Buche Esra und der Baruchapokalypse.[1]

Die hier in Betracht kommende Stelle des letzteren, nur mehr in der syrischen Übersetzung einer verlorengegangenen griechischen Vorlage erhaltenen Apokryphons[2] lautet in möglichst wörtlicher Verdeutschung: „O der die Erde gemacht hat, höre mich, der das Firmament durch sein Wort befestigt und die Höhe des Himmels durch den Geist fest gegründet hat, der von Anbeginn der Welt an, was noch nicht war, rief und es gehorchte dir, du, der du dem *ἀήρ* durch deinen Wink gebietest und das Zukünftige siehst, wie dasjenige, was du gemacht hast, der du die vor dir stehenden Heere mit großer Umsicht leitest, auch die rings um deinen *θρόνος* stehenden unzählbaren heiligen Lebewesen, die du von Ewigkeit her aus Feuerflammen gemacht hast, mit Ungestüm leitest . . ." Wir haben hier allerdings nicht die charakteristische Verbindung des Preises der Schöpfung und der dankbaren Erinnerung an die Großtaten Gottes in der Geschichte, sondern nur den ersteren vor uns. Gleichwohl nimmt der Passus unter den Parallelen jüdischer Gebetsliteratur zum eucharistischen Hochgebet eine ganz hervorragende Stelle ein. Denn ob er zwar selbst einen direkten Hinweis auf die Einlage irgendeines Gesangstückes nicht enthält, so berührt er sich doch mit den Trishagionseinleitungen christlicher Liturgie in so frappanter Weise, daß man kaum umhin kann, einen Zusammenhang auch dieser und damit des Trishagions selbst als einer kultisches Gebet unterbrechenden Gesangseinlage, schon mit jüdischem, näherhin mit palästinensisch jüdischem Kultgebet anzunehmen. So kehren dort mit mehr oder weniger weiter Verbreitung die Bezeichnung der himmlischen Geister als

[1] Vgl. über dieselben und ihr Alter Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl. Leipzig 1898. III. S. 235—50 und Lagrange in der Revue Biblique internationale Jahrg. 1905 S. 486—511, bezw. Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) Paris 1909, S. 101—14, der wieder für die von Schürer verworfene Priorität von Pseudo-Esra gegenüber Pseudo-Baruch eintritt.

[2] Ceriani, Monumenta sacra et profana. V 2. Mailand 1871. S. 126 lat. Übersetzung ebenda I 2. Mailand 1866, S. 78f., bezw. Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece. Leipzig 1871, S. 662 f.

„Heere",[1] die Betonung ihrer unzählbaren Menge[2] und vor allem die in diesem einfachsten Ausdruck auf Daniel 7 § 10 zurückgehende Vorstellung von ihrem „Stehen" vor oder bei Gott[3] wieder. Für einen speziell ägyptischen Typ der Einführung des Dreimalheilig sind auf christlichem Boden das aus Habakuk 3 § 2 stammende „Lebewesen"[4] und der aus Isaias 6 § 2 geflossene Gedanke bezeichnend, daß die Himmelsbewohner die Herrlichkeit Gottes näherhin „im Kreise" umstehen.[5] In Syrien macht sich auf diesem Boden mit großer Entschiedenheit die unter dem Einfluß von Psalm 103 (104) § 5 stehende Anschauung von ihrer Feuernatur geltend,[6] und auch die andere, daß sie „von Ewigkeit her" geschaffen seien, findet hier wenigstens gelegentlich einen Nachhall.[7]

Trotz alledem ließe sich eine Bekanntschaft auch des palästinensischen Judentums mit dem ganzen Schema des großen eucharistischen Dankgebetes von AK VIII durch die Baruchapokalypse nicht erhärten. Ungleich weiter

[1] Vgl. AK VIII 12 § 27: *ἀναρίθμητοι στρατιαὶ ἀγγέλων* bezw. *στρατιῶν ἀιωνίων*, das: „exercitus virtutum rationabilium" in der Meßliturgie des arabischen Abū Ischaq Certes des Testamentum Domini (Oriens Christianus I S. 12 Z. 16. Übersetzung S. 13 Z. 21), entsprechende Wendungen syrisch-jakobitischer Anaphoren bei Renaudot, Liturgiarum Orientalium collectio II S. 146, 155, 235, 255, 358, 372, 510 des Frankfurter Neudruckes vom J. 1847 und die Bezeugung einer solchen für die syrisch-nestorianische Liturgie des ausgehenden 5. Jahrhunderts durch den Dichter Narsai bei Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature. Ed. by J. Armitage Robinson VIII 1) Cambridge 1909, S. 13. Auch in den gallisch-spanischen Liturgiedenkmälern finden sich verschiedentlich an entsprechender Stelle Ausdrücke wie: „exercitus", „milicia" oder „legio".

[2] Vgl. neben der ersten aus AK VIII 12 § 27 soeben angeführten Wendung solche syrisch jakobitischer Liturgie bei Renaudot a. a. O. II S. 155, 188, 243, 255, 301, 358, 391. Aus gallisch-spanischer sei beispielshalber das: „innumera multitudo" einer „missa dominicalis" des Sakramentars von Autun (Migne a. a. O. LXXII Sp. 512) erwähnt.

[3] So schon in der Anaphora des Serapion von Thmuis (in Funks Konstitutionenausgabe II S. 172 Z. 24, bezw. 174 Z. 1) und der Markusliturgie (Brightman a. a. O. S. 131 Z. 23): *οἱ παρεστήκοσι*, in der ägyptischen Rezension der Basileiosliturgie (Renaudot a. a. O. II S. 64): *ᾧ παρεστήκουσιν*, in der Chrysostomos- bezw. Nestoriosliturgie (Die konstantinopolitanische Meßliturgie S. 8 Z. 8 und 27; Brightman S. 322 Z. 23 f.): *καίτοι σοι παρεστήκεισαν*. Dazu Entsprechendes in der koptischen und äthiopischen Normalliturgie (Brightman S. 175 Z. 20 bezw. 231 Z. 12 f.), in der syrisch-nestorianischen Liturgie des Theodoros von Mopsuestia (Renaudot a. a. O. II S. 610) und in syrisch-jakobitischen Formularen (ebenda S. 171, 243, 287, 358, 448). Aus dem gallisch-spanischen Liturgiegebiet sei z. B. auf das: „Ante cuius sacratissimam sedem stant" dreier Immolationes des Sakramentars von Autun (Migne a. a. O. Sp. 235, 261, 266) hingewiesen.

[4] So in der Markusliturgie (Brightman a. a. O. S. 131 Z. 25): *τὰ τιμιώτατά σου ζῶα*, und entsprechend in der koptischen und in der äthiopischen Normalliturgie (ebenda S. 175 Z. 23 bezw. S. 231 Z. 14 f.). Doch vgl. auch einen syrisch-jakobitischen Text bei Renaudot a. a. O. II S. 188.

[5] Sie stehen *κύκλῳ* bei Gott wohl schon in dem neuesten, von de Puniet bekannt gemachten Denkmal altägyptischer Meßliturgie (Revue Bénédictine XXV S. 45) und in den ägyptischen Formularen unter den Namen der hhl. Basileios und Gregorios Renaudot a. a. O. I S. 61, 91), allerdings aber auch in der byzantinischen Basileiosliturgie (Brightman a. a. O. S. 323 Z. 17 f.).

[6] Vgl. die ostsyrische „Apostel"-Liturgie der Nestorianer (Brightman a. a. O. S. 284 Z. 4) und zahlreiche syrisch jakobitische Anaphoren (Renaudot a. a. O. II 188, 235, 261, 287, 334, 358, 372, 400, 457, 475, 510; Oriens Christianus V S. 182 f. bezw. Übersetzung S. 183 Z. 10 ff.).

[7] Vgl. das: *στρατιῶν αἰωνίων* von AK VIII 12 § 27.

führt hier das lateinisch, syrisch, arabisch, äthiopisch und armenisch auf uns gekommene IV. Esrabuch, das im folgenden nach dem lateinischen Texte in der Ausgabe von Beesly, The fourth book of Ezra. Cambridge 1895, zitiert wird. Wenn in AK VIII 12 § 8–17 bezw. VII 34 § 1–7 und in einzelnen spanisch-gallischen Liturgiedenkmälern[1] der Preis des Schöpfers die Form eines mit epischer Breite ausgeführten Schöpfungsberichtes annimmt, wenn neben der Weltschöpfung alle in Betracht kommenden christlichen Texte vor allem der Erschaffung des Menschen gedenken, so hat einmal dies beides in dem jüdischen Apokryphon eine Entsprechung in einem 6 § 38–59 eingelegten Gebete. In dem aus Genesis 1 übernommenen Rahmen des Sechstagewerkes wird da § 38–53 das Wirken des Schöpfers mit einer Ergänzung aus Job 40 f. und unter Hinzufügung haggadischer Einzelzüge sehr ausführlich geschildert. Wörtliche Anklänge dieser Erzählung etwa an die entsprechende in AK VIII 12 oder VII 34 wird man natürlich nicht erwarten und darum sie auch nicht vermissen. Von dem echt rabbinischen Geiste, der in dem jüdischen Seherbuche redet, ist der völlig in spätantike Rhetorik getauchte Geist, den in ihrer vorliegenden Gestalt die liturgischen Stücke von AK VII und VIII atmen, zu grundverschieden. Immerhin liegt es vollkommen in der Art ältesten eucharistischen Hochgebetes, wie Pseudo-Esra 6 § 54 die Erschaffung des Menschen als Krönung des gesamten Schöpfungswerkes einführt: „Et super his Adam, quem constituisti ducem super omnibus factis, quae fecisti; et ex eo educimur omnes, quem elegisti populum." Man vergleiche damit, wie beispielsweise der I. Klemensbrief 33 § 4 von dem Menschen als dem *ἐξοχώτατον καὶ πρωτογέθες κατὰ διάνοιαν* redet, das Gottes Hand *ἐπὶ πᾶσι* gebildet habe, oder wie er AK VII 34 § 6 als das *τέλος τῆς δημιουργίας* bezeichnet wird.

An das Gedächtnis der Erschaffung des Menschen sahen wir sodann in der typischen Grundform des eucharistischen Dankgebetes sich dasjenige des Sündenfalles anschließen. Auch wenn man im allgemeinen einen Zusammenhang jener Grundform mit jüdischer Gebetsweise anerkennt, könnte man geneigt sein, gerade dieses Stück als einen erst durch die Einfügung des Dankes für die Erlösung bedingten spezifisch christlichen Einschub zu betrachten. Es ist daher von doppelter Bedeutung, daß ein anderes Gebet Pseudo-Esras, 3 § 4–36, mit der Erinnerung an die Erschaffung des Menschen beginnt, um an diese ganz nach Art christlicher Texte die Erinnerung an seinen Fall anzuknüpfen (§ 4 f.): „O dominator domine, nonne tu dixisti ab initio, quando plasmasti terram, et hoc solus, et imperasti pulveri et dedit tibi Adam corpus mortuum? Sed et ipsum figmentum manuum tuarum erat, et insufflasti in eum spiritum vitae et factus est vivus coram te. Et induxisti eum in paradisum, quem plantavit dextera tua antequam terra adventaret. Et huic mandasti diligentiam unam, et praeterivit eam, et statim induxisti in eum mortem et in nationibus eius, et natae sunt ex eo gentes et tribus et populi et cognationes, quorum non est numerus." Zug um Zug läßt hier alles Einzelne sich in entsprechenden Abschnitten christlicher Liturgie-

[1] So in der mozarabischen Inlatio „in quarto dominico post octavas Epiphaniae Domini". S. oben S. 355 Anm. 8.

formulare belegen. Auch in solchen begegnen die Bezeichnung des Menschen als eines „Gebildes" der göttlichen Hände[1] und die an Genesis 2 § 7 anknüpfende des Stoffes, aus welchem sein Leib geformt wurde, als „Staub",[2] der Ausdruck von einem Versetzen Adams „in das Paradies"[3] und die Betonung der Tatsache, daß ihm nur ein einziges Gebot gegeben wurde.[4] Des über den Gefallenen verhängten Todesurteils wird gleichfalls auch auf christlichem Boden gedacht, und selbst die zahllose Menge der Nachkommen Adams betont nach Erzählung des Sündenfalles speziell AK VIII 12 § 21 ganz wie Pseudo-Esra: *καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ εἰς πλῆθος ἀνάριθμον χέας, τοὺς ἐμπίπτοντάς σου ἐδόξασας, τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας.*

Der zweite Teil dieser Stelle bildet im Rahmen des Klementinischen Idealformulars die Themaangabe für die Synopse der alttestamentlichen Geschichte. Daß eine derartige Synopse im Gebet auch nationaljüdischer Kreise ihre Stelle gehabt haben müsse, wäre zunächst auf Grund der vier Psalmen 104 (105), 105 (106), 134 (135) und 135 (136) zu erschließen. Das IV. Esrabuch läßt uns nun dieses Stück hier auch genau in demjenigen Zusammenhang beobachten, in welchem wir es auf christlicher Seite finden. Die Fortsetzung des zweiten, soeben aus demselben angezogenen Gebetes (§ 8 – 24) bringt es in folgender Form: „Et ambulavit unaquaeque gens in voluntate sua et impie agebant coram te et spernebant et tu non prohibuisti eos. Iterum autem in tempore induxisti diluvium super habitantes saeculum et perdidisti eos. Et factum est in uno casus eorum, sicut Adae mors, sic et his diluvium. Dereliquisti autem unum ex his, Noë cum domo sua, ex eo iustos omnes. Et factum est, cum coepissent multiplicari, qui habitabant super terram, et multiplicaverunt filios et populos et gentes multas, et coeperunt iterato impietatem facere plus quam priores. Et factum est, cum iniquitatem facerent coram te, elegisti tibi ex his unum, cui nomen Abraham. Et dilexisti eum et demonstrasti ei temporum finem solo secrete noctu. Et disposuisti ei testamentum aeternum et dixisti ei, ut non unquam derelinqueres semen eius, et dedisti ei Isaac et Isaac dedisti Iacob et Esau. Et segregasti tibi Iacob, Esau autem separasti, et factus est Iacob in multitudine magna. Et factum est, cum educeres semen eius ex Aegypto, et adduxisti

[1] Vgl. z. B. in der byzantinischen Basileiosliturgie (Brightman a. a. O. S. 325 Z. 31: *τὸ πλάσμα σου* oder in einer mozarabischen Inlatio (Migne a. a. O. LXXXV Sp. 514): „plasma tuum".

[2] Vgl. in der Basileiosliturgie (a. a. O. S. 324 Z. 14 ff.): *πλάσας γὰρ τὸν ἄνθρωπον μοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς.*

[3] Vgl. in der Basileiosliturgie nach der byzantinischen Rezension (a. a. O. S. 324 Z. 17 f.): *τέθεικας αὐτὸν ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς* bezw. nach der ägyptischen (Renaudot I S. 65): *ἔθου ἡμᾶς ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς.* Ähnliches in syrisch-jakobitischen Formularen (Renaudot II S. 127, 311; Oriens Christianus II S. 102 Z. 6 bezw. Übersetzung S. 103 Z. 7) und ursprünglich wohl auch in der Nestoriosliturgie. Vgl. Die konstantinopolitanische Meßliturgie S. 7 f. Z. 35 f.

[4] Vgl. AK VIII 12 § 19: *ἑνὸς δὲ μόνου τὴν γεῦσιν ἀπέπιας* und in der ägyptischen Georgiosliturgie (Renaudot a. a. O. I S. 95): *ἑνός μοι φύτου τὴν καύλαυσιν ἀπηγόρευσας· ἐξ αὐτοῦ μόνου οὐκ εἰπάς μοι μὴ φαγεῖν.*

[5] So ausdrücklich in der Basileiosliturgie (Brightman a. a. O. S. 324 Z. 26) und in einzelnen syrisch-jakobitischen Texten (Renaudot a. a. O. II S. 189, 311).

eos super montem Sina. Et inclinasti caelos et statuisti terram et commovisti orbem et tremere fecisti abyssos et conturbasti saeculum. Et transiit gloria tua portas quattuor, ignis et terrae motus et spiritus et gelus, ut dares semini Iacob legem et generationi Israel diligentiam. Et non abstulisti ab eis cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum. Cor enim malignum baiolans primus Adam transgressus et victus est. Et facta est permanens iniquitas, et lex in corde populi cum malignitate radicis, et discessit, quod bonum est, et mansit malignum. Et transierunt tempora et finiti sunt anni, et suscitasti tibi servum nomine David. Et dixisti ei aedificare civitatem nominis tui et offerre tibi in ea de tuis oblationes." Zweifellos steht im allgemeinen dieser Text dem christlichen in AK VIII 12 § 21 – 26 ungleich ferner als etwa der mit demselben sich besonders eng berührende Psalm 104 (105). In charakteristischen Einzelzügen ist er ihm dagegen wieder näher verwandt. So sehen wir Pseudo-Esra der zwar in Übereinstimmung mit anderen Formularen eucharistischen Hochgebetes von dem Redaktor der Liturgie in AK VIII, dagegen nicht von dem Psalmisten erwähnten Gesetzgebung am Sinai gedenken. So wird hier wie dort die starke Vermehrung des Menschengeschlechtes zwischen Noe und Abraham hervorgehoben.[1] In Einklang mit christlichen Texten, wie mit den beiden Gebeten des III. Makkabäerbuches, steht es weiterhin, wenn der Überblick über die alttestamentliche Geschichte bei Pseudo-Esra nicht erst mit Abraham einsetzt und ebensowenig schon mit der Einwanderung Israels in das Westjordanland abbricht. Geradezu einen Anklang des Wortlautes an eucharistisches Hochgebet bezeichnen endlich seine Schlußworte der in orientalischer Meßliturgie ganz allgemein verbreiteten Wendung: *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν προσφέροντες* gegenüber,[2] die auch in dem: „de tuis donis ac datis" des römisch-abendländischen: „Unde et memores" nachklingt.

Doch mit allem dem ist die letzte und entscheidende Bedeutung unseres Textabschnittes noch nicht ausgedrückt. Es sind vor allem nämlich die zwei Gebete des IV. Esrabuches gegeneinander zu halten. Beide bedienen sich der angezogenen Stellen zur Einleitung eines folgenden Bittgebetes. Beide enthalten, das eine zu Anfang, das andere am Ende der sich zu einem Vergleiche mit dem großen eucharistischen Dankgebete darbietenden Partie die Erinnerung an die Erschaffung des Menschen. Unverkennbar bildet in 6 § 54 der abschließende Ausdruck: „et ex eo educimur nos omnes, quem elegisti populum", eine Art von summarischem Äquivalent zu der 3 § 13 – 19 vorliegenden ausführlichen Erzählung von der Auserwählung Abrahams und des von ihm abstammenden Volkes, in 3 § 4 dagegen umgekehrt die Zeitangabe: „ab initio, quando plasmasti terram" ein solches Äquivalent zu dem Schöpfungsbericht von 6 § 38 – 53. Das alles läßt sich nur in einem einzigen Sinne deuten. Wie der Verfasser des III. Makkabäerbuches hat auch Pseudo-Esra zweimal in der Weise an das Schema eines bestimmten Kultgebetes sich angelehnt, daß er im einen Falle wesentlich die Fortsetzung der im anderen zugrundegelegten Partie des fraglichen Gebetes paraphrasierte.

[1] Man vergleiche wie der christliche Text (12 § 22) Noe bezeichnet als: *τὸν μὲν τῶν παροιχηκότων, ἀρχὴν δὲ τῶν μελλόντων ἀναγενήσεσθαι.*

[2] Vgl. über dieselbe Die Messe im Morgenland S. 143.

Es ist ihm ein Gebetstyp bekannt gewesen, in welchem bereits alles von ihm in 6 § 38–53 und 3 § 4–24 Gebotene, eine Bezugnahme auf die Erschaffung der Welt und des Menschen, den Sündenfall, die Heilsführung der Menschheit bezw. Israels bis über die Eroberung Kanaans herab, die Grundlage eines Bittgebetes bildete. Dieser Gebetstyp ist aber kein anderer als streng derjenige des altchristlichen eucharistischen Hochgebetes abzüglich des Dankes für die Erlösung und des konsekratorischen Zyklus von Einsetzungsbericht, Anamnese und Epiklese.

Nunmehr mag denn auch nochmals ein Blick auf die Stelle der Baruchapokalypse geworfen werden. Auch sie berührte sich aufs innigste mit dem späteren christlichen Gebet und zwar mit dessen Trishagionseinleitung, so daß die Annahme sich aufdrängte: es stehe hinter ihr eine Gebetsweise des palästinensischen Judentums, bei welcher Isaias 6 § 3 zitiert wurde. Diese Annahme wird jetzt füglich dahin präzisiert werden dürfen: es sei jene Gebetsweise eben diejenige gewesen, welche wir durch Pseudo-Esra kennen lernen. Das hieße aber, daß dem palästinensischen Judentum der Typus des eucharistischen Hochgebetes sogar mit Einschluß des Trishagions, an dessen Platz wir in hellenistisch-jüdischem Gebet vielmehr das Moseslied Exodus 15 § 1–19 unterstellen mußten, spätestens um die Zeit der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. geläufig war. Allein wir können hier noch um Jahrhunderte über diese Zeitgrenze hinaufsteigen.

IV. Ich habe gesagt, daß eine Verbindung der Verherrlichung des göttlichen Wirkens in der Geschichte mit dem Preise Gottes als des Schöpfers in kultischem Gebet nachweislich bis in die Anfänge des nacherilischen Tempelgottesdienstes zurückreicht. In die Zeit jener Anfänge sehen wir uns einmal durch den Brief versetzt, welcher im J. 123 v. Chr. von der palästinensischen an die ägyptische Judenschaft gerichtet, um dieselbe zur Mitfeier des Festes der Tempelweihe aufzufordern, heute als 1 § 10–2 § 18 an der Spitze des II. Makkabäerbuches steht. Hier wird nun 1 § 23–30 über das Gebet berichtet, mit welchem in den Tagen des Nehemias das bei Wiedergewinnung des heiligen Feuers dargebrachte Opfer begleitet worden sei. Der § 24–29 mitgeteilte Wortlaut des Gebetes weist dabei bereits vollständig das durch Pseudo-Esra für die Zeit um 70 n. Chr. bezeugte Schema auf. Einem Bittgebete (§ 26–29) dient als Einleitung eine emphatische Häufung von Anreden Gottes (§ 24 f.), in welcher die beiden Wendungen: *ὁ πάντων κτίστης* und: *ὁ διακρίνων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντὸς κακοῦ, ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἁγιάσας αὐτούς*, auf eine kürzeste Formel gebracht, so unverkennbar als möglich das doppelte Gotteslob wegen der Schöpfung und der Heilsführung der Patriarchen und des israelitischen Volkes andeuten. In engstem Zusammenhang mit dem eigentlichen Gebete steht heiliger Gesang eines Priesterchores, dessen Vortrag in § 30 als ein *ἐπιψάλλειν* bezeichnet wird,[1] worunter man ein organisches Einfallen der Sänger in das Gebetswort, wie es im Rahmen des eucharistischen Hochgebetes beim Trishagion stattfindet, mindestens sehr passend verstehen kann, wenn auch nicht notwendig verstehen muß. Endlich scheint in § 23 ein einleitender Dialog zwischen dem vorbetenden

[1] *Οἱ δὲ ἱερεῖς ἐψάλλαζον τοὺς ὕμνους*, was allerdings auch ebensogut auf einen dem Gebet als Ganzem folgenden Psalmengesang bezogen werden kann.

Priester und den ihm respondierenden „Übrigen" unterstellt zu werden,[1] wie er — seinem Wortlaute nach allerdings erst durch den hl. Cyprianus bezeugt — von jeher das christliche Gebetsformular eröffnet haben muß.[2]

Was hier immerhin nur umrißhaft kenntlich wird, das wird aber endlich völlig greifbar in dem vom Nehemias- (II. Esra-) Buche 9 § 5 – 38 gebotenen Bericht über das feierliche Gebet, das nach der Verlesung des Gesetzes und der anschließenden Begehung des Laubhüttenfestes bei der die Organisierung der nachexilischen Gemeinde abschließenden Entsühnung des Volkes gesprochen worden sei. Das vom griechischen Text durch die Einleitungsworte: *Καὶ εἶπεν Ἔζρας* im Gegensatz zur masoretischen Textgestalt des hebräischen Originals, der Peschitta, Vulgata usw. dem Esra selbst in den Mund gelegte eigentliche Gebet beginnt in jedem Falle erst mit § 6, der einen Preis des Schöpfers enthält, fügt an diesen in den §§ 7 – 31 einen höchst ausführlichen Überblick über die Geschichte Abrahams und des von ihm abstammenden Volkes von der Zeit der Unterdrückung in Ägypten bis zur Zeit des Betenden an und gewinnt schließlich von § 32 an in Sündenbekenntnis und beweglicher Klage über die Härte des gegenwärtigen Schicksals mehr und mehr den Charakter des Bittgebetes. Die historische Synopse berührt dabei die Auserwählung des Erzvaters, seine Auswanderung aus Mesopotamien und den von Gott mit ihm geschlossenen Bund, die ägyptischen Plagen, den Durchzug durch das Rote Meer, Feuer- und Wolkensäule, die Gesetzgebung am Sinai, die Einsetzung des Sabbats, das Manna und Moses' Wasserwunder, die Undankbarkeit und Untreue des Volkes, insbesondere die Anbetung des goldenen Kalbes, und die von Gott gleichwohl während der vierzigjährigen Wüstenwanderung geübte Nachsicht, die Eroberung Kanaans und zum Schlusse (§ 25 – 31) in wortreicher, aber allgemeiner gehaltener Darstellung die Besiedelung der neuen reichen Wohnsitze, die spätere Treulosigkeit der Israeliten, ihre Züchtigung durch Gott und die ihnen doch immer wieder zuteil gewordenen Beweise des göttlichen Erbarmens.

Es ist das zunächst allgemein noch ein letztes Mal ganz das Schema des eucharistischen Hochgebetes von AK VIII. Eine spezielle Beachtung verdient sodann der kurze, der Schöpfung gewidmete Passus. Da es gilt, ihn vor allem mit christlichen Liturgiedenkmälern in griechischer Sprache zu vergleichen, setze ich ihn in der griechischen Textgestalt hierher: *Σὺ εἶ αὐτὸς κύριος μόνος, σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσαν τὴν στάσιν αὐτῶν, τὴν γῆν καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν αὐτῇ, τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐταῖς· καὶ σὺ ζωοποιεῖς τὰ πάντα καὶ σοὶ προσκυνοῦσιν αἱ στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν.* Neben das erste Sätzchen dieses Textes halte man die Wendungen, mit welchen mehr als eine Liturgie des christlichen Orients zu Anfang ihres eucharistischen Hochgebetes die Einheit

[1] *Προσευχὴν δὲ ἐποιήσαντο οἱ ἱερεῖς δαπανωμένης τῆς θυσίας, οἵ τε ἱερεῖς καὶ πάντες καταρχομένου Ἰωνάθου τῶν τε λοιπῶν ἐπιφωνούντων.* — Dies vielmehr von einem in seinem ganzen Verlaufe litaneiartigen Gebete zu verstehen, verbietet die folgende Angabe über den Wortlaut der *προσευχή*. Denn es ist schlechterdings unerfindlich, an welchen Stellen und durch welchen Zwischenruf dieser sollte unterbrochen zu denken sein.

[2] Vgl. Die Messe im Morgenland S. 127 ff. Das Alter der Sache verbürgt ihr schlechthin ausnahmsloses Vorkommen in allen Riten.

und Einzigkeit Gottes betont.[1] Die Nebeneinanderstellung von Himmel, Erde und Meer kehrt einerseits mit wörtlichen Anklängen in einer Reihe der wichtigsten christlichen Formulare wieder,[2] anderseits scheint sie als eine Wendung des Zentralgebetes der eucharistischen Gemeindefeier schon durch den römischen Klemens bezeugt zu werden.[3] Auch als Urgrund alles Lebens wird Gott ganz ähnlich, wie in dem alttestamentlichen Gebetstext im eucharistischen Dankgebet christlich-orientalischer Liturgie mehrfach bezeichnet.[4] Unverkennbar ist endlich hier einmal durch die Einführung der anbetenden Heerscharen des Himmels die Ansatzstelle für eine Einschaltung des Dreimalheilig schon in jüdische Gebetsweise angegeben.

Nicht minder dürfte in § 5 eine derjenigen des eucharistischen Hochgebetes entsprechende dialogische Einleitung noch ungleich deutlicher kenntlich werden als in dem vor das II. Makkabäerbuch gestellten Briefe. Allerdings ist leider gerade an dieser Stelle der biblische Text kritisch in hohem Grade unsicher. Ich stelle das Hebräische der Masoreten, den griechischen Text und die Vulgata nebeneinander.

וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם ...	*Καὶ εἶπον οἱ Λευῖται ...*	Et dixerunt Levitae ...:
קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם	*Ἀνάστητε, εὐλογεῖτε τὸν*	„Surgite benedicite Domino
מִן־הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ	*κύριον Θεὸν ὑμῶν ἀπὸ τοῦ*	Deo vestro ab aeterno us-
שֵׁם כְּבוֹדְךָ וִירוֹמַם עַל־כָּל־	*αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.*	que in aeternum et bene-
בְּרָכָה וְתִהִלָּה׃	*Καὶ εὐλογήσουσιν ὄνομα*	dicant nomini gloriae tuae
	δόξης σου καὶ ὑψώσουσιν	excelso in omni benedictione
	ἐπὶ πάσῃ εὐλογίᾳ καὶ αἰ-	et laude.“[5]
	νέσει.	

Auch abgesehen von der Zahl der angeführten Levitennamen, die im Griechischen eine kleinere ist als im Hebräischen und in der Vulgata, gehen die drei Textformen an einer Stelle (וִירוֹמַם – *καὶ ὑψώσουσιν* – excelso) weit auseinander. Alle stimmen sie nur darin überein, eine fast unerträgliche Härte des sprachlichen Ausdruckes zu enthalten, sofern in dem, was sich als

[1] Vgl. in der byzantinischen Basileiosliturgie (Brightman a. a. O. S. 322 Z. 6 f.): *τὸν μόνον ὄντως ὄντα Θεόν* und in der ägyptischen Gregoriosliturgie (Renaudot a. a. O. II S. 93): *τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν.*

[2] Vgl. in der Jakobusliturgie (Brightman a. a. O. S. 50 Z. 17 ff.): *οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν ... γῆ, θάλασσα καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*, in der Markusliturgie (ebenda S. 125 Z. 25 ff.): *τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, θαλάσσας, πηγάς, ποταμούς, λίμνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐταῖς* und in der ägyptischen Basileiosliturgie (Renaudot I S. 64): *ὁ ποιήσας οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.*

[3] Vgl. hier 23 § 3: *τῷ γὰρ παμμεγεθεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήριξεν καὶ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς· γῆν τε διεχώρισεν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν ὕδατος καὶ ἥδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος θησαυρόν· τά τε ἐν αὐτῇ ζῶα φοιτῶντα τῇ ἑαυτοῦ διατάξει ἐκέλευσεν εἶναι· θάλασσάν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα προετοιμάσας ἐνέκλεισεν τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει.* Auch das formelhafte: *τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς* gewisser Märtyrerbekenntnisse z. B. am Anfang der Akten des Apollonios, in den Akten des Pionios 16 § 3 (Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten. Tübingen Leipzig 1901, S. 37 Z. 4 f.; 70 f. Z. 32 ff.) entstammt wohl eher dem eucharistischen Hochgebet als dem Taufsymbol.

[4] Vgl. die Ausdrücke: *ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς* in der Anaphora Serapions von Thmuis (in Funks Konstitutionenausgabe II S. 172 Z. 13) und der Jakobusliturgie (Brightman a. a. O. S. 50 Z. 15 f.), bezw.: *ἡ ζωοποιὸς δύναμις* in der byzantinischen Basileiosliturgie (ebenda S. 323 Z. 8).

Gebetsaufforderung der Leviten gibt, von Gott zuerst in der dritten Person gesprochen und dann unvermittelt er vielmehr angeredet wird, während umkehrt die mit: „Stehet auf, preiset" usw. zuerst angeredete größere Allgemeinheit wenigstens im Hebräischen und Griechischen plötzlich Subjekt zu dem וּיְבָרְכוּ bezw. *εὐλογήσουσιν . . . καὶ ὑψώσουσιν* sein soll. Fassen wir die drei sich gegenüberstehenden Lesarten näher ins Auge, so ist das masoretische וּמְרוֹמָם so unverständlich, daß man eine Übersetzung des vorliegenden hebräischen Textes mit grammatisch gutem Gewissen gar nicht wagen kann. Das dem Griechischen zugrundeliegende וּירוֹמְמוּ macht ganz den Eindruck einer — wenig glücklichen — Konjektur und hebt in keinem Falle die Hauptschwierigkeit der berührten sprachlichen Härte. Anders das bloße מְרוֹמָם, auf welches die Vulgata zurückgeht. Wie diese getan hat, es attributiv mit dem determinierten שֵׁם in שֵׁם כְּבֹדֶךָ zu verbinden, geht allerdings nicht an. Versteht man es aber prädikativ und vokalisiert gleichzeitig das vorangehende וּיְבָרְכוּ nicht mit der masoretischen Überlieferung als וּיְבָרְכוּ, sondern als וַיְבָרְכוּ oder וַיְבָרְכוּ, so ergibt sich unter Hinwegfall jeder grammatischen bezw. stilistischen Schwierigkeit die Übersetzung: „Und die Leviten . . . sprachen: ‚Stehet auf, preiset Jahwe, euern Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.' Und sie" — nämlich die von den Leviten angeredete Volksgemeinde — „sprachen die Berâkhâ: ‚Der Name deiner Herrlichkeit ist erhaben über jeden Preis und Lobspruch.'"

Wir gewinnen so selbst den Wortlaut eines einleitenden Dialoges, einen Wortlaut der in zweifacher Hinsicht sich eng mit der Einleitung berührt, die christliche Liturgie dem eucharistischen Hochgebete gibt. Einerseits entspricht nämlich aufs genaueste inhaltlich der Wechselgesang: *Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ* — *Ἄξιον καὶ δίκαιον* der orientalischen Liturgieformulare, das: „Gratias agamus Domino, Deo nostro" — „Dignum et iustum est" der römisch-abendländischen Präfationseinleitung. Anderseits kehrt, um die Anrede: *Οἱ καθήμενοι* vermehrt, die Aufforderung, zum Gebete aufzustehen, als: *ἀνάστητε* sogar wörtlich in ägyptischer Meßliturgie wieder,[1] wo sie in offenbar sekundärer Weise als Ordnungsruf des Diakons das schon begonnene eucharistische Hochgebet unterbricht, während sie nach palästinensischer, byzantinischer und westsyrischer Übung in etwas anderer Form als: *Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου* usw. ihm vorangeht.[2]

Ich fasse das Ergebnis dieser Schürfungen kurz zusammen. Nicht die paränetische Predigt, sondern das Gebet des nachexilischen Judentums bietet zu dem auf christlichem Boden schon seit dem Ausgang des ersten Jahrhunderts feststehenden Typus des eucharistischen Hochgebetes die nächsten Parallelen. Genauer gesagt: dieser Typus selbst herrschte, wenn wir das spezifisch Christliche von ihm abziehen, schon im jüdischen Gebete. Mit Exodus 15 § 1 – 19 als gesanglicher Einlage scheint er den griechisch redenden Kreisen des hellenistischen Judentums geläufig gewesen zu sein, bereits mit Isaias 6 § 3 als

[1] Vgl. Brightman a. a. O. S. 131 Z. 8; 174 Z. 39; 231 Z. 9. Renaudot I S. 64, 93. Oriens Christianus I S. 12 Z. 9 (Übersetzung S. 13 Z. 19).

[2] Teilweise mit verschiedenartiger Erweiterung bei Brightman a. a. O. S. 49 Z. 17 ff.; 85 Z. 8; 321 Z. 9; 434 Z. 31 f.). Auch dieser Ordnungsruf ist dann in jüngere ägyptische Liturgie übertragen worden. Vgl. Renaudot I S. 63, 92.

solcher Einlage in der Opferliturgie des zweiten Tempels so alt zu sein als dieser Tempel selbst. Denn daran läßt das Schreiben vom J. 123 keinen Zweifel zu, daß wir näherhin die jüdische Opferliturgie als die Heimstätte unseres Gebetstypus zu betrachten haben. Man wird durch das A. T. und durch die betreffenden Abschnitte der Mischna ja zwar mit so einseitiger Ausführlichkeit über die Aktion dieser Liturgie unterrichtet, daß man versucht sein kann zu vergessen, wie unerläßlich für sie auch ein textliches Formular gewesen sein muß. Aber bei einzelnen um ihrer historischen Bedeutsamkeit willen ausführlicher beschriebenen Opferfeiern steht doch regelmäßig mit dem Vollzug des Brandopfers die feierliche Abbetung eines längeren liturgischen Textes in unmittelbarer Verbindung. Abgesehen von dem Briefe der palästinensischen an die ägyptische Judenschaft sei nur auf die beiden Beschreibungen der Salomonischen Tempelweihe I (III) Könige 8 bezw. II Chronik 5 § 1 – 7 § 10 hingewiesen. Es ist trotz des auffälligen Schweigens, welches die mischnische Schilderung des täglichen Opferdienstes über diesen Punkt beobachtet,[1] undenkbar, daß die regelmäßigen Brandopfer einer entsprechenden Verbindung mit Gebet entbehrt haben sollten. Hier wird die Stelle zu suchen sein, an welcher das jüdische Urbild des eucharistischen Hochgebetes bodenständig war, von welcher die Paränese den jenem Gebetsthema eigentümlichen Überblick über die heilige Geschichte vielleicht erst für ihre Zwecke übernommen hat.

Man wird auch die Entstehung der reinen Gebetsliturgie der Synagoge nur im Zusammenhang mit den Texten der älteren Opferliturgie des Tempels begreifen können, erstere als einen Spiegel der letzteren behandeln dürfen. Unter diesem Gesichtspunkte würde das hier gewonnene Resultat einer Belastungsprobe dadurch zu unterziehen sein, daß wir uns fragen, ob und wo auch im synagogalen Gottesdienst sich eine unzweifelhafte Parallele zum eucharistischen Hochgebete finde.[2] Ich hoffe, in einer eigenen diesbezüglichen Untersuchung unschwer dartun zu können, daß diese Belastungsprobe von meiner These vollauf bestanden wird.

[1] Im Traktat Tamid, wo doch 4 § 3 die Rezitation des שִׁירָה während der Opferhandlung erwähnt, und 7 § 4 der für jeden Wochentag angesetzte Psalm angegeben wird. Vgl. die auf Grund dieses Traktates entworfenen Schilderungen des täglichen Opferrituals bei Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel. München 1869, S. 604–9, und Schürer a. a. O. II S. 280–98. Es ist zu bedenken, daß, wie letzterer S. 298 Anm. 56 bemerkt, der Traktat „gegen Schluß ziemlich summarisch" ist und nur die Spezialitäten des Ritus „für den Fall, daß der Hohepriester selbst opfern will", behandelt.

[2] Es ist näherhin das synagogale Morgengebet, wo wir das Gesuchte finden. Ohne mich in einen genaueren Nachweis einlassen zu können, habe ich dies, wie das Hauptergebnis des gegenwärtigen Aufsatzes schon in dem Büchlein über die Messe im Morgenland S. 24 ff. vorläufig ausgesprochen.

Das Verhältnis von Kreuzopfer und Meßopfer.

Von Joh. Fischer, Benefiziumsvikar in Murnau.

Es ist für die Lösung der Meßopferfrage von größter Wichtigkeit, daß wir über das Verhältnis von Meßopfer und Kreuzopfer Klarheit gewinnen. Inwiefern sind Kreuzopfer und Meßopfer identisch, inwiefern sind sie nicht identisch? Da in Beantwortung dieser Frage immer noch große Meinungsverschiedenheiten herrschen, so soll im folgenden versucht werden, Klarheit zu schaffen.

Inwiefern sind Kreuzopfer und Meßopfer identisch? Sie sind identisch, insofern in beiden Christus sich opfert; darin herrscht Einstimmigkeit unter den katholischen Theologen. Aber wie hat sich Christus am Kreuze geopfert, wie opfert er sich in der Messe? Opfert er sich in der Messe anders als am Kreuze, oder sind Kreuzopferakt und Meßopferakt gleichfalls identisch? Das ist die Frage.

Nicht wenige Theologen glaubten, daß die bloße Identität von Opfergegenstand und Opferpriester für Meßopfer und Kreuzopfer nicht genüge und suchten auf mannigfachste Weise den blutigen Kreuzopferakt im Meßopfer wieder zu finden. Die Anhänger der sog. Maktationstheorie glaubten, daß die Konsekrationsworte auf eine reale Trennung von Leib und Blut Christi abzielen, also eine Schlachtung des verklärten Christus bewirken; die Anhänger der sogenannten Mortifikationstheorie glaubten, daß durch die Konsekrationsworte die sinnlichen Lebensfunktionen des verklärten Leibes Christi sistiert werden und insofern eine Tötung Christi stattfindet usw. Dies nur ein paar Gruppen der Destruktionstheorie; sie ist in unzähligen Variationen aufgetreten.

Schon dieser Wirrwarr der Ansichten läßt die Destruktionstheorie als verdächtig erscheinen, und sie ist bei näherer Prüfung tatsächlich unhaltbar. Die Destruktionstheorien wollen den blutigen Kreuzopferakt irgendwie in das unblutige Meßopfer hineintragen und kommen dadurch in Konflikt mit der kirchlichen Lehre, daß in der Eucharistie der verklärte Christus gegenwärtig sei. Der Zustand der Verklärung aber schließt jede Destruktion, jedes künstliche und gekünstelte Sterben Christi in der heil. Messe aus. „Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur" (Röm. 6, 9). Kreuzopferakt und Meßopferakt können also nicht identisch sein. Es ist verfehlt den blutigen Kreuzopferakt irgendwie in das unblutige Meßopfer hineintragen zu wollen; das erhellt namentlich aus dem Hebräerbrief, der mit aller wünschenswerten Evidenz die absolute Einmaligkeit des Kreuzopferaktes lehrt. Hebr. 10, 11 – 15 lauten: „Während jeder Hohepriester alle Tage dasteht seinen Dienst tuend und dieselben Opfer immer wieder darbringend . . . hat dieser, nachdem er ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht, für immer sich zur Rechten Gottes gesetzt und harret hinfort, bis seine Feinde ihm zum Schemel seiner Füße gelegt sind; denn durch ein einziges Opfer hat er vollendet die Geheiligten." (Vgl. auch: Hebr. 10, 9; 9, 12; 9, 24 ff.) Es gibt also nur einen Kreuzopferakt. Der Meßopferakt kann mit dem Kreuzopferakt unmöglich identisch sein.

Ein letzter Versuch die Destruktion für das hl. Meßopfer zu retten, ist die Annahme einer mystisch-sakramentalen Destruktion. Allein diese

Annahme bedeutet das Aufgeben aller und jeder Destruktionstheorie. Denn „mystisch-sakramentale" Destruktion kann meines Erachtens nur heißen, daß in der hl. Messe durch die Konsekration in getrennten Gestalten die blutige Kreuzopferaktion dargestellt wird, eine Ansicht, der auch jene beipflichten, welche im eucharistischen Opfer eine Destruktion nicht finden können.

Da man allmählich einsehen lernte, daß die Destruktionstheorien nicht zum Ziele führen, aber an der Identität von Kreuzopferakt und Meßopferakt festhalten zu müssen glaubte, so hat man einen anderen Ausweg gesucht und gefunden: Die Theorie von der Fortdauer des Opferwillens Christi. Diese Theorie behauptet, daß der psychische Kreuzopferakt mit dem Tode Christi nicht vorüber sei, sondern fortdauere in Ewigkeit und daß dieser ewig fortdauernde psychische Kreuzopferakt in die Zeitlichkeit hereintritt im hl. Meßopfer. Kreuzopfer und Meßopfer seien also ihrem Wesen nach identisch. Auch diese Theorie ist in mannigfachen Variationen aufgetreten. Sie macht eine doppelte Voraussetzung: 1. die Voraussetzung, daß nur der psychische Akt des Gekreuzigten für das Kreuzopfer wesentlich war, nicht das Leiden und Sterben, 2. daß der psychische Kreuzopferakt auch nach dem „Consummatum est" noch fortdauert. Beide Voraussetzungen sind unrichtig.

Ad 1. Das Leiden und Sterben Christi war für das Kreuzopfer wesentlich. Das Kreuzopfer nämlich war die Erfüllung eines Mandates, welches Christus von seinem Vater erhalten hatte. „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es selbst dahin: diesen Auftrag habe ich von meinem Vater". Joh. 10, 18. Worin bestand also das Kreuzopfer? In Erfüllung eines Auftrages von seiten des himmlischen Vaters. Worin bestand dieser Auftrag? Christus sollte sein Leben hingeben. Worin bestand also das Kreuzopfer? Im Leiden und Sterben Christi. Der Inhalt des an Christus ergangenen Mandates war, sich selbst zu opfern, d. h. nicht irgendwie die Tugend des Gehorsams zu besitzen, sondern sein Leben hinzugeben in den Tod, den bestimmten Gehorsamsakt der Lebenshingabe zu vollziehen. Hätte Christus nicht gelitten, wäre er nicht gestorben, so hätte er dem Vater den Gehorsam verweigert, so wären wir überhaupt nicht erlöst worden, so könnte von einem Kreuzopfer überhaupt keine Rede sein. Das Leiden und Sterben Christi war allerdings nicht ein mechanischer Vorgang, sondern ein bewußtes, freiwilliges Leiden und Sterben. Die innere Opfergesinnung Christi war allerdings wesentlich für das Kreuzopfer, aber wesentlich war auch das Leiden und Sterben; beide bilden eben eine unzertrennbare Einheit, beide miteinander sind der Kreuzopferakt. Der Kreuzopferakt bestand in dem bewußten, freiwilligen Leiden und Sterben Christi. Weil aber von einem realen Leiden und Sterben Christi im Meßopfer nicht die Rede sein kann, so ist es auch unmöglich, daß Kreuzopferakt und Meßopferakt identisch sind.

Ad 2. Der psychische Kreuzopferakt kann überhaupt nicht fortbestehen, wenn nicht das Leiden und Sterben Christi fortbesteht. Jedermann weiß, wie sehr die körperlichen Zustände die psychischen Zustände beeinflussen. Man wird doch nicht glauben, daß der verklärte Christus im Himmel je in der psychischen Verfassung ist, in welcher er am Kreuze war. Der psychische Kreuzopferakt kann gar nicht fortdauern, wenn nicht das Leiden und Sterben Christi fortdauert. Dieses dauert nicht fort, also auch der psychische Kreuzopferakt nicht, also können Kreuzopferakt und Meßopferakt

unmöglich identisch sein. Warum sollte Christus auch ewig sterben wollen? Nachdem Christus das Mandat seines Vaters erfüllt hat, verlangt der Vater von ihm nicht mehr, daß er sterbe. Was aber der Vater nicht will und nicht verlangt, das kann auch der verklärte Christus nicht wollen und nicht verlangen. „Humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum" (Phil. 2, 8 u. 9). Das will heißen: Das Sterben Christi ist vorüber und der Todesgehorsam ist vorüber. Also nicht bloß der Tod Christi, auch der psychische Kreuzesakt, der Todesgehorsam ist vorüber. Christus ist einmal gestorben und stirbt kein zweitesmal mehr, er hat einmal den Todesgehorsam geleistet und muß ihn kein zweitesmal mehr leisten. Auf Erden der Todesgehorsam, im Himmel der Lohn dafür, die exaltatio. Kreuzopferakt und Meßopferakt können unmöglich identisch sein.

Aber gibt es denn kein himmlisches Opfer Christi? Mit dem „Consummatum est" ist die priesterliche Tätigkeit Christi allerdings nicht vorüber, sondern jetzt ist unser Hoherpriester erst eingetreten in das wahre Heiligtum, um seines Amtes zu walten. Dieses Amt ist nach dem Hebräerbrief ein Mittleramt, es besteht im Interzedieren: „semper vivens ad interpellandum pro nobis." Christus lebt in Gott als das geschlachtete Lamm, gezeichnet mit den Wundmalen seines Leidens und darauf beruht seine Mittlerschaft, seine Tätigkeit als summus sacerdos interpellans pro nobis. Dieses fortwährende Stehen des am Kreuze geschlachteten Lammes vor dem Angesichte Gottes, verbunden mit dem Flehen für uns, ist auch ein se offerre Deo Christi, aber ein ganz anders geartetes als das se offerre Deo Christi am Kreuze war. Letzteres war verbunden mit Selbstüberwindung, das erstere ist ein „Sich hingeben" in reiner Liebe, ein Hineintauchen in das Leben Gottes ohne Hindernis. Dieses himmlische se offerre Deo Christi ist aber noch kein Opfer im wahren und eigentlichen Sinne, weil es sich nicht in einem sinnlich wahrnehmbaren Kultakte vollzieht. Dieses himmlische se offerre Deo Christi kleidet sich aber in sichtbare Formen im eucharistischen Opfer durch die Tätigkeit der von Christus beauftragten Priester und wird so zum verum et proprium sacrificium. Aber das se offerre Deo Christi in der hl. Messe ist verschieden von dem se offerre Deo Christi am Kreuze: Kreuzopferakt und Meßopferakt sind nicht identisch, sondern verschieden.

Aber wenn Kreuzopferakt und Meßopferakt verschieden sind, kommen wir dann nicht in Konflikt mit dem Hebräerbrief, der die absolute Einmaligkeit des Opfers Christi lehrt. Wenn man sagt, der Hebräerbrief lehrt die absolute Einmaligkeit des Opfers Christi, so ist das nicht ganz genau, man sollte sagen: er lehrt die absolute Einmaligkeit des Kreuzopferaktes. Der Hebräerbrief hat nämlich ganz und gar den Opferbegriff der jüdischen Synagoge. „Christus opfert sich nochmals" ist dem Hebräerbrief soviel als „Christus stirbt nochmals" (cf. Hebr. 9, 25–28). Wenn man diesen Opferbegriff des Hebräerbriefes beachtet hätte, so wäre vielleicht manche Irrung in der Meßopferfrage erspart geblieben. Wenn der Hebräerbrief sagt, daß Christus nur einmal sich opfern konnte, so will er damit sagen, daß Christus nur einmal sterben und nur einmal eintreten konnte in das Allerheiligste des Himmels, daß es ein Opfer Christi, dessen Opferakt mit dem Kreuzopfer identisch wäre, nicht geben kann, was ja im Vorausgehenden

genügend dargetan wurde. Das „se offerre Deo Christi" in der heil. Messe ist etwas ganz anderes als das „se offerre Deo Christi" am Kreuze. Das „se offerre Deo Christi" in der hl. Messe kann nichts anderes sein als das, was der Hebräerbrief als Tätigkeit des Liturgen im himmlischen Heiligtum bezeichnet: „semper vivens ad interpellandum pro nobis" (Hebr. 7, 25). Christus tritt vor den Vater als das einstmals am Kreuze geschlachtete Lamm und fleht auf Grund seines Blutvergießens und Sterbens für uns um Gnade und Erbarmen. So vollendet Christus als Liturge des wahren Heiligtums an seinem mystischen Leibe, der Kirche, was er an sich selbst bereits durch sein Kreuzopfer vollendet hat. Er führt durch seine Tätigkeit im hl. Meßopfer alle, die sich an ihn anschließen, der Heiligung und Verklärung entgegen.

Aus unseren bisherigen Erörterungen ist zu ersehen, daß Meßopferakt und Kreuzopferakt unmöglich identisch sein können. Was lehrt nun in unserer Frage das Tridentinum? Sess. XXII, c. 2 heißt es: „Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa." Daraus folgt: 1. der Opfergegenstand ist derselbe, nämlich Christus: una eademque est hostia. Es ist unrichtig, an dieser Stelle „hostia" zu übersetzen mit Opfer = Opferakt; denn „hostia" steht in Parallele mit „offerens" = Opferpriester; „hostia" muß hier übersetzt werden „Opfergegenstand": der Opfergegenstand ist derselbe. 2. idem nunc offerens = der Opferpriester ist derselbe, nämlich Christus. Die Identität zwischen Meßopfer und Kreuzopfer besteht also darin, daß beidesmal Opfergegenstand und Opferpriester derselbe sind, oder mit anderen Worten: Im Kreuzopfer hat sich Christus geopfert und im Meßopfer opfert sich Christus. 3. sola offerendi ratione diversa: Die Art und Weise der beidesmaligen Opferung ist eine verschiedene. Christus opfert sich in der Messe anders als er sich am Kreuze geopfert hat. Wie dieses „anders" zu verstehen ist, sagt uns wieder das Tridentinum, indem es lehrt: am Kreuze habe sich Christus „cruente" geopfert, in der heiligen Messe opfere er sich „incruente", mit anderen Worten: am Kreuze hat sich Christus geopfert unter Entsagung, Blutvergießen und Sterben, in der hl. Messe opfert er sich ohne Entsagung, Blutvergießen und Sterben, in einer Liebe, die kein Hindernis mehr zu überwinden hat.

Indessen, wenn Kreuzopferakt und Meßopferakt auch verschieden sind, wenn sich Christus in der hl. Messe auch anders opfert als am Kreuze, so ist das unblutige Opfer der Messe doch nicht ohne Beziehung zum blutigen Kreuzopfer. Nach Trid. Sess. XXII, c. 1 hat Christus das hl. Meßopfer eingesetzt, daß durch dasselbe sein blutiges Opfer den Gläubigen dargestellt werde und so das Andenken daran bis zum Ende der Zeiten verbleibe: „Visibile reliquit sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur; eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus applicaretur." Es ist unrichtig, das repraesentari zu übersetzen mit „vergegenwärtigt werden", es muß übersetzt werden mit „dargestellt werden"; denn als Zweck des repraesentari wird angeführt, daß die „memoria" verbleibe. Wäre das repraesentari zu übersetzen mit „vergegenwärtigt werden", dann würde ja das Kreuzopfer selbst verbleiben, nicht bloß die memoria, dann müßte

der Text vielleicht lauten: quo cruentum illud repraesentaretur, ut in finem usque saeculi permaneret. Das Tridentinum will aber nur die memoria erhalten wissen, nicht das Kreuzopfer selbst. Übrigens kommt der Ausdruck „repraesentari" im Tridentinum nochmals vor und zwar in der nämlichen Sess. XXII, c. 7, und zwar in dem ausgesprochenen Sinne von „dargestellt werden". Es wird dort befohlen, daß die Priester bei der hl. Messe dem Weine Wasser beimischen sollten mit der Begründung: „cum aquae in apocalypsi beati Ioannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur. Durch die Vermischung von Wasser und Wein wird aber die Vereinigung Christi mit den Gläubigen doch nicht vergegenwärtigt, sondern dargestellt. Also ist das „repraesentari" in Sess. XXII, c. 1 auch gleich „dargestellt werden". Es ist zu übersetzen: „Er (Christus) hinterließ ein sichtbares Opfer, durch welches jenes blutige, das einmal am Kreuze vollbracht werden mußte, dargestellt werde, damit das Andenken daran verbleibe bis zum Ende der Welt und dessen heilsame Kraft mitgeteilt werde." Diese Darstellung des blutigen Kreuzopferaktes bei der heiligen Messe geschieht durch die Konsekration der getrennten Gestalten.

Kreuzopfer und Meßopfer sind also identisch, was Opferpriester und Opfergegenstand anlangt: in beiden opfert sich Christus. Kreuzopfer und Meßopfer sind verschieden, was den Opferakt anlangt: in der heiligen Messe opfert sich Christus „anders" als er sich am Kreuze geopfert hat. Am Kreuze hat er sich „cruente" geopfert unter Blutvergießen und Sterben, in der heiligen Messe opfert er sich „incruente", ohne Blutvergießen und Sterben, jedoch unter Darstellung der am Kreuze vollbrachten blutigen Opferaktion.

Noch auf einen Unterschied zwischen Meßopfer und Kreuzopfer sei hingewiesen. Am Kreuze hat sich Christus allein geopfert, in der heiligen Messe aber opfert sich mit ihm die Christenheit. Zur Verherrlichung Gottes hätte die Tätigkeit des himmlischen Christus vollauf genügt. Aber in der heiligen Messe steigt unser summus sacerdos interpellans eigens hernieder auf die Erde, damit wir im Anschluß an ihn unsere Selbstheiligung, Selbstopferung betätigen können. Wir sollen unsere Selbstopferung betätigen durch den Anschluß und zwar womöglich durch sakramentalen Anschluß an Christus. Der Mahlcharakter ist der Messe wesentlich. Dies erhellt schon daraus, daß die erste heilige Messe ein Mahl war und bis zum heutigen Tage „Abendmahl" genannt wird. Die Messe ist im wahrsten und eigentlichsten Sinne das „se offerre Deo" der Christenheit durch Vereinigung mit Christus. Dieser grandiose Gedanke, der das ganze christliche Altertum beherrschte, ist bei uns in der Praxis viel zu sehr in den Hintergrund getreten. Vielleicht dürfen wir es als Morgenrot einer neuen Entwicklung begrüßen, wenn der gegenwärtige Heilige Vater die oftmalige, ja tägliche Kommunion den Gläubigen so eindringlich empfohlen hat.

Wir Priester und die Gebildeten.

Von Dr. J. Chrysostomus Schulte O. Cap., Münster i. W.

Mehr denn anderthalb Jahrtausende hat die christliche Religion das gesamte Kulturleben Europas geregelt, beherrscht und verklärt. In neuerer Zeit ist das anders geworden. Innerhalb der letzten Menschenalter hat eine fast sprunghafte kulturelle Entwicklung eingesetzt, die der Welt ein völlig verändertes, ja neues Gesicht aufgeprägt hat. Sie ist auch dem religiösen Glaubensleben nach einer doppelten Richtung hin recht verhängnisvoll geworden.

Der ungeahnte, schier unbegreifliche Fortschritt auf den Gebieten des Verkehrs- und Wirtschaftslebens, der Technik und Industrie hat fast über Nacht eine eigenartige soziale Lage geschaffen, die für die breitesten Volksmassen eine regelrechte religiöse Krisis heraufbeschworen. Das gegenwärtige wissenschaftliche Geistesleben droht die gebildete Welt der religiösen Orthodoxie mehr und mehr zu entfremden. Wir dürfen uns über den Wechsel der Dinge nicht wundern. Eine so tiefgehende, alles Vorausgegangene umwertende und umstürzende Entwicklung, wie wir sie in unseren Tagen erleben, muß notwendigerweise die religiösen Anschauungen und Überzeugungen der Menschheit stark beeinflussen. Wir dürfen die Entwicklung aber auch nicht übersehen. Zum Glück sind die berufenen Wächter und Führer unserer Kirche, hier in Deutschland wenigstens, recht bald auf die neue Situation aufmerksam und sich des Ernstes der Lage bewußt geworden. An intensiver und zeitgemäßer seelsorglicher Arbeit läßt es der katholische Klerus unserer Tage im großen und ganzen wahrlich nicht fehlen. Es ist uns Priestern selbst aus gut katholischen Laienkreisen heraus der Vorwurf nicht erspart geblieben, daß wir in unserem Zeitalter der „sozialen Frage" über der allseitigen Arbeit der großen Massen die religiöse Pflege der — recht verstandenen — „besseren Kreise" vernachlässigen würden.[1] Aber wenn der Klerus der Gegenwart sich bisher wirklich zunächst weniger den religiösen Interessen der Gebildeten als den religiös gefährdeten breiten Volksmassen zuwandte, wer wollte ihm darob zürnen? A. Harnack meint, es könne „darüber kein Zweifel sein, daß Jesus heute auf seiten derer stehen würde, die sich kräftig bemühen, die schwere Notlage des armen Volkes zu lindern und ihm bessere Bedingungen des Daseins zu schaffen".[2] Darum sollte man auch dem Stellvertreter Christi die Parteinahme für die Enterbten, denen die Erde der Hauptsache nach nur Dornen und Disteln trägt, nicht allzusehr verübeln. Stets hat sich die Kirche als besondere Vertreterin und Beschützerin der Bedrängten und Hilfsbedürftigen, insbesondere auch als Advokatin der wirtschaftlich Schwachen erwiesen. Die große soziale Not der Gegenwart mußte ferner dem katholischen Priester notwendigerweise an erster Stelle in die Augen fallen; unmöglich konnte er gleich den jüdischen Religionsdienern im Evangelium herz- und mitleidslos am wirtschaftlichen und religiös-sittlichen Elend der zum Teil skrupellosen Verführern preisgegebenen Arbeiterschaft vorübergehen. Auch standen und stehen hier große Massen auf dem Spiele. Sie der Kirche erhalten ist eine Lebensfrage für den Katholizismus, soll ihm anders noch der Charakter einer Volkskirche zukommen und soll er nicht zur Bedeutungslosigkeit im Gegenwartsleben, dem

[1] Vgl. Allg. Rundschau 1910 (Nr. 8) S. 125.
[2] Das Wesen des Christentums. Leipzig 1902 (Akad. Ausgabe) 64.

nur Massen und Zahlen imponieren, herabsinken. Freilich bedarf er auf der anderen Seite auch der gebildeten und wirtschaftlich starken Kreise. Es mag sein, daß die geistigen Bedürfnisse und religiösen Nöten der besseren Stände infolge intensiver und hie und da wohl auch einseitiger sozialer Betätigung nicht immer klar erfaßt worden sein mögen. Doch ist man sich heutzutage darüber wohl allgemein klar, daß auch diesen Kreisen eine besondere Pastoration zuteil werden muß, sollen sie nicht der Gleichgültigkeit verfallen oder gar der katholischen Religion endgültig verloren gehen.

Geben wir uns darüber doch keiner Täuschung hin! Augenblicklich gärt es unter unseren Gebildeten in religiöser Beziehung. Wer die Verhältnisse genauer kennt, möchte manchmal erschrecken ob des Abgrundes, der sich vor seinen Blicken auftut. Verhältnisse, wie sie die Vertreter der protestantischen Orthodoxie auf ihren Kongressen wieder und wieder zu beklagen haben, sind uns allerdings fremd. Die ältere Generation der besseren Stände mag bei uns sogar immerhin noch angehen, aber wohin kommen auch wir mit der Zeit, wenn die Entwicklung in gleicher Richtung weiter verläuft? Ein guter Prozentsatz gebildeter Katholiken hat der Religion völlig den Rücken gekehrt, er steht teilnahmslos, hie und da sogar verstimmt und verärgert abseits. Ein Stadtpfarrer möge sich doch einmal eine Liste über die Akademiker und Kaufleute seiner Pfarrei – mit Hilfe des Adreßbuches ist das Experiment nicht allzuschwer zu machen – anfertigen. Man wird erstaunt sein über die große Zahl der teilnahmlos Abseitsstehenden, über die prozentuale Häufigkeit der gemischten Ehen mit protestantischer Trauung und akatholischer Kindererziehung in diesen Kreisen, besonders wenn es sich nicht um rein katholische Gegenden handelt. So haben m. W. die in gemischter Ehe lebenden katholischen Universitätsprofessoren ohne Ausnahme ihre Kinder einer nichtkatholischen Konfession zugeführt.

Vielleicht noch größer als die Zahl der völlig Indifferenten ist die Zahl derer, die in ihrem Glauben wankend geworden sind und sich schließlich mit einem: „es kann sein, es kann auch nicht sein" abfinden. Manche unter ihnen möchten vielleicht recht gern glauben, aber der vielen von außen und innen kommenden Zweifel und Bedenken halber können sie ihrer Religion nie mehr recht froh werden. Die praktische religiöse Betätigung wird darum auf das Allernotwendigste eingeschränkt, Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang werden als außerordentlich lästige Pflichten empfunden und nur selten aus inneren religiösen Bedürfnissen heraus gepflegt. Man darf fast von einem Ekel an religiöser Betätigung reden, der weite Kreise der Bildung und des gesellschaftlichen Ranges erfaßt hat. Es handelt sich nicht um einseitige Übertreibungen. Man verkehre einmal mit jüngeren Beamten, Ärzten, Professoren und führe gelegentlich eine freie und offene Aussprache herbei! Man lerne die Stimmungen und Strömungen kennen, von denen die katholische akademische Jugend beherrscht ist, die Mitglieder der katholischen Korporationen nicht ausgenommen. Man verkehre mit vielreisenden Fabrikanten und Kaufleuten! Und was fast als das bedauerlichste erscheinen möchte: der Umschwung macht sich bereits selbst unter dem Nachwuchs des doch so konservativ gerichteten Adels in bedenklicher Weise bemerkbar.

Sollen wir den Dingen ihren Lauf lassen? Es fehlt nicht an Seelsorgern, die mit wahrhaft heroischem Eifer, ohne Scheu vor Schmutz, Verkommenheit und Bosheit selbst dem verrohtesten Arbeiter liebevoll nachgehen,

die dagegen den abseits stehenden Gebildeten mit einem achselzuckenden „Quid ad nos? Tu videris“ (Matth. 27, 4) seinem Schicksal überlassen.

Auf den ersten Blick sollte man meinen, es müsse dem im praktischen Leben stehenden Seelsorgeklerus eine wahre Erholung sein, gerade die besseren Kreise zu pastorieren, kann doch hier der Gebildete zum Gebildeten in Beziehung treten. Aber tatsächlich ist dem nicht so. Allerdings verkehrt der Klerus gern mit dem gebildeten Laien, wenn seine strenggläubige Gesinnung und kirchliche Richtung a priori über jeden Zweifel erhaben sind. Im übrigen aber fühlt sich mancher Geistliche häufig genug bei „seinen“ Gesellen und Arbeitern heimischer als in den Kreisen der Bildung und des gesellschaftlichen Ranges. Wir können es ihm nicht verdenken. Es gehört in unseren Tagen in vielen Fällen schier ein Stück Heroismus und ein ganz gewaltiger Opfergeist dazu, auf religiös freidenkende gebildete Kreise seelsorglich einzuwirken. Die Arbeiterwelt um sich scharen und begeistern ist verhältnismäßig viel leichter, besonders wenn man den Neigungen und Interessen derselben im Reden und Handeln in etwas reichlichem Maße Rechnung zu tragen versteht. Der Arbeiterwelt steht der Priester als der geistig durchaus Überlegene gegenüber, ihr kann er sich anbieten als Gebender, als ein sich für ihre Standesinteressen Aufopfernder. Anwürfe und Insulte, von einem sozial und geistig Tiefstehenden zugefügt, schmerzen nicht einmal besonders.

Ganz anders steht der Priester dem Gebildeten gegenüber. Die geistige Überlegenheit kann er hier nicht geltend machen. Häufig genug schaut der akademisch gebildete Laie mit einer gewissen vornehmen Verachtung auf die „einseitige“ theologische Ausbildung des Priesters herab. Als Gebender und Helfender kann dieser sich den besitzenden und gebildeten Kreisen auch nicht anbieten. Den breiteren Massen gegenüber kann man durch entschiedenes persönliches Eintreten für die katholische Sache viel erreichen, die Gebildeten wollen eindringende Beweise und restlos aufgehende Lösungen all der vielen Probleme und Fragen, die da gerade in unserer Zeit wie Pilze über Nacht auftauchen, die in ihrer ganzen Tragweite aber vielleicht nicht einmal von Fachtheologen sogleich voll und ganz überschaut und beantwortet werden können. Manche Probleme lösen sich überhaupt nicht restlos auf, da sich der Glaube nun einmal nie ganz in rationalisierendes Wissen verflüchtigen läßt. Andere sind zu neu und zu weittragend, um ohne lange und gründliche Auseinandersetzungen endgültig gelöst werden zu können. Der moderne Seelsorger aber, der mit Gebildeten zu tun hat, wird fast auf Schritt und Tritt vor derartige Fragen und Probleme gestellt. Kein Wunder, wenn er, obgleich er sich der sieghaften Kraft der Gedanken, die er vertritt, voll und ganz bewußt ist, an die Beantwortung mancher Fragen doch nur mit einem gewissen Zagen herangeht und sich am liebsten gar nicht der Gefahr aussetzen möchte, in derlei Dingen Rede und Antwort stehen zu müssen.

Schon von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die Pastoration der gebildeten Kreise weit schwerer als die der Volksmassen. Dazu kommt, daß jedes unserer Worte kritisierend nachgeprüft wird und daß Priesterkleid und klerikaler Stand dabei eher gegen als für uns in die Wagschale fallen. Was von nichtkatholischer Seite herrührt, wird nicht selten vertrauensselig und tiefgläubig als Dogma hingenommen. Kundgebungen der kirchlichen Autorität steht man dagegen mißtrauisch, häufig fast feindselig gesinnt gegenüber. In freiester Weise wird gerade in gebildeten Kreisen abgeurteilt über päpstliche

oder bischöfliche Erlasse, über religiöse Betätigungsformen, kirchliche Gebräuche u. dgl. Man sieht immer mehr den Staub und Schmutz als das Lebenölge und Lebenspendende in und an der katholischen Kirche. Bei dieser Gesinnung weiter Kreise kann man ahnen, mit welchen Augen wir Priester betrachtet werden. Nur eine überragende Persönlichkeit im Priesterkleide wird diesen Kreisen imponieren. Beim Durchschnitts-Seelsorger entdecken sie Steine des Anstoßes auf Schritt und Tritt. So können sie sich empören über den Mechanismus, den sie einmal bei einem unserer Standesgenossen in Ausübung kirchlicher Funktionen beobachtet haben wollen. Unsere Predigt dünkt ihnen seicht, ja ungenießbar. Auch im gesellschaftlichen Verkehr sind wir ihnen vielfach zum Ärgernis geworden. Sie bemörgeln unsere mangelhafte gesellschaftliche Bildung, entrüsten sich über vereinzelte kleinere oder größere Taktlosigkeiten, die irgendwo einmal vorgekommen sein mögen.

Nicht wenige stoßen sich endlich an unserer ausgedehnten sozialen Tätigkeit. Man bezeichnet uns geradezu als Beförderer demagogischer Ideen und Instinkte. Die Arbeit, die der Priester im Vereinsleben zugunsten der unteren Stände entfaltet, hält mancher Fabrikant als direkt gegen seine Person gerichtet. Manche mit viel Pathos gehaltene Rede enthusiasmiert den Arbeiter, versetzt den Besitzenden in Aufregung und Entrüstung. Ob allerdings immer mit Unrecht? Eine animierte, nervöse Stimmung ist in weiten Kreisen der Gebildeten und Besitzenden vorhanden. Sie wird von Jahr zu Jahr größer. Angenehm ist die Pastoration der Gebildeten, wie wir gesehen, keineswegs. Hier winken wenig äußere Lorbeeren, wohl aber sind Ärger und Verdruß aller Art unser Anteil. Arbeiterbataillone kommandieren ist jedenfalls reizvoller und dem natürlichen Menschen ansprechender.

Sollen nun die Gebildeten ihrem Schicksale überlassen bleiben? Sollen wir gleichgültig oder gar mit verächtlichem Achselzucken zuschauen, wie sich ganze Scharen abseitsstellen oder gar unter die Fahne der Gegner des Katholizismus scharen? Erstreckt sich die Seelsorgepflicht, die wir übernommen haben, nicht auch auf sie? Oder glauben wir, bei ihnen habe der katholische Glaubensgedanke seine überzeugende Kraft verloren und alle Mühe sei vergebens? Die Fragen stellen heißt sie beantworten. *Nie und nimmer kann die Kirche auf die Kreise der Intelligenz verzichten.* Letzteres sähe einem inneren Bankerott des Katholizismus verzweifelt ähnlich. *Wir würden auch die Volksmassen auf die Dauer nicht behalten, da die gebildete Welt die Massen mit der Zeit nach sich zöge.* Wie wertvoll das Beispiel der besseren Stände für die Menge ist, weiß jeder von uns aus eigener Erfahrung. Das Fernbleiben der Gebildeten macht die Menge stutzig. Eines der besten Mittel, das Volk dem katholischen Glauben zu erhalten, ist darum die intensive Pastoration der Gebildeten, der geborenen Führer des Volkes. Außerdem sollte man bedenken, daß die gebildete Laienwelt im großen und ganzen ebensowenig wie die untere soziale Schicht Schuld an ihrer eigenartigen religiösen Notlage trägt. Man kann zwar häufig genug die Ansicht vertreten finden, die ungläubige oder skeptische Gesinnung und die mangelhafte Kirchlichkeit der gebildeten Kreise seien regelmäßig Produkte des Hochmutes oder gar der Lasterhaftigkeit. Die Herren sollten nur fleißig in die Kirche gehen, die Predigt hören und den Rosenkranz beten, sie sollten nur einmal die jeder Sittlichkeit hohnsprechenden erotischen Exzesse aufgeben und ein geordnetes Eheleben führen, dann würden die Glaubensschwierigkeiten schon

aufhören. Es sei zugegeben, daß hie und da „feine Herren" besonders in ihren Jugendjahren und auch noch im Ehestand (Gebrauch der Prostitution, Onanismus) schwere Verirrungen zu beklagen haben mögen. Häufig genug mag die wahre Wurzel des Unglaubens auf moralischem Gebiete zu suchen sein; man hat das religiöse Erkennen in dieser Beziehung nicht mit Unrecht ein „interessiertes Erkennen" genannt. *Aber es ist durchaus nicht immer böser Wille und sündhafter Lebenswandel, die zu Skepsis und Abfall führen.* Manche würden umgekehrt vor den gröbsten sittlichen Verirrungen bewahrt bleiben, wenn ihr Glaube ihnen einen festeren Halt böte. Und dann: Auch bei glaubensseligen Landbewohnern können recht schwere sittliche Fälle vorkommen; gerät darum ihr Glaube ins Wanken? Im Gegenteil: die religiösen Überzeugungen machen sich in solchen Fällen mehr denn je geltend. Das Gewissen läßt keine Ruhe, bis die Sünde bereut und gebeichtet und die Versöhnung mit Gott herbeigeführt ist. Die Gründe für den zunehmenden Unglauben unter den Gebildeten sind sicher nicht allein oder auch nur der Hauptsache nach im Willen zu suchen. Manche möchten gern ihre von der Kindheit Tagen an gepflegten religiösen Überzeugungen festhalten, wissen sich aber vor Bedenken und Schwierigkeiten kaum zu helfen. Und gerade den Besten, Tüchtigsten und Intelligentesten bleiben herbe Seelenkämpfe und quälende Gewissensängste in unseren Tagen nicht erspart. Ein aus gut katholischer Familie hervorgegangener junger Mann bezieht die Universität. Auf den oberen Gymnasialklassen sind ihm wohl hie und da einzelne Bedenken gekommen, doch wurzelt der Glaube im Grunde genommen gerade so tief und fest in ihm wie in denjenigen seiner Konabiturienten, die das theologische Konvikt beziehen. Mit einem Male tut sich dem unerfahrenen, auf sich selbst angewiesenen, freien jungen Akademiker eine ganz andere Welt auf. Er bemerkt, wie manche Resultate profaner Wissenschaften zum guten Teil unmittelbar aus der Opposition zum Christentum herausgeboren worden sind, wie seine Professoren, mit verschwindenden Ausnahmen Männer, deren persönlichem Charakter er seine Hochschätzung unmöglich versagen zu können glaubt, sich dem Jenseitsgedanken völlig ablehnend, zum mindesten skeptisch gegenüber verhalten. Ist es da ein Wunder, wenn dem jungen Akademiker ernste Zweifel und Bedenken kommen, deren er sich kaum entschlagen kann? Unter den gegenwärtigen Verhältnissen erscheint mir der Fall kaum denkbar, daß einer, der Naturwissenschaft, moderne Philosophie oder auch Geschichte studiert, von ernsten Glaubenskrisen frei bleibt. Eher möchte es mir als ein Wunder vorkommen, wenn ein junger Mann die Universität als ein Tiefgläubiger verläßt. Wer die Dinge am eigenen Leibe erfahren, wird mir rückhaltlos zustimmen.

Nicht das Universitätsstudium allein, das ganze Milieu, in dem der Gebildete lebt, bietet zahllose Gefahren und Klippen. Der Jurist, der Arzt, der Professor, der moderne Kaufmann, sie alle stoßen im gesellschaftlichen Verkehr, bei ihrer Lektüre usw. auf Schritt und Tritt auf Dinge, die mit ihren religiösen Überzeugungen nicht in Übereinstimmung zu bringen sind oder die doch stutzig und nachdenklich machen. Nur der Gedankenlose kann achtlos und innerlich unberührt an ihnen vorübergehen.

Dazu kommt schließlich, daß für Kreise der Bildung heutzutage in vielen Fällen ein fast heroischer Mut dazu gehört, sich als treuer Anhänger der Orthodoxie zu gerieren. Häufig genug wird sich der eifrig „praktizierende"

Beamte eine vornehm-spöttisch-geringschätzige Behandlung seitens seiner Kollegen offener- oder versteckterweise gefallen lassen müssen. Häufig genug wird ihm, dem „Ultramontanen", die Karriere recht erschwert werden. Wenn er darum im günstigsten Falle in religiöser Beziehung recht zugeknöpft und zurückhaltend ist, wer wollte es ihm in vielen Fällen, menschlich gesprochen, so sehr verübeln? So leben unsere Gebildeten dahin, von innen und außen bedrängt. Daß sie einen berechtigten Anspruch darauf haben, in besonderer Weise pastoriert zu werden, kann nicht zweifelhaft sein. Und doch ist bislang, von vereinzelten rühmlichen Ausnahmefällen abgesehen, nicht allzuviel für sie geschehen. Sie selber beklagen sich darüber und fordern Abhilfe. Vor einigen Jahren erscholl aus akademischen Studentenkreisen heraus der energische Ruf: Seelsorge den Studenten! Hierher gehören auch die Bestrebungen akademisch gebildeter Laienkreise, sich zur Pflege und zur Vertiefung des religiösen Geisteslebens zusammenzuschließen. Der Gedanke wurde zuerst gelegentlich der Düsseldorfer Katholikentagung angeregt. In verschiedenen Städten Norddeutschlands, wie Köln, Düsseldorf, Essen, Kleve, ist er unterdessen mit einem Erfolg realisiert worden, der selbst optimistische Erwartungen übertroffen hat. Selbst zahlreiche bisher abseitsstehende und indifferente Elemente haben sich den Vereinigungen angeschlossen. Wir sollten eben das eine stets bedenken: die mangelhafte religiöse Betätigung weiter Kreise beruht nicht auf überzeugtem positiven Unglauben, sondern auf Verhältnissen mancherlei Art und auf der aus diesen Verhältnissen sich ergebenden religiösen Skepsis. Aber gerade die quälende Skepsis läßt die Geister, die meist aus dem Elternhause und dem Religionsunterricht einen großen religiösen Fond mit ins praktische Leben genommen, nie recht zur Ruhe kommen. Darum hat man in unseren Tagen, trotz der Tatsache, daß eine große Abneigung und Voreingenommenheit gegen die katholische Orthodoxie und ihre praktischen Betätigungsformen besteht, auf der anderen Seite einen wahren Heißhunger nach Religion und religiöser Literatur unter den Gebildeten konstatieren können. Es ist gewiß nicht wahr, daß die Gebildeten den religiösen Grundproblemen des Lebens schlechthin kühl und interesselos gegenüberstehen. Man darf vielmehr von einer wahren Gewissensnot reden, unter der weite Kreise der Gebildeten gequält aufseufzen. Und wir könnten sie mit dem pharisäischen Wort: „Quid ad nos, Tu videris" ihrem Geschick überlassen?

Es sei im folgenden noch verstattet, einige religiöse Pastorationsmittel anzugeben, mit deren Hilfe wir der religiösen Verflachung der gebildeten Kreise entgegentreten können.

Wir beklagen die mangelhafte Teilnahme gebildeter Kreise am Gottesdienst. Dikta, wie: „Ich besuche prinzipiell keine Predigt", kann man häufiger hören. Die Tatsache ist zu bedauern. Aber könnten wir nicht hie und da den Gottesdienst für die gebildeten Stände etwas „genießbarer" gestalten? Könnten wir nicht in der Predigt etwas mehr Rücksicht auf sie nehmen? Allen möglichen Kategorien von Sündern pflegen wir die denkbar größte Beachtung zu widmen. Die geistig und sittlich höherstehenden Zuhörer werden vielfach zu sehr ignoriert. „Ich kann das ganze Jahr hindurch kaum das eine oder andere für mich aus der Predigt mit nach Hause nehmen," gestand mir kürzlich noch eine barmherzige Schwester. In derselben Lage befindet sich mancher Gebildete. Schon mehr denn einmal kam mir beim Anhören einer Predigt der Gedanke: „Gebe Gott, daß kein Aka-

demiker anwesend ist." Gewiß müssen wir für das große Publikum predigen. Aber unterschätzen wir doch die Fassungsgabe des Volkes nicht. Selbst der gewöhnliche Mann hört und liest viel in unseren Tagen. Welch schwere geistige Kost bietet die sozialdemokratische Partei ihren „Genossen", und sie findet geduldige Zuhörer und begeisterte Anhänger. Populär predigen heißt durchaus nicht möglichst „seicht" predigen. Predigten, die schon vor einem halben Jahrhundert gedruckt sein könnten, gehören heute nur mehr in seltenen Fällen noch auf die Kanzel. Das Volk selbst langweilt sich an dem ewigen Variieren von Gedanken, die es dutzendmal gehört hat. Und erst der Gebildete?

Gewiß kann der Gebildete nicht verlangen, daß der Prediger, der ein sehr gemischtes Auditorium vor sich hat, einzig auf ihn Rücksicht nimmt, er kann aber verlangen, daß der Prediger auch auf ihn Rücksicht nimmt. Einzelne, den wissenschaftlichen Hintergrund der Predigt klarlegende Andeutungen, gelegentlich eingeflochtene Sätze, deren Tragweite die Menge vielleicht nicht überschaut, die aber dem Gebildeten den Gegenstand in ein ganz neues Licht rücken, werden ihm schon genügen. Würden wir uns übrigens bei Ausarbeitung jeder Predigt stets von dem Gedanken leiten lassen: sie muß die Kritik eines Gebildeten aushalten können, so würde sie meist an Popularität wie Gehalt nicht verlieren, sondern gewinnen!

In größeren Städten empfiehlt es sich, allsonntäglich einen besonderen Gottesdienst mit Predigt für gebildete Kreise in irgendeiner Form einzurichten. Allerdings ist es schwer, zu diesem Zweck einen geeigneten Prediger zu finden. Nicht überall liegen die Verhältnisse so günstig wie beispielsweise in Münster, wo der akademische Gottesdienst nicht ohne Grund so großen Anklang gefunden hat. Noch lange nicht jeder Universitätsprofessor ist ein geborener Seelsorger für Akademiker, so wenig jedes Mitglied einer theologischen Fakultät zur Abhaltung theologischer Publika für Hörer aller Fakultäten geeignet ist. Es dürfte demnach sehr auf die Persönlichkeit ankommen, der die religiöse Belehrung der Gebildeten anvertraut wird. Gründliche Kenntnis der modernen Strömungen, vor allem des Denkens und Empfindens unserer Gebildeten, ist unbedingt notwendig. Der gebildete Laie muß das Gefühl haben: der Seelsorger kennt unsere Lage, er hat Verständnis gerade für die Schwierigkeiten, die wir nicht meistern können; er erfaßt die Problemstellungen. Er sollte darum nach Ablauf seines theologischen Studiums ein paar Semester hindurch moderne Philosophie, Naturwissenschaft, Literatur und etwa noch Geschichte gehört und ernsthaft betrieben haben.

Einen derartig ausgerüsteten praktischen Seelsorger sollte jede größere Stadt aufzuweisen haben. Die gebildete Welt würde sich ganz von selbst um ihn scharen. Ein anderer aber kann, wenn er sich ohne genügende Qualifikation ex professo an die Gebildeten wendet, schmerzlich enttäuschen; er wird oft mehr schaden als nützen. Noch kürzlich hat ein katholischer Jurist den Satz niedergeschrieben: „Schönredner haben wir ja, aber diese tun uns nicht not."[1] Wir brauchen gewiß die äußere Form nicht zu vernachlässigen. Um keinen Preis aber dürfen wir auch nur den Anschein erwecken, als sei sie uns die Hauptsache. An schönen und hohen Worten haben es wahrhaftig die modernen protestantischen Prediger nicht fehlen lassen. Und der Erfolg? Der

[1] Allg. Rundschau a. a. O.

von Zweifeln aller Art bestürmte Gegenwartsmensch will, wenn es sich um seine heiligsten Gefühle und Anschauungen handelt, nicht in erster Linie einen rhetorisch glanzvollen Ohrenschmaus, er will im Grunde nicht einmal vor allem tiefe, sprühende Geistesfunken, er will in erster Linie rechte, offene Auseinandersetzungen und befriedigende Erklärungen. Einen Ringenden und Verzweifelnden bewahrt man nicht durch schöne ästhetisierende Worte vor dem Untergang! Wehe, wenn dem modern denkenden Zuhörer das Dargebotene auf den ersten Augenblick zwar besticht, wenn es sich ihm aber beim kritischen Nachdenken in unfaßbaren Nebelschleier auflöst. Diese Klippe scheint mir von einer Richtung, die bei uns mehr und mehr herrschend zu werden droht und die im übrigen ihrer Vorzüge nicht entbehrt, nicht immer ganz vermieden zu sein. Die äußere Technik mag dem Zuhörer bestechend vorkommen. Auf das Glaubensleben des von Zweifeln innerlich unberührt Gebliebenen werden auch die gebotenen Gedanken recht günstig wirken. Ein wirklicher Skeptiker dagegen wird sich in vielen Fällen bitter enttäuscht fühlen, da er jede tiefere Kenntnis der Moderne und jede eingehendere Lösung der sich wirklich oder scheinbar darbietenden Schwierigkeiten vermißt. Die nach einem brillanten Feuerwerk wieder eintretende nüchterne Dunkelheit wirkt um so schauriger.

Eine weitere Klippe, deren Opfer der moderne Prediger unserer Tage leicht wird, ist die allzu einseitige Pflege der Apologetik auf der Kanzel. Die feindlichen Angriffe auf der ganzen Linie machen eine ausgedehntere Apologetik auf der Kanzel notwendig, aber das ewige Apologetisieren widert schließlich förmlich an. Ist es denn tatsächlich so schlecht um unsere Sache oder um unsere Zuhörer bestellt, daß wir stets gerade diese Form wählen müssen? Die intensivere modernere Behandlung des positiven Offenbarungsinhaltes selber tut uns not. Wir müssen den katholischen Wahrheitsgehalt in moderner Weise wiedergeben, allseitig beleuchten und positiv darlegen. Zahlreiche Einwände und Zweifel erledigen sich damit häufig genug von selbst. Auch die positive Behandlung der einzelnen Moralfragen ist keineswegs unnötig. Gerade sie ermöglicht eine eingehende Anwendung auf die gegenwärtigen Verhältnisse des praktischen Lebens; sie läßt das vom Jenseitsgedanken durchstrahlte Erdenleben in ganz neuem Lichte erscheinen.

Man hat dem Unglauben, der sich mehr und mehr breit macht, durch Abhaltung populär-wissenschaftlicher Vorträge und durch Schaffung einer populär-wissenschaftlichen Literatur entgegenarbeiten wollen. Ob den populär-wissenschaftlichen Veranstaltungen, wie sie bisher betrieben wurden, im allgemeinen eine nennenswerte Bedeutung überhaupt zukommt, mag in diesem Zusammenhang unerörtert bleiben. Gebildete Kreise haben sie jedenfalls nicht befriedigt. Ihr Verlangen geht nach Vorträgen anderer Art. „Man kann als gebildeter Mann jahrelang in einer Stadt leben, ohne auch nur einmal das Glück zu haben, spezielle Religionsvorträge für die gebildete Männerwelt hören zu können. Was für die Männerwelt geboten wird, richtet sich durchweg an die breiteren Schichten, nach Inhalt und Form . . . Aber es ist etwas anderes, ob ich den treu zur Kirche haltenden schlichten Unterbeamten und biederen Handwerker zu bearbeiten habe, und ein anderes, wenn ich mich geistig mit dem hochgebildeten Skeptiker auseinandersetzen soll."[1]

[1] Allg. Rundschau a. a. O.

Es gibt nun einmal zahlreiche Probleme, die sich in rein populärer, allgemein verständlicher Form beim besten Willen nicht behandeln lassen. In den meisten Fällen wird man wirkliche Schwierigkeiten übergehen müssen, will man nicht Zuhörer ohne wissenschaftliche Bildung langweilen, oder sie gar auf Schwierigkeiten erst aufmerksam machen, deren Tragweite ihnen allerdings sehr wohl klar gemacht werden kann, deren Lösung aber ihre Fassungskraft übersteigt. Witz, Spott und Sarkasmus müssen zudem hier oft an die Stelle der eigentlichen, tieferliegenden Begründungen treten, wenn anders der Vortragende auf größeren äußeren Erfolg nicht verzichten will. Daß die gebildeten Kreise sich an diesem Verfahren eher stoßen als erbauen, dürfte zur Genüge erprobt sein. Wir dürfen es ihnen nicht allzusehr verübeln, wenn sie schließlich derartigen Veranstaltungen prinzipiell fernbleiben.

Wir leben im Zeitalter der Spezialisierung. Alle möglichen religiösen Standesvereinigungen werden gepflegt und gefördert. Den Lehrlingen, Gesellen, Arbeitern, Jungfrauen, Müttern, ihnen allen suchen wir etwas Eigenes zu bieten. Warum allein den gebildeten Laienkreisen nicht? Gerade bei ihnen besteht zudem nun einmal das Bestreben, sich zusammen zu tun. Sie wollen mehr denn andere Stände in exklusiver Vornehmheit „unter sich" sein. Knüpfen wir an diese Strömung an, leiten wir religiöse Laienverbindungen gebildeter Katholiken in die Wege. Wenn sich in einer Pfarrei nur ein Dutzend gebildeter Laien befindet, ist die Vereinigung derselben in irgendeiner Form schon mehr als wünschenswert. In größeren Städten läßt sich mit Leichtigkeit der Zusammenschluß einiger Hundert akademisch gebildeter Katholiken bewerkstelligen. In solchen Vereinigungen lassen sich die religiösen Probleme ganz anders behandeln, wie es vor der breiten Menge möglich ist. Natürlich dürfen bei Erörterungen der einzelnen Fragen nur solche Männer das Referat übernehmen, die auf dem betreffenden Gebiete Fachmänner sind und deshalb aus dem Vollen schöpfen können. Unmöglich ist ein vielbeschäftigter Wanderredner die geeignete Persönlichkeit, die gebildeten Kreisen ernstlich imponieren könnte. Mir persönlich ist es ferner immer unverständlich geblieben, wie ein und derselbe Redner heute über ein historisches, morgen über ein philosophisches, übermorgen über ein naturwissenschaftliches, und dann wieder über ein dogmatisch-apologetisches Thema referieren und über alle diese Dinge mit gleicher souveräner Miene — aburteilen kann! Ganz gewiß wird damit bei gebildeten Laien nichts erreicht. Der Fachmann kann, wenn ihm nicht jede Beredsamkeit und Mitteilungsfähigkeit abgeht, nun einmal ganz anders über den Gegenstand reden, in dem er lebt und webt, als derjenige, der nur jedesmal nach Bedarf ad hoc Einstudiertes vorträgt. Und häufig genug werden anwesende Laien, die in dem betreffenden Fache berufsmäßig zu Hause sind, des nichtfachmännischen Redners wissenschaftliche Blößen und veraltete Ansichten entdecken. Sie übertragen aber nur allzu gern die Schwächen des einen Vortrags auf alle anderen Ausführungen des Redners und werden so an diesem überhaupt irre,[1] ganz abgesehen davon, daß der

[1] Ein Theologe, der einen achttägigen Vortragszyklus hielt, sprach u. a. über die Deszendenztheorie. Ein anwesender Gymnasialprofessor (Mathematiker und Naturwissenschaftler), der den ersten Vorträgen mit großem Interesse beigewohnt hatte, war über die unwissenschaftliche Art und Weise der Behandlung dieses Gebietes, auf dem er Fachmann war, empört. Er war zur Teilnahme an einem weiteren Vortrage nicht mehr zu bewegen. Seine Entrüstung über die „Unwissenschaftlichkeit oder Unehrlichkeit" des

Gebildete, dem das Anhören eines Vortrags zugemutet wird, mit Recht erwarten darf, den neuesten Stand der Forschung kennen zu lernen.

Sehr segensreich und aufklärend können die an ein Referat sich anschließenden Diskussionen werden. Manche gebildete Laien werden sich anfangs nur schwer entschließen, ihr religiöses Fühlen und Denken in offener Aussprache darzulegen. Haben sie aber einmal ihr vornehm-resigniertes Schweigen gebrochen, so ergeben sich für den Seelsorger ungeahnte Einblicke in die moderne Psyche. Allerlei Mißverständnisse, agnostizistische Anwandlungen, Verärgerungen, aber auch manche sehr ernst zu nehmende Probleme und Herzenskonflikte kommen zum Vorschein. Es gehört allerdings ein mehr als gewöhnliches Wissen und feiner Takt dazu, in rechter Weise Rede und Antwort zu stehen. Antworten, die den Kern der Sache gar nicht berühren, die vielmehr verraten, daß man die Schwierigkeit nicht einmal recht erfaßt, Übergehen des eigentlichen Fragepunktes, Anwendung von Witz, Spott und Satire können ungemein abstoßen. Vornehm, maßvoll und wahr bleiben, muß da die Devise sein. Wir dürfen nicht aus Furcht vor scandalum pusillorum Unhaltbares verteidigen, offene Tatsachen abstreiten oder abschwächen wollen. Unumwundene Ehrlichkeit und offene Geradheit imponieren am meisten, selbstverständlich unter Beibehaltung eines präzisen katholischen Standpunktes. Nie dürfen wir uns auch nur in der kleinsten prinzipiellen Frage zu einem bedenklichen Kompromiß verstehen. „Einen besseren Weg, unsere gebildete Welt völlig der religiösen Verflachung und Erkaltung entgegenzuführen, gibt es nicht, als den des Kompromisses." Man muß zeigen, daß Verständnis und Aufnahmefähigkeit der Moderne sich mit dem Festhalten an den alten Prinzipien wohl vereinbaren lassen, daß die vielfachen neuen Errungenschaften sich dem alten katholischen philosophisch-theologischen Geistesgebäude sehr wohl teils korrigierend, teils ergänzend gefügig eingliedern.

Ein weiteres Mittel, auf Gebildete seelsorglich einzuwirken, ist die Sorge für eine geeignete Lektüre. In einer kleineren süddeutschen Stadt gelang es, die Kausensche Allg. Rundschau in einer größeren Anzahl von Exemplaren einzuführen, so daß ihr wesentlicher Inhalt regelmäßig Gemeingut der dortigen katholischen besseren Gesellschaft wurde. Das Resultat der Bemühungen war für den Ortspfarrer geradezu verblüffend. Ein noch so glänzend verlaufener Vortragszyklus hätte die betreffenden Kreise unmöglich so günstig und andauernd beeinflussen können. Gelegenheiten, entsprechende Tagesblätter, Zeitschriften und sonstige Lektüre zu verbreiten, bieten sich bei Hausbesuchen, gesellschaftlichen Zusammenkünften, Vereinsversammlungen usw. Häufig können einflußreiche Personen, die öffentlich unsere Interessen vertreten, durch gelegentliche oder planmäßige Agitation in ihren Zirkeln viel erreichen. In mancher Stadt ließen sich auch mit Leichtigkeit Lesezirkel schaffen. Die schon bestehenden könnten nicht unschwer entsprechend ausgebaut werden.

Sehr zu beklagen ist das fast völlige Fehlen jeglicher apologetischen und positiv-religiösen Literatur, die man dem gebildeten Laien unbedenklich in die Hände spielen könnte. In den meisten Fällen ist nämlich vorauszusehen, daß der Laie bei der Lektüre enttäuscht sein wird, da er nicht findet,

Redners war groß. — Derartige Fälle stehen durchaus nicht vereinzelt da. Verfasser hörte vor nicht langer Zeit einen unserer bekannteren Redner völlig veraltete und bereits in neueren Kompendien längst berichtigte historische Ansichten aussprechen. Die Autorität des Betreffenden war für ihn dahin.

was er suchen und erwarten dürfte. Unsere rein aszetisch-erbauliche Literatur ist durchweg von einem in mancher Beziehung veralteten Geschmack beherrscht. Neben tiefen und psychologisch wahren Gedanken finden sich viele Schiefheiten, überholte Anschauungen und übertriebene Einseitigkeiten, die Laien leicht mißverstehen. Der in neuerer Zeit geschaffenen apologetischen Literatur für weitere gebildete Kreise kleben, von seltenen Ausnahmen abgesehen, allzusehr die Hüllen der theologischen Schulwissenschaft nach Inhalt und Form an. Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn Zeitschriften, Broschürensammlungen und Schriften dieser Art ihre Hauptverbreitung nicht, wie beabsichtigt, in gebildeten laikalen Kreisen finden, wenn sie vielmehr fast ausnahmslos nur vom Seelsorgeklerus gekauft werden. Und auch in Pfarr- und Kaplansbibliotheken kann man die angeschafften Hefte und Broschüren vielfach – unaufgeschnitten finden. Was Wunder, wenn der Laie nicht zu ihnen greift. Die Welt, in die er sich bei der Lektüre hineinleben muß, liegt ihm zu fern! Wer da glaubt, Gebildeten unserer Tage etwas zu sagen zu haben, muß die modernen Strömungen aus erster Quelle kennen: aus den Vorlesungen ihrer Vertreter auf den Universitäten. Aus dieser Quelle schöpft die Mehrzahl unserer akademisch gebildeten Laien, diese Quelle muß auch dem katholischen Priester mehr als bisher erschlossen werden. Nur dann werden wir einen Standpunkt gewinnen, von dem aus wir uns mit der gebildeten Welt auseinandersetzen können und von dem aus diese uns verstehen, ja mit Interesse zuhören wird. Aber auch nur dann werden wir ihre intimsten Herzensprobleme wirklich berühren. Die alte theologische Schulausbildung darf daneben selbstverständlich nicht fehlen, sie muß vielmehr notwendig vorausgegangen sein und für das weitere Studium fort und fort orientierend wirken, wenn anders der sich dem Studium der Moderne hingebende Kleriker nicht selber Schaden leiden soll.

Als weiteres Pastorationsmittel sei endlich noch die Pflege und Beförderung des Laienapostolates genannt. Wenn auch Bedenken prinzipieller Natur das Abseitsstehen weiter gebildeter Kreise verschuldet haben mögen, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß in zahllosen Fällen rein äußere Rücksichtnahme auf die Umgebung für die Stellung zur Religion eine Hauptrolle spielt. Gerade unter den Gebildeten ist die Menschenfurcht, die ängstliche Rücksichtnahme auf das Verhalten der Standesgenossen groß. Die Scheu vor einem intimeren Verkehr mit dem Klerus, das Aburteilen über manche kirchliche Sitten und Einrichtungen, die Beschränkung der religiösen Betätigung auf das Allernotwendigste, all das beruht häufig genug auf der beständigen Furcht, man könne in den Geruch eines „Klerikalen" und „Ultramontanen" kommen. Wie wertvoll es da ist, überzeugungstreue Persönlichkeiten aus diesen Kreisen an der Hand zu haben, die als „Ritter ohne Furcht und Tadel" aus ihren Ansichten keinen Hehl machen, liegt ohne weiteres auf der Hand. Schon ihr Beispiel wird manche allzu Ängstliche beruhigen oder auch beschämen. Im gesellschaftlichen Verkehr können treu gesinnte Laien viel Gutes stiften, wenn sie zur rechten Zeit das rechte Wort zu finden wissen. In Städten wie Köln und anderswo hat gerade die von gebildeten Laien in die Hand genommene und konsequent durchgeführte systematische Propaganda unter den besseren Kreisen Großartiges gewirkt. Allerdings müssen wir etwaigen Bestrebungen, den Klerus mehr beiseite zu schieben, mit Klugheit, aber auch mit Energie zu begegnen wissen. Nicht um alles in der Welt dürfen wir uns in religiösen Fragen die Zügel der Leitung aus den Händen

entwinden lassen! Die Kirche kann Nebenregierungen ebensowenig dulden als der Staat! Die von Christus selbst grundgelegte Gliederung in Klerus und Laien darf auch nicht in Kleinigkeiten verrückt werden. Machen wir hier einmal Zugeständnisse, so ist das Ende der Entwicklung nicht abzusehen.

Worauf es schließlich bei der Wiedergewinnung und Paitoration der Kreise, die wir in diesem Aufsatze im Auge haben, ankommt, ist, daß wir den Gebildeten unserer Tage als geistig und ethisch gleichwertige und überlegene Persönlichkeiten gegenüberzutreten wissen. Es ist nun einmal so und wir müssen mit der Tatsache rechnen. Man schaut vielfach nicht mehr zu uns hinauf, sondern auf uns herab. Unser ethischer Lebenswandel wird Gott sei Dank in diesen Kreisen weniger angezweifelt. Auch daß wir über größere fachwissenschaftliche Kenntnisse verfügen, wird nicht bestritten. Wohl aber wirft man uns Unkenntnis und Verständnislosigkeit der geistigen Strömungen der Gegenwart vor. Erbringen wir den Gegenbeweis, daß man uns mit Unrecht dieses Vorwurfs bezichtigt. Darum tut uns gegenwärtig am meisten not, daß uns Männer erstehen, die mit möglichst konservativ gerichteter Glaubensorthodoxie eine genaue Kenntnis der gegenwärtigen Geistesströmungen verbinden. Besäßen wir derartige Persönlichkeiten in größerer Anzahl, so wäre uns bald geholfen. Die eigenartige religiöse Lage unserer gebildeten Welt aber einfach übersehen oder geringschätzig ignorieren wollen, käme einem Verrate der Sache gleich, die wir zu vertreten haben.[1]

Über den Unterschied der Menschen- und der Tierseele im Zusammenhang mit allgemeineren Fragen.[2]

Von Aloys Müller in Bonn.

Die folgenden Zeilen wollen das Problem des Verhältnisses von Menschen- und Tierseele noch einmal mit besonderer Rücksicht auf allgemeinere Fragen behandeln. Dabei kann einiges von dem, was ich schon an anderer Stelle (Wissensch. Beil. zur Germania. 1909. Nr. 43) dargelegt habe, ausführlicher besprochen werden; die umfassende Grundlegung und Diskussion der psychologischen Fragen mag indes, schon deshalb, weil sie nicht in diese Zeitschrift gehört, einer späteren Arbeit in einer Fachzeitschrift überlassen bleiben.

1. Zunächst eine methodische Frage. Um zu einem Resultate zu kommen, das für verschiedene Standpunkte diskutierbar ist, müssen wir von einer diesen Standpunkten gemeinsamen und unbestreitbaren Grundlage ausgehen. Diese Grundlage kann hier nichts anderes sein als die Erfahrung.

[1] Vgl. zum vorstehenden Aufsatz des Verfassers Artikel in der Allg. Rundschau (1910, Nr. 1): Zur religiösen Lage unserer Gebildeten. Die oben niedergelegten Gedanken konnten dort naturgemäß nicht in so konkreter Form ausgesprochen werden.

[2] Zu der Veröffentlichung dieses Aufsatzes bemerkt die Schriftleitung, daß sie den Standpunkt des Herrn Verfassers in der vorliegenden Frage nicht teilen kann. Sie ist jedoch der Ansicht, im Interesse der Objektivität und der Förderung der wissenschaftlichen Klarstellung den Aufsatz aufnehmen zu müssen, weil ein früherer Artikel (vgl. diese Zeitschrift 1910, 205 ff.) diesen Standpunkt direkt bekämpft hatte. Wir glauben in Bezug auf den Fragepunkt eine später folgende Duplik in Aussicht stellen zu können.

Wir vergleichen also die Menschen- und Tierseele inbezug auf die Erfahrungstatsachen. Daraus folgt, daß „die Seele" in dieser Erörterung nur den Komplex der psychischen Erscheinungen bezeichnen kann. Würden wir von einer „Seelensubstanz" reden, so würden wir gleich von vornherein ein hypothetisches Element in die Untersuchung bringen; denn die Seelensubstanz ist eine Deutung der Tatsachen, also eine Hypothese. Dazu ist auch die Einordnung der sogenannten Tierseele in das Schema Substanz-Akzidenz vollständig unklar. Sämtliche Deutungen, die zwar für die Einfügung der Phänomene in höhere Zusammenhänge unumgänglich sind, aber zum Verständnis der Erfahrungszusammenhänge selber gar nichts beitragen, sind in der wissenschaftlichen Psychologie überflüssig.

2. Wir sagten vorhin, daß wir die Menschen- und Tierseele auf die Erfahrungstatsachen hin vergleichen wollten. Wir müssen das jetzt spezifizieren: Wir vergleichen sie auf den psychischen Erfahrungsbestand hin. Folgendes ist unser Problem: Gibt es in dem psychischen Erfahrungskomplex des Menschen Elemente, die dem psychischen Erfahrungskomplex des Tieres fehlen und die nicht aus den anderen, beiden gemeinsamen Elementen ableitbar sind? Wenn man diese Frage bejahen kann (und eine in der folgenden Nummer noch zu besprechende Möglichkeit ausgeschlossen hat), darf man von einem wesentlichen Unterschiede reden. Auf den ersten Blick scheint die Antwort ohne weiteres gegeben zu sein; die frühere Psychologie (das „früher" kann eigentümlicherweise sowohl das 13. wie das 20. Jahrhundert bedeuten) entschied einfach: die Menschen denken, die Tiere denken nicht. Es hat lange gedauert, bis die Wissenschaft zu der Einsicht kam, daß dieses „Denken" eine logische und eine psychische Seite besitzt. Diese Unterscheidung verlangt gewiß bei manchen eine Überwindung von tief eingewurzelten Denkgewohnheiten und Suggestionen, und selbst solche, die sie zuzugeben scheinen, zeigen durch die Abneigung gegen die Konsequenzen und durch ihre Wertung der früheren Psychologie, daß sie den Unterschied nicht erfaßt haben. Nebenbei darf auch einmal gesagt werden, daß die einfache Konstatierung der Unkenntnis eines Problems an einem Punkte der historischen Entwicklung kein Ausdruck der Mißachtung ist.

Die Notwendigkeit und zugleich die Verdeutlichung jener Unterscheidung mag die folgende Überlegung aufweisen. Nehmen wir an, wir fällten das Urteil: Die gegenwärtige Wetterlage hängt mit gewissen Störungen der Sonnentätigkeit zusammen. Während wir das Urteil vollziehen, erleben wir allerlei, und zwar sicherlich jeder von uns Verschiedenes. Der eine stellt sich den Satz geschrieben oder gedruckt vor; ein zweiter hört oder spricht ihn innerlich; in einem dritten tauchen die Vorstellungen der Tag für Tag ziehenden schweren Regenwolken und der lachenden Sonne auf, damit verbinden sich Gefühle der Lust oder Unlust; einem vierten entsteht die Erinnerung an astronomische Instrumente und physikalische Apparate, an mathematische Formeln usw., usw. Das Urteil im logischen Sinne ist entweder wahr oder falsch, es gilt oder gilt nicht; die psychischen Erlebnisse beim Urteil sind als Tatsachen weder wahr noch falsch, sie sind einfach. Das Urteil ist zeitlos und universal. Gilt es, so gilt es ewig und für alle. Die psychischen Vorgänge beim Urteil verlaufen in der Zeit und sind bei den einzelnen Individuen verschieden. Daß also der Unterschied besteht und worin er teilweise - die psychische Seite gilt es eben noch zu erforschen

liegt, ist nun wohl klar. Begriffe, Urteile, Schlüsse sind strenggenommen nur logische Elemente, über deren logisches „Wesen" ja noch die mannigfachsten Theorien Licht verbreiten wollen. Was wir suchen, sind die psychischen Äquivalente oder die psychischen Repräsentanten dieser logischen Elemente.

Natürlich sind die psychischen Repräsentanten und die logischen Elemente notwendig und innig miteinander verbunden. Sie sind ja nicht zwei Arten des Geschehens, die einander parallel laufen; sie sind auch nicht zwei Teile eines Geschehens. Nicht einmal das Bild von den zwei Seiten eines Geschehens genügt, um das Verhältnis auszudrücken. Sie sind dasselbe Geschehen, von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet; diese Standpunkte liegen aber toto genere auseinander, etwa so wie die Betrachtung eines Geschehens vom Quantitäts- und vom Wertstandpunkte aus. Das bringt mich auf eine Analogie, die einigermaßen imstande sein mag, das Verhältnis zu veranschaulichen, die allerdings nur den Physikern ganz verständlich sein wird. Logisches Element und psychisches Erleben verhalten sich in manchen Punkten wie Entropie und Energie. Die Entropie ist eine Funktion eines Teiles der Energie; die logischen Elemente sind Funktionen eines Teiles der psychischen Vorgänge. Entropie ist Energie, aber gemessen in einem ganz besonderen Maße, dem Wertmaße; die logischen Elemente sind psychische Vorgänge, aber gemessen im Wertmaße.

Daraus ist auch ersichtlich, daß ein Überspannen dieser Verschiedenheit unmöglich ist. Sie ist oder ist nicht, ein Mehr oder Weniger gibt es nicht; genau so wie eine Fläche entweder zwei Seiten hat oder nur eine, aber nie ein Mittleres zwischen beiden Möglichkeiten.

Es ist nun zunächst zweifellos, daß ein psychischer Tatsachenkomplex, bei dem wir von logischem Denken reden, etwas Psychisch-Neues gegenüber einem solchen Komplexe aufweisen muß, bei dem wir nicht von Denken sprechen können. Die entscheidende Frage ist nur: Ist dieses Neue ein neuer psychischer elementarer Bestandteil oder nur eine neue Verbindung bereits vorhandener Bestandteile? Ist z. B. der psychische Repräsentant des Begriffes ein unanschauliches, weiter nicht mehr zerlegbares Erlebnis oder ist es eine typische Allgemeinvorstellung, mit der ein auf eine eigenartige Vorstellungsgrundlage hinweisendes Bedeutungsgefühl verbunden ist? Daß das Neue nicht notwendig deshalb allein ein neues unableitbares psychisches Element sein muß, weil, wie man sich in der populären Psychologie ausdrückt, das Denken etwas anderes ist als Vorstellen, folgt aus der Unterscheidung des Logischen und Psychischen beim „Denken". Es läßt sich das übrigens auch wieder an unserer obigen Analogie veranschaulichen. In einem geschlossenen physikalischen System wächst die Entropie, während die Summe der Energie konstant bleibt. Es ist — unter gewissen, hier nicht weiter zu besprechenden Voraussetzungen — denkbar, daß die Entropie Null ist; die Energiesumme bleibt aber konstant, nur Beziehungen innerhalb der Energien haben sich geändert. Oder in unserem Falle: es ist möglich, daß bei einem psychischen Komplex das logische Denken fehlt, bei dem aber dieselbe Summe psychischer Elemente vorhanden ist wie in einem anderen Komplexe, bei dem wir von logischem Denken sprechen; nur gewisse Beziehungen sind anders.

Möglich also bleibt der zweite Fall unserer Disjunktion. Welcher von den beiden Fällen tatsächlich vorliegt, kann nur die Erfahrung entscheiden. Die Erfahrung hat bis heute nichts entschieden. Ich sage „Erfahrung",

und nicht „experimentelle Forschung"; denn es scheint, daß die letztere, im engeren Sinne verstanden, hier übergroße Schwierigkeiten findet. Man hat behauptet, daß hingegen „die Alten" schon längst über diese Dinge klar gewesen seien, bezeugt aber damit bloß, daß man selber über diese Dinge nicht klar ist. Hier liegt ein Übersehen des Unterschiedes des Logischen und Psychischen beim Denken vor. Was die Alten *erkannt* hatten, war dies, daß mit dem Denken etwas Eigenartiges auftritt, das sich nicht durch bloße assoziative Vorstellungsmechanismen deuten läßt. Man darf vermuten, daß sie weiter gekommen wären, wenn sie jene Unterscheidung hätten machen können; denn in ihnen, wenigstens in ihren großen Vertretern, lebte ein anderes Erkenntnisstreben als in ihren Epigonen. Damit ist nun zunächst nicht gesagt, daß die späteren Versuche der Assoziationspsychologie wertlos waren; denn die Assoziationen spielen weit mehr in unser Denken hinein, als man gewöhnlich glaubt. Vor allem auch nicht gesagt, daß jene Resultate der Alten für uns noch wertvoll seien. Und zwar können sie das nicht sein wegen der Methode, durch die sie gewonnen wurden. Ich führe einen kompetenten Zeugen an. Geyser[1] schreibt: „Die Alten betrachteten das Einzelne im Lichte des Allgemeinen und bedienten sich der Erfahrungstatsachen nicht sowohl zur Ableitung als vielmehr zur Erläuterung der zur Erklärung des Einzelnen benutzten Gesetze und Begriffe." Kann es, von unserem heutigen Standpunkte aus gewertet, eine schärfere Verurteilung dieser Methode geben? Die heutige Psychologie hat das genannte Resultat der Alten, wie man wohl behaupten kann, *erwiesen*. Viel weiter im Sinne unserer Disjunktion ist sie nicht gekommen. Manche Ergebnisse der früheren Würzburger Schule, vor allem die Bühlers, sprechen für den ersten Fall, andere für den zweiten. Aber irgend ein klarer eindeutiger Nachweis für einen der beiden Fälle, zumal für den ersteren, existiert nicht; und wer die Fülle und Schwierigkeit dieser Probleme überblickt, wird sich sagen müssen, daß die Sache nicht so einfach ist, wie sie sich in den Köpfen mancher Leute spiegelt.

Darum ist nun auch die Möglichkeit einer Beantwortung der Frage nach dem Wesensunterschied der Menschen- und Tierseele, sowie sie von *diesen* Problemen abhängig ist, auf ungewisse Zeit hinausgeschoben.

3. Nehmen wir an, die wissenschaftliche Psychologie habe zugunsten des ersten Falles unserer Disjunktion entschieden. Läßt sich dann der Wesensunterschied behaupten? – Er läßt sich nicht behaupten. Denn bis heute hat noch niemand nachgewiesen, daß die Tiere keine *Ansätze zu den psychischen Erlebnissen der höchsten Stufe* besitzen. Wir wollen mit der Mehrzahl der Psychologen überzeugt sein, daß den Tieren das Denken im ausgesprochenen Sinne des Wortes fehlt; es scheint aber, daß wenigstens Ansätze dazu vorhanden sind. Der Beweis dafür ließe sich an erster Stelle den Beobachtungen und Experimenten entnehmen. Ich muß jedoch hier auf eine Diskussion der Erfahrungen verzichten, schon allein deshalb, weil eine solche Diskussion die kaum zu überwältigende Schwierigkeit besitzt, daß sie infolge einer Eigentümlichkeit des Psychischen niemals mit Sicherheit eine Entscheidung geben kann. Diese Eigentümlichkeit besteht darin, daß sich von selbst biologische Äquivalente der Intelligenz bilden. Wenn auch die Analyse der Handlungen des Tieres fast stets die eigentlichen Grundlagen aufweist,

[1] Geyser, Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge. 1909. S. 45.

so zeigt sie doch nicht in allen Fällen den Ausschluß jedes intelligenten Exponenten. Es kann sein, daß sich in den Betätigungen des Tieres kein Ansatz zu höheren Funktionen offenbart, es muß aber nicht sein. Die Regel, daß man nicht mehr Ursachen zur Erklärung anziehen soll, als ausreichend sind, ist ein brauchbarer methodologischer Grundsatz, verbürgt aber eben deshalb keine Unfehlbarkeit. Man muß beachten, daß es sich hier um hypothetische Deutungen von Erfahrungsbeständen handelt, um die hypothetische Ableitung eines beobachteten Erfahrungskomplexes aus gewissen Voraussetzungen. Gelingt eine solche Ableitung, so ist — selbst innerhalb der theoretischen Physik, und sicherlich hier — damit allein nicht bewiesen, daß diese Voraussetzungen die notwendigen und hinreichenden Bedingungen der Phänomene sind, und in unserem Falle um so weniger bewiesen, als eben die Erfahrung lehrt, daß an denselben Erscheinungen nicht immer dieselben Faktoren beteiligt zu sein brauchen.

Diese Unsicherheit darüber, ob bei manchen Handlungen der Tiere ein Ansatz zur Intelligenz mitspielt oder nicht, weist nun schon darauf hin, daß die Entscheidung für einen dieser Fälle von allgemeineren Gesichtspunkten bestimmt sein muß. Einen dieser Gesichtspunkte gibt die Tatsache an die Hand, daß zwischen dem Denken und dem Nichtdenken zahllose Übergänge und Zwischenstufen vorhanden sind. Ich greife als besonders interessantes und, wie mir scheint, auch besonders wichtiges Beispiel die Abstraktion heraus, da man ja ohnehin den Unterschied gern mit Bezug auf die Abstraktionsfähigkeit formuliert. Jeder aufmerksame Beobachter des psychischen Lebens weiß, daß es verschiedene Grade der Abstraktion gibt. Um zwei, wohl am weitesten auseinanderstehende Glieder zu nehmen: ein Vergleich der Vorstellung als reproduktiven Elementes mit dem höchsten Abstraktionsgebilde zeigt, daß die erstere im Keime den Typus des letzteren repräsentiert. Sie besitzt einen gewissen stellvertretenden Charakter, zeigt dadurch eine Hinneigung zur Idealität, zur Ausschaltung des individuellen räumlichen und zeitlichen Momentes. Noch exakter ausgedrückt: das reproduktive Element faßt im Keime gewisse typische Züge des logischen und psychischen Charakters der eigentlichen entwickelten Denkvorgänge zusammen. So wie hier, ist es überhaupt bei den Denkerlebnissen: nirgendwo eine feste Grenze nach unten hin. Wie ist es da möglich zu behaupten, daß dem psychischen Leben des Tieres jeder Ansatz zu den Vorgängen der höchsten Stufe fehle? Damit sind wir schon unmerklich zu dem zweiten allgemeinen Gesichtspunkte gekommen, der den ersten in sich faßt, zu der Auffassung des psychischen Lebens überhaupt. Ich glaube, daß hier neben einem später zu besprechenden ersten, der zweite tiefste Grund für die unkritische Stellung gegenüber der Frage des Wesensunterschiedes liegt, und dieser Grund ist ein Teil jenes Unheils, das die Verwendung der Seelensubstanz in der Erfahrungspsychologie angerichtet hat. Die Psychologie auf unserer Seite faßt das Psychische zu schematisch. Sinnlich-geistig, Seelenvermögen — das sind die Schubladen, in die alles, was in unserer Seele geschieht, hübsch etikettiert hineingelegt wird. Man macht bloße Hilfsmittel der Darstellung zu grundtiefen sachlichen Ergebnissen. Das ist blutleere Abstraktion, über die der ungeheure Reichtum und die staunenswerte Kompliziertheit des wirklichen Lebens spottet. Man sollte bei uns die Klassifikationsversuche als das nehmen, was sie sind: Hilfsmittel, um das psychische Leben einigermaßen beschreiben zu können, bewußte analytische Vereinfachungen.

Wollen sie mehr sein, so ist der reichste von ihnen nicht reich genug. Sieht man das Psychische mit solchen Augen an, so legt diese Auffassung die Konsequenz nahe, daß sich Ansätze zur Intelligenz auch in der Tierseele finden. Überhaupt gewinnt die Tierseele dabei ein ganz anderes Aussehen. Nennt man die Summe der psychischen Vorbedingungen des Denkens Erkenntniswille, so kann man den Satz hinstellen: Das Tier denkt nicht deshalb nicht, weil es kein „Denken" besitzt, sondern weil ihm der Erkenntniswille fehlt. Wie dann weiterhin dieser Erkenntniswille wieder bedingt ist, kann man aus späteren Andeutungen entnehmen.

4. Das Heranziehen der biologischen Äquivalente der Intelligenz mag die Veranlassung zu einer Zwischenbemerkung über den Instinkt sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Instinkte durch phylogenetische Ausschaltung höherer psychischer Funktionen entstanden sind. Dann wären die Ansätze zur Intelligenz in der heutigen Tierpsyche Atavismen. Neu ist die Idee nicht, aber widerlegt auch nicht.

5. Wir haben bisher als fraglos hingenommen, daß unsere Entscheidung vor den zwei Möglichkeiten stehe: Wesensunterschied oder kein Wesensunterschied. Ist aber diese Alternative richtig? Ihre Richtigkeit hängt erstens von der Richtigkeit und Brauchbarkeit des Begriffes „Wesen" ab. Man könnte nun auf den vagen Charakter dieses Begriffes hinweisen, dessen Definition eigentlich eine selbstverständliche Identität aussagt. Man könnte zeigen, daß wir doch mit unserem menschlichen Verstande das „Wesen" einer Sache nie fassen werden; denn das Wesen eines Dinges verstehen, hieße das Ding schaffen. Über das „Wesen" der Tierseele streiten sich sogar unsere Philosophen noch. Man kann also doch auch zwei Gegenstände — und sicherlich die hier in Frage stehenden — nicht auf ihr Wesen hin vergleichen. Indes sind die kritischen Grundlagen dieser Überlegungen von anderer Seite schon so gut gelegt, daß es zwecklos wäre, sie zu wiederholen. Ich weise darum nochmals ausdrücklich auf die Ausführungen Isenkrahes[1] zum Begriffe der Wesenheit hin. Man hat dagegen nur die Phrase gebraucht, daß Isenkrahe die Philosophie in das Prokrustesbett der Mathematik zwänge. Das ist typisch. Die Scholastik, die stolz ist auf die Klarheit und Schärfe ihrer Begriffe, weiß nichts Sachliches zu entgegnen, wenn diese Begriffe einmal inbezug auf Schärfe und Klarheit unter die Lupe genommen werden; anstatt daß man sich freut, mit einem Genossen den gleichen Weg zu wandeln, fängt man an zu schelten. Es muß also doch mit der gerühmten Klarheit nicht so weit her sein. Gefolgt in seinen kritischen Gedankengängen ist bis zur Stunde Isenkrahe noch niemand.

Das Wichtigste aber ist ein zweites. Die Brauchbarkeit der Behauptung des Wesensunterschiedes hängt nämlich auch noch von der Frage ab: *Warum* begründet die Tatsache, daß die Menschen denken, einen Wesensunterschied? *Warum* begründet die Verschiedenheit des Raupen- und Schmetterlingsdaseins *keinen* Wesensunterschied? Sobald man überhaupt zwischen Fällen unterscheidet, wo ein Wesensunterschied vorliegt, und anderen, wo er nicht vorliegt, muß man einen *Grund* dieser Unterscheidung haben. Hoffentlich gibt man nicht die kluge Antwort: der Grund ist eben der Unter-

[1] Isenkrahe, Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweise als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden. 1909. S. 49 ff.

schied der Wesen. Denn darauf kommt es doch gerade an, zu zeigen, wann ein Unterschied ein wesentlicher ist und wann nicht. Mit anderen Worten: Man muß ein allgemeines Kriterium angeben, nach dem in jedem einzelnen Falle über das Vorliegen eines Wesensunterschiedes entschieden werden kann. Ich habe in dem zu Anfang zitierten Aufsatze gezeigt, daß unsere Philosophen — wenn vielleicht auch unbewußt — ein solches Kriterium benutzen; weiterhin auch gezeigt, daß dieses Kriterium unbrauchbar ist. Leugnet man überhaupt die Notwendigkeit eines Kriteriums, dann sind offensichtlich alle Unterschiede, die nicht gerade in Variationen quantitativer Verhältnisse bestehen, Wesensunterschiede. Damit ist aber die geheime Absicht der Konstatierung eines Wesensunterschiedes zwischen der Menschen- und der Tierseele zuschanden geworden; denn dann zeigen Dinge, die sich aus einander entwickelt haben, Wesensunterschiede. Oder ist der Wesensunterschied vielleicht durch den Zweck bestimmt? Auch dann gerät man, wie sich jeder ausdenken kann, in die merkwürdigsten Konsequenzen. Kurz, ein Kriterium des genannten Charakters ist schlechthin notwendig, und ich bitte, sich nicht an diesem Problem vorbeizudrücken, sondern zuzufassen. Nach dem Tenor so mancher Ausführungen wird das doch nicht schwer fallen. Mindestens solange dieses Kriterium nicht angegeben ist, wird man wohl erlauben, daß ich die ganze Alternative für verfehlt halte, und den Unterschied zwischen der Menschen- und Tierseele nur in dem tatsächlichen Unterschiede sehe. Und ich möchte nicht vergessen hinzuzufügen, daß Leute, die die Gedanken nicht zu erben pflegen, sich vergebens fragen werden, was es denn daneben noch für einen Unterschied gebe. Das ist eine Hoffnung; ihr Schicksal lege ich hier in die Hände meiner Gegner.

6. Nun ist in dem vorhergehenden Punkte schon der Gedanke berührt worden, der das Motiv zum Festhalten am Wesensunterschied für unsere Philosophen abgibt: Fällt der Wesensunterschied, so ist die Möglichkeit der Entwicklung gegeben. Sehen wir von dem logischen Sprung in diesem Gedanken ab, dessen psychologisches Motiv die folgende Nummer verständlich machen wird, so wäre dazu vorab folgendes zu bemerken. Erstens ist mit der Möglichkeit die Tatsächlichkeit nicht gegeben; gerade für unsere Philosophen hängt die Annahme der letzteren doch noch von anderen Faktoren ab. Zweitens verschwindet die Möglichkeit auch mit der Anerkennung des Wesensunterschiedes durchaus nicht. Man könnte sich den Zusammenhang so denken, wie man ihn wohl zwischen Materie und Leben (unter Voraussetzung der Richtigkeit des Vitalismus) denken muß: Materie und Leben sind von gleicher Dauer; das Leben liegt potentiell in der Materie und tritt überall, wo die Bedingungen dazu vorliegen, in die Erscheinung. So könnte auch die Tierseele die Menschenseele trotz des wesentlichen Unterschiedes potentiell in sich fassen. Und schließlich besagt doch Entwicklung überhaupt notwendig dies, daß das eine der Potenz nach in dem anderen steckt; wenn zwei Objekte sich auseinander entwickeln, müssen sie sich selbstverständlich auseinander entwickeln können. Das Problem des Wesensunterschiedes ist also auch schon hier ausgeschaltet.

Es ist indes ganz zwecklos, über die Möglichkeit zu streiten, weil wir die Tatsächlichkeit der in Frage stehenden Entwicklung jeden Tag in der ontogenetischen Entwicklung des Menschen vor Augen haben. Das ist ein Gedanke, den z. B. Wundt oft vorgetragen hat, der aber von unseren

Philosophen nicht beachtet wird. Es gibt in der Tat nichts, das offensichtlicher die Nutzlosigkeit (im Sinne unserer Philosophen gesprochen) einer Konstruktion des Wesensunterschiedes deutlich machen kann, als die Tatsache der ontogenetischen Entwicklung. Hier haben wir die Genesis einer denkenden Seele aus einer nichtdenkenden Seele vor uns. Man wird sofort dagegen bemerken, daß doch die eine in der anderen angelegt ist. Zweifellos! Aber das ist, wie wir vorhin schon hörten, ein integrierender Bestandteil des Entwicklungsgedankens überhaupt. Auch die Menschenseele kann in der Tierseele angelegt sein. Nur die Entwicklung, resp. Nichtentwicklung könnte darüber Aufschluß geben; aber hier liegt ja gerade das Problem. Vom Standpunkte unserer Philosophen aus gesprochen: Nicht der Wesensunterschied entscheidet über die Entwicklung, sondern die Entwicklung über den Wesensunterschied. Ich fasse diesen Gedankengang, weil er wichtig ist, noch einmal wie folgt zusammen. Besteht zwischen der Menschen- und der Tierseele deshalb ein Wesensunterschied, weil die erstere denkt, die zweite nicht denkt, so besteht aus demselben Grunde ein Wesensunterschied zwischen der Seele des erwachsenen Menschen und der Seele des Neugeborenen. Da nun der konstatierte Wesensunterschied bei den beiden letztgenannten Seelen kein Hemmnis der Entwicklung auseinander ist, so kann er auch bei den erstgenannten kein Hemmnis der Entwicklung sein.

Man kann noch weitere Überlegungen hier anknüpfen, wobei sich zeigen würde, daß der Gedanke von (4) nicht so isoliert dasteht, wie es den Anschein hat. Es kam aber hier nur darauf an, zu zeigen, wie fraglos klar die Möglichkeit einer phylogenetischen Entwicklung durch die Tatsache der ontogenetischen Entwicklung wird. Daß ihre Tatsächlichkeit durch die letztere nicht bewiesen wird, ist selbstverständlich; deren Annahme hängt von anderen Gründen ab, über deren Berechtigung wir hier nicht zu urteilen haben. Vielleicht ist es für Kritiker, die wenig Zeit haben, dennoch gut, ausdrücklich anzufügen, daß das biogenetische Grundgesetz bei unserer Überlegung gar nicht in Frage kommt.

7. Wir sind aber noch immer nicht zu dem ersten tiefsten Grund der Konstruktion des Wesensunterschiedes – der zweite ist in (3) genannt – vorgedrungen. Der liegt außerhalb der Wissenschaft; in der Furcht nämlich einer Gefährdung des Glaubens.[1] Ich mache nun zunächst darauf aufmerksam,

[1] Daß nicht alle Theologen diese Furcht hegen, wenn sie auch aus anderen Gründen teilweise jene Ausdehnung des Entwicklungsgedankens ablehnen, mag man aus den folgenden Belegen ersehen. Gutberlet schreibt in einem seiner neuesten Werke (Der Kosmos, 1908, S. 625): „Selbst die Entwicklung der Tierseele zur Menschenseele ... würde die Grundlage der theistischen Weltauffassung nicht berühren: die schöpferische Intelligenz würde auch so, und zwar dann noch dringender gefordert werden, wenn sich die höchste Stufe des irdischen Lebens, der Menschengeist mit seiner Unendlichkeit aus niedrigen Formen, schließlich aus dem anorganischen Stoffe entwickelt hätte. Dann mußte in dem Anfangsstadium die ganze Entwicklung bis zur höchsten Entfaltung im Menschen schon angelegt sein." Dagegen weiß Prof. Englert (Apolog. Rundschau 1910, 5, 258) als einzigen Grund: „Wie die Lehre, wonach die anima intellectiva una forma substantialis hominis et immediate et per se ist, hiermit zu vereinbaren, ist eine andere Frage." Diese Schwierigkeit ist aber u. a. schon durch unsere Ausführungen in (2) erledigt. In einer Besprechung von Beth (Der Entwicklungsgedanke und das Christentum, 1909), wo (S. 124 ff.) der Entwicklungsgedanke auch auf die Psyche des Menschen angewandt wird, macht W. Koch (Theol. Quartalschr. Tübingen 1910, 92, 505) folgende zustimmende Bemerkungen: „Nach diesen allgemeinen Darlegungen wird nun in den zwei folgenden

daß in den vorhergehenden Erörterungen keine Aufhebung des Wesensunterschiedes, vom Standpunkte unserer Philosophen aus gesehen, enthalten ist; sie lehnen vielmehr beide Glieder der Alternative „wesentlich oder nichtwesentlich" ab und betonen den tatsächlichen Unterschied. Man hat es für gut befunden, diesen Umstand, der, wieder vom Standpunkte unserer Philosophen aus betrachtet, gerade für die angrenzenden theologischen Fragen von Wichtigkeit ist, nicht zu beachten. Gegen die Konsequenz, die sich sogar für unsere Philosophen aus der Unabhängigkeit des Problems der Entwicklung von dem des Wesensunterschiedes ergibt, hat man nun hauptsächlich zwei Gründe vorgebracht. Erstens soll die Konsequenz im Widerspruch mit der Bibel stehen. Folgt indes aus den Genesisworten für die Menschenseele, daß sie durch einen besonderen Akt Gottes geschaffen wurde, so folgt dasselbe für den Menschenleib; beide Annahmen, soweit sie sich auf die Bibel stützen, stehen und fallen miteinander. Zweitens hat man gemeint, aus jener Konsequenz ergebe sich die Leugnung der Unsterblichkeit. Fürs erste würde jedoch im besten Falle dieser Schluß nur auf dem Boden der Ansichten des Kritikers, nicht aber auf Grund der vorgetragenen Auffassung gelten. Er würde gelten für den, dem die Aufhebung des Wesensunterschiedes mit der Annahme der Entwicklung notwendig verknüpft ist; hier liegen aber, außer der manchmal bezweifelten Lehre von der Sterblichkeit der Tierseele, noch zwei Voraussetzungen, die unsere Überlegungen offensichtlich nicht anerkennen. Es ist – um einen gelinden Ausdruck zu gebrauchen – sehr unschön, einem anderen Konsequenzen anzuhängen, die auf ihm ganz fremden Voraussetzungen basieren. Fürs zweite aber folgt jener Schluß nicht einmal auf dem Boden dieser Voraussetzungen. Denn Gott kann durch einen speziellen Willensakt der Menschenseele die Unsterblichkeit verleihen. Daß dieser von manchen großen Theologen geäußerte Gedanke auch durch eine kritische Betrachtung des Unsterblichkeitsbeweises aus dem „Wesen" der Seele den Charakter einer schwer zu umgehenden Notwendigkeit annimmt, sei nur nebenbei erwähnt.

Ich will die Frage nicht aufwerfen, warum in eine rein wissenschaftliche Erörterung überhaupt diese theologischen Dinge ohne die nötige Vorsicht hineingezogen worden sind; denn die Frage könnte zu unangenehmen Antworten führen.

8. Folgende Resultate hoffen die vorstehenden Erörterungen ergeben zu haben:

1. daß das Problem des Unterschiedes der Menschen- und der Tierseele verwickelter und schwieriger ist, als man gemeinhin glaubt;
2. daß ein Recht besteht, vorläufig beide Glieder der Alternative „wesentlich oder nichtwesentlich" abzulehnen;
3. daß die Frage der Entwicklung der Menschen- aus der Tierseele von der Lösung jenes Problems unabhängig ist;
4. daß theologische Einschläge in das Problem zum mindesten überflüssig sind.

Abschnitten an der anorganischen und an der organischen Natur hier speziell am Menschen beides im einzelnen nachgewiesen: Die wissenschaftliche Richtigkeit des teleologischen Entwicklungsgedankens und seine Vereinbarkeit mit dem, was der christliche Glaube über das Verhältnis Gottes zum Dasein und Sosein der anorganischen und organischen Natur (speziell des Menschen) festhält. Der Nachweis ist vorzüglich."

Erlasse und Entscheidungen

I. Aus Heft 1—7 des zweiten Jahrganges der Acta Apostolicae Sedis ist folgendes mitzuteilen[1]:

1. Acta Pii PP. X.

Durch apostolisches Schreiben vom 14. Februar 1910 (S. 141 f.[2]) wird vom **apostol. Vikariate Ce-li** der nördliche Distrikt **Pao-ting-fou** abgetrennt und in ein neues apostol. Vikariat „Nord-Ce-li" verwandelt.

Ein weiteres apostolisches Schreiben vom 24. Februar 1910 (S. 142 f.) trennt die dem **chaldäischen Ritus angehörenden Diözesen Akra und Amadia,** die seit dem 23. April 1895 vereinigt waren, wieder voneinander und unterstellt die erstere einstweilen der (direkten oder mittelbaren) Leitung des Patriarchen von Babylon.

2. S. Congregatio Concilii.

Die alte Bulla cruciatae gibt bekanntlich für Spanien (und Neapel) manche Privilegien bezgl. der **Fasten- und Abstinenzdisziplin.** Einige Zweifel über ihre Auslegung wurden auf Anfrage des Bischofs von Gerona (Nordspanien) am 22. Januar 1910 (S. 109 ff.) entschieden.

Aus der Diözese Theano wurde folgender Fall unterbreitet: Fünf Pfarreien einer Stadt sind seit langer Zeit mit einer sechsten (Stifts-) Kirche derselben Stadt so verbunden, daß man zweifelt, ob sie noch wahre Pfarreien sind; müssen sämtliche sechs Pfarrer Sonntags **pro populo applizieren?** Die Kongregation antwortete am 9. April 1910 „non constare" (S. 290).

3. S. Congregatio Indicis.

Die Kongregation setzt in ihrem Dekret vom 7. März 1910 (S. 157 f.) mehrere Werke von Jos. Turmel, Aug. Pul. Fernandez und Luis Gambara auf den Index und gibt bekannt, daß sich Jos. Turmel ihrem Dekret vom 5. Juli 1909 unterworfen hat. Siehe diese Zeitschrift 1909, 570.

4. S. Congregatio Rituum.

Eine Entscheidung vom 11. Dezember 1909 (S. 58—60) löst dem Erzbischof von Braga (Nordportugal) acht Schwierigkeiten, die durch das Dekret Cum recenter der Riten und Inquisitionskongregation vom 5. Dezember 1894 für die Handhabung der milderen **Fasten- und Abstinenzpraxis** in seinem Sprengel erwachsen waren.

5. Staatssekretariat.

Für die **Schriftleitung und Drucklegung der Acta Apostolicae Sedis** (und der **Gerarchia Cattolica**) setzte Kardinalstaatssekretär Merry del Val am 5. Januar 1910 im besonderen Auftrage des Hl. Vaters eine Reihe Bestimmungen fest (S. 37—39).

[1] Die liturgischen Entscheidungen mußten wegen Raummangels für das nächste Heft zurückgestellt werden.

[2] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 2 (1910) vol. 2 zu ergänzen.

Der Kardinalstaatssekretär veröffentlicht unter dem 1. März d. J. (S. 217 ff.) mehrere Dokumente, in denen die **Fasten- und Abstinenzgesetze** für das lateinische Amerika und die Philippinen unter Aufhebung der Bulla cruciatae neu geregelt werden.

6. Für die **Kirchenmusik** sind die nachstehenden Bestimmungen von Bedeutung:

a) In der Diözese Chur war es seit langem Brauch, daß der Zelebrans in der missa cantata nach Intonation und Rezitation des **Credo** unmittelbar zum Offertorium überging und dies beendete, während die Sänger das Credo weitersangen. Auf eine Anfrage des Bischofs von Chur betr. der Erlaubtheit des Brauches antwortet die Ritenkongregation negativ und verweist auf die Rubriken und Dekrete (S. 81).

b) Der Bischof von Cefalù (Sizilien) fragte bei der Ritenkongregation u. a. an:

V. ob **Orgelspiel** gestattet sei beim Totenoffizium während des Gesanges der Matutin-Lektionen sowie bei der Missa pro defunctis, solange der Chor schweigt;

VI. ob man in der Missa solemnis das **Benedictus** vor der Wandlung singen könne oder sich an das Caeremoniale Episc. lib. II, cap. VIII, 70—71 halten solle.

Die Kongregation entschied am 16. Dezember 1909 (S. 82) ad V: Negative ad primam partem et Negative ad secundam, iuxta Caeremoniale Episcoporum lib. I. cap. XXVIII, Nr. 13 ad VI Standum Caeremoniali Episcoporum.

c) Auf eine Anfrage aus Squillace (Süditalien) verbietet die S. Congregatio Rituum am 11. Februar 1910 (S. 119) für den „streng liturgischen gregorianischen Gesang der veränderlichen Teile der Missa solemnis, der Hymnen und anderer Gesänge" das **Grammophon** zu gebrauchen.

d) Kardinal Martinelli, Präfekt der Ritenkongregation, richtete am 18. Februar d. J. im besonderen Auftrage des Hl. Vaters an den Generalpräses des deutschen Cäcilienvereins, Dr. Haul, ein Schreiben (S. 145 f.), worin ausgesprochen wird, daß bei der jetzigen Choralreform („nella presente restaurazione gregoriana" als wesentlicher Teil zu den vatikanischen Choralausgaben der sog. **freie Choralrhythmus** gehört. Der Text des längeren Schreibens, das sich gegen die sog. „Mensuralisten" wendet, kann auch in der Paderborner „Kirchenmusik" 1910, 18—20 nachgelesen werden.

e) Bezüglich einiger Bestimmungen über **liturgische Texte** vgl. das nächstfolgende Heft bei den liturgischen Erlassen. H. Müller.

II. Kirchenrechtliche Materien.

1. Durch die Apostolische Konstitution: Apostolicae Romanorum pontificum vom 15. April 1910 (S. 277—81) gibt Papst Pius X. den **suburbikarischen Diözesen** eine Verwaltungsordnung, welche durch die Änderung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Diözesen einerseits und durch die Häufung der Arbeiten der Kardinäle anderseits notwendig geworden war. Die Kardinäle bleiben die eigentlichen Bischöfe ihrer Diözese, erhalten aber sämtlich einen Suffragan, den bis jetzt nur die von Sabina und Velletri hatten. Der Suffragan wird vom Papste ernannt und bekommt alle Vollmachten zur Leitung der Diözese im Auftrage des Kardinals. Im Falle des Todes des Kardinals oder Transferierung desselben auf ein anderes Bistum behält der Suffragan die Leitung der Diözese kraft apostolischer Vollmacht. Die Ausübung einer Reihe von Rechten bleibt dem Kardinal vorbehalten.

Pius X. erließ am 15. April 1910 (S. 287) eine **neue Kanzleiregel für Ausfertigung einer neuen Apostolischen Konstitution** in Ergänzung der Bestimmungen der Constitutio: Sapienti consilio. Die Konstitution unterschreibt der Kardinalkanzler

und der Kardinalpräfekt des Offiziums, zu dem die entsprechende Sache gehört. Zwei Exemplare der Konstitution, von denen das eine der Papst, das andere die beiden Kardinäle unterschreiben, werden im Archiv der Apostol. Kanzlei niedergelegt.

2. S. Congregatio Consistorialis.

3. Dezember 1909 (S. 13—31): **de relationibus dioecesanis et visitatione ss. liminum.** Durch die Konstitution Sixtus' V. „Romanus Pontifex" vom 20. Nov. 1585 war die Pflicht der Bischöfe, über ihre Diözesen Bericht zu erstatten, geregelt worden. Das gegenwärtige Dekret: A remotissima ecclesiae stellt eine neue Ordnung auf. In einem Zeitraum von fünf Jahren, deren erster Termin mit dem 1. Januar 1911 beginnt, haben alle Bischöfe der Kirche ihre Berichte dem Apostolischen Stuhle einzureichen und die visitatio auszuführen. An dem genannten Termine beginnen die Bischöfe Italiens und der Inseln des westlichen Mittelmeeres; im zweiten Jahre (1912) sind die von Westeuropa an der Reihe, im dritten (1913) die von Österreich-Ungarn und Deutschland usw. Der erste Bericht eines Bischofs muß alle die in dem beigegebenen Formulare enthaltenen (150) Fragen genau beantworten; spätere brauchen nur die eingetretenen Änderungen zu berücksichtigen. In dem Jahre der Berichterstattung muß auch die visitatio liminum erfolgen; doch kann der Bischof sich auch durch seinen Weihbischof (Koadjutor) oder mit apostolischer Genehmigung durch einen Priester vertreten lassen. Fällt das Berichtsjahr in die beiden ersten Jahre der Amtstätigkeit eines Bischofs, so braucht er den Bericht nicht zu erstatten.

9. Dezember 1909 (S. 102). Auf eine Anfrage der S. C. de Propaganda Fide, ob nach dem Erlaß der Constitutio: Sapienti consilio die von der Propaganda am 25. Febr. 1896 erlassene Instruktion **ad clericos Polonos in status foederatos Americae septentrionalis migraturos,** der zufolge diese Kleriker ein vollgültiges Exeat der Propaganda beizubringen hatten, in Kraft bleiben solle, erklärte die C.: Standum decretis s. Concilii. Diese Dekrete bezwecken die volle Klarstellung der rechtlichen und sittlichen Verhältnisse der einwandernden Geistlichen und Ordinanden. Es sind folgende: 20. Juli 1898: Über Exkardination eines Ordinanden und seinen Eintritt in eine andere Diözese; 14. Nov. 1903: Über die Kleriker, welche nach Amerika und den Philippinen auswandern wollen; 22. Dezember 1905: Über die Aufnahme solcher Alumnen, die aus anderen Seminarien entlassen sind; 20. Juli 1905: Erläuterung des gen. Dekretes über die Exkardination.

30. März 1910 (S. 286 f.). Bei dem für die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika geltenden Wahlmodus der Bischöfe wurden die Namen der Kandidaten häufig vor der Ernennung durch den Apostol. Stuhl bekannt. Das Dekret: Recta ecclesiasticae **ordnet die strengste Geheimhaltung der Bischofskandidaten an.** Die zur Wahl der Kandidaten berechtigten Konsultoren und Pfarrer müssen sich eidlich zum Schweigen verpflichten über die Kandidaten und die bei der Wahl gepflogene Diskussion. Bei Vertrauensbruch wird ein Konsultor abgesetzt und verliert ein Pfarrer das Wahlrecht. Die Bischöfe und Beamten der Delegation sind sub gravi zur Geheimhaltung verpflichtet.

Auf eine Anfrage der S. C. S. Officii vom 27. März 1909 erklärte die S. Congr. Consistorialis, daß die Angelegenheiten über **gemischte Ehen** und zwar die Erteilung von Dispensen wie auch die Entscheidung in Zweifelsfällen auch mit Rücksicht auf das Dekret: Ne temere zur Kompetenz der C. S. Officii gehörten.

14. März 1910 (S. 229 f.). Auf eine Anfrage der S. C. Concilii hin wird erklärt, daß die **Gewährung der facultas, Orden und Kongregationen geraubte Güter zu erwerben,** der S. C. Concilii zustehe.

S. S. Congregatio de Religiosis.

17. Dezember 1909 (S. 35 f.). Auf die Bitte verschiedener Ordensobern, ihnen bei der ersten Ausführung der am 7. Sept. 1909 erlassenen Deklaration über die **Studien der Ordensleute** (s. diese Ztschr. I 1909 S. 742) **Milderungen zu gewähren, gab die C. abschlägigen Bescheid,** da der Hl. Vater es für besser hielte, daß die Ordenshäuser sogar eine Zeitlang leer stehen müßten, als wenn sie mit Novizen erfüllt wären, die nicht hinreichend unterrichtet seien!

29. Dezember 1909 S. 60—62. Der **Orden des hl. Johannes von Gott** erhält die den **Trappisten** bereits am 21. April 1871 gewährte Vergünstigung, daß seine Mitglieder sofort nach Ablauf des Noviziats die Gelübde auf 6 Monate ablegen dürfen und diese nach Ablauf der Frist weiter auf 6 Monate erneuern, damit sie bei etwaiger Einberufung zum Militärdienste leichter ihren Beruf bewahren. — Eine Erklärung dieses Reskriptes vom 2. Sept. 1896 besagt, daß ein derartig abgelegtes Gelübde bei der Einberufung zum Militär zessiert. Nach Ablauf der Militärzeit braucht der Postulant nicht zurückzukehren; kehrt er zurück, so legt er zuerst die einfachen Gelubde ab und muß noch drei Jahre bis zur feierlichen Gelübdeablegung warten.

29. Dezember 1909 S. 62 f.). Die Camaldulenser Eremiten di Monte Corona fragen an, welche besondere Freiheiten **bei Besichtigung des Klosters** die Damen haben dürften, welche apostolische Erlaubniskarten für das Betreten der unter Klausur zu haltenden Klosterräume vorzeigten. Die **Antwort schränkt die Freiheiten ein.**

4. Januar 1910 (S. 63 f.). **Das Dekret:** De quibusdam postulantibus vom 7. Sept. 1909 (s. diese Ztschr. I 1909 S. 742) **wird auch auf die weiblichen Orden und Kongregationen ausgedehnt.** Es dürfen also ohne päpstliche Erlaubnis nicht mehr aufgenommen werden: 1. Mädchen, die infolge eigener schwerer Verschuldung aus Kollegien (etiam laicis) entlassen worden sind. 2. Solche, die aus irgendwelchem Grunde aus Schulen entlassen sind, welche den besonderen Zweck hatten, auf den Ordensberuf vorzubereiten. 3. Solche Professen oder Novizinnen, welche von anderen Orden oder Kongregationen entlassen sind oder Dispens von ihren Gelübden erhalten haben. 4. Solche Professen und Novizinnen, die in derselben Provinz oder von demselben Orden schon einmal zugelassen, dann aber wieder entlassen waren und nun um Wiederaufnahme nachsuchen.

5. April 1910 (S. 231 f.). **Das Dekret:** De quibusdam postulantibus **wird näher erläutert:** 1. Auch Postulanten, die bei Publikation des Dekretes bereits zum Noviziat zugelassen waren, dürfen ohne päpstliche Erlaubnis nicht Profeß ablegen, wenn sie unter das Dekret fallen. 2. Ordensleute, die in einer Ordensfamilie bereits die erste Profeß getan haben, nun aber in einer anderen zur feierlichen Profeß (bezw. zu den ewigen Gelübden) zugelassen werden wollen, können rechtsgültig zugelassen werden. Aber die Obern haben sich genau vorher zu vergewissern, warum solche ausgetreten sind und ob sie die moralische und wissenschaftliche Reife für die Ablegung der neuen Gelübde haben. 3. Wenn auch rechtsgültig, so ist es doch ganz und gar unstatthaft, solche Postulanten aufzunehmen, die zwar nicht formell entlassen, aber aequivalenter, indem ihnen der Rat, wegzugehen, erteilt wurde. In Zukunft haben sich die Ordensobern unter allen Umständen vor Wiederaufnahme zu vergewissern, ob die Postulanten nicht auch aequivalenter entlassen sind, und ob die Kleriker die wissenschaftliche Befähigung besitzen. 4. Ordensleute, die in einer anderen Kongregation bereits die zeitlichen Gelübde abgelegt haben, dürfen sie in der neuen wiederholen. Aber auch bei ihnen besteht die Informationspflicht. — Bereits am 4. Januar 1910 (S. 36) hatte die C. zwei Einzelanfragen im Sinne obiger Erklärungen entschieden.

5. April 1910 (S. 232). Das Dekret: Quum minoris vom 15. Juni 1909 (s. diese Ztschr. I [1909] S. 572) spricht bei den Säkularisationsindulten der Ordensleute nur von solchen, welche die ewigen Gelübde abgelegt haben. **Das Dekret wird ausgedehnt** auch auf Ordenspriester und Kleriker, welche nur zeitliche Gelübde, ein iuramentum perseverantiae oder besondere Versprechen auf ihre Statuten ablegen, wofern sie bereits sechs volle Jahre auf solche Weise gebunden sind.

4. S. Congregatio de Sacramentis.

7. März 1910 (S. 147). De expresso Smi. mandato atque Eiusdem auctoritate erklärt die C., daß **Ehedispensen für Könige und Fürsten königlichen Geschlechtes dem Apost. Stuhle speciali modo reserviert** und in keinerlei Fakultäten der Ordinarien enthalten sind.

15. März 1910 (S. 193—96). Die Kongr. entscheidet eine Reihe **Zweifel über das Dekret: Ne temere.** Die ersten knüpfen sich an das Wort „regio" im Abschnitt VIII, dessen Wortlaut hier darum zunächst mitgeteilt sei: Si contingat, ut in aliqua regione parochus locive ordinarius aut sacerdos ab eis delegatus, coram quo matrimonium celebrari queat, haberi non possit, eaque rerum conditio a mense iam perseveret, matrimonium valide ac licite iniri potest emisso a sponsis formali consensu coram duobus testibus. — Die Entscheidung lautet: Matrimonium **potest valide ac licite contrahi coram solis testibus** sine praesentia sacerdotis competentis ad assistendum semper ac, elapso iam mense, sacerdos competens **absque gravi incommodo haberi vel adiri nequeat.** Die Gültigkeit der Ehe besteht auch dann, wenn ein Nupturient in fraudem legis die regio aufgesucht hat. Über die Qualität der Zeugen wird keine neue Bestimmung gegeben. — Der Pfarrer des einmonatlichen Wohnsitzes darf gültig assistieren, mögen die Brautleute auch sonstwo ein Domizil oder quasi-Domizil haben. — Als vagi gelten jene, welche keinen parochus proprius haben, weder ratione domicilii vel quasidomicilii noch menstruae commorationis. — Es wird der Fall erwähnt, daß vom Bischofe ernannte Koadjutoren der Pfarrer ohne ausdrückliche Erlaubnis der Pfarrer, aber auch ohne deren Widerspruch den Ehen sogleich bei ihrem Amtsantritt assistierten. — Die Kongr. erklärt auf die Frage, ob derartig geschlossene Ehen gültig seien: Acquiescant, facto verbo cum SSmo. Im übrigen solle man die Vorschriften des Rechts beobachten, und der Erzbischof solle, falls derartige Partikularvorschriften eines Provinzialkonzils beständen, darauf dringen, daß die Pfarrer in eigener Person assistierten. — Die durch das Dekret vorgeschriebene Form der Sponsalien gilt jetzt auch in Spanien und Südamerika, wo vordem die Gültigkeit der Verlobung von der Beglaubigung durch einen Notar abhing. — Exemte Regularkirchen gelten als Pfarreien. — Andere Erklärungen schärfen von neuem die Pflicht ein, die Namen der Nupturienten in das Taufregister einzutragen; die Eintragung ins Trauregister hat möglichst auch in Missionsgegenden zu erfolgen.

März 1910 (S. 196—203). Auf eine Anfrage der Erzbischöfe von Messina und Reggio über eine **praesumptio de morte** infolge des Erdbebens vom 28. Dezember 1908 wird erklärt: Die von der Zivilbehörde auf Grund einer praesumptio ausgestellten Bescheinigungen auf den Tod genügen nicht ohne weiteres. Es müssen vielmehr noch besondere Gründe für die Wahrscheinlichkeit des Todes des einen Ehegatten sprechen, ehe der andere zur Wiederverehelichung schreiten darf. Wieder abgedruckt wird die vom S. C. sancti Officii 1868 erlassene Instruktion: Ad probandum obitum alicuius coniugis.

4. Urteile der Sacra Romana Rota: **a) Ehesachen.**

10. Februar 1910 (S. 121—31). Die Ehe Alexander Chaubert — Elisa Weber, Paris, wird für ungültig erklärt. Begründung: Elisa Weber war vom 25. Aug. 1899 bis 14. April 1901 in einer Irrenanstalt; am 19. Nov. 1901 heiratete sie. Nach zwei oder drei Monaten zeigte sich ihr Irrsinn wieder. Bei Abschluß der Ehe fehlte demnach der Konsens.

21. Januar 1910 (S. 169—75). Die Ehe Sophia Krasinska — Severinus Chelkowski vom 28. Jan. 1892 ist ungültig. Begründung: Dem in Krakau assistierenden Pfarrrr Mikulski fehlte jeder Rechtstitel zur Assistenz.

23. Februar 1910 (S. 206—13). Die Ehe Eugenius F. Balzan — Itala Adami, am 2. Januar 1892 zu Padua geschlossen, ist ungültig. Begründung: Der assistierende Pfarrer war nicht gültig delegiert.

19. Januar 1910 (S. 297—309). Die Ungültigkeit der Ehe Sanctes Franziskus Rinaldi — Ada Gennari vom 15. August 1900 zu Ravenna steht nicht fest. Begründung: Der Bräutigam hatte schriftlich am 10. August 1900 seinen consensus de praesenti ausgedrückt; das genügt zur Rechtsgültigkeit der Trauung auch in seiner Abwesenheit.

b) **Patronatssachen.**

10. Januar 1910 (S. 85—88). Der Einspruch des Bischofs von Caltanisetta gegen die Ausübung des Patronatsrechts der Herren Tinebra und Genossen über die in deren Herrschaft Delia gelegene Pfarrkirche ist hinfällig. Begründung: Die Genannten haben infolge des Kaufes der Herrschaft mit der Übernahme der Verpflichtung eines jährlichen Zuschusses von 510 Lire zu dem Pfarrgehalte auch das Patronatsrecht erworben.

10. Februar 1910 (S. 128—31). Der Magistrat der Stadt Grado präsentierte als Patronatsherr den Priester Johannes Meizlik zum Pfarrer; da er es jedoch nicht binnen der gesetzlichen Frist von sechs Wochen getan, besetzte der Erzbischof die Stelle selbständig mit dem Priester Sebastianus Tognon. — Die Rota weist beide Kandidaten zurück, da die Vorschriften des Tridentinum über den vorgeschriebenen Konkurs nicht erfüllt waren. Außer dem vorsitzenden Kommissar des Erzbischofs hatten dem Examen nur noch zwei Examinatoren beigewohnt, während drei verlangt sind.

J. Linneborn.

Besprechungen

Karge, Dr. Paul, Priester der Diözese Breslau, z. Z. in Jerusalem, **Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.** Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. Münster i. W., Aschendorffsche Buchh. 1910. 8°. XX u. 454 S. ℳ 12,—. (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgeg. von J. Nikel-Breslau. II. Band, 1.—4. Heft).

Dieses Buch ist ein bedeutendes Werk, das wie der S. 179—84 dieser Zeitschrift besprochene Samuelkommentar P. Dhormes als ein hocherfreuliches Symptom des Aufschwunges der alttestamentlichen Forschung auf unserer Seite begrüßt werden muß. Sein Verfasser führt sich gleich mit diesem ersten Wurfe ein als ein Mitarbeiter, der für die Zukunft viel verspricht. Sein Buch ist aufgebaut nicht nur auf methodischer Schriftforschung, sondern auch auf der breiteren Basis einer nicht gewöhnlichen Kenntnis des alten Orients, seiner Sprachen und seiner Literatur. Es zeigt im besten Sinne, was durch diese Synthese zu leisten ist für eine gesunde Exegese des A. T. auf der Basis der Prinzipien der katholischen Theologie, die, wie sie das bewährte Alte festhält, auch gesicherten neuen Ergebnissen auch praktisch sich nicht verschließt. Insofern die ganze weitschichtige, souverän beherrschte neuere Literatur verarbeitet ist, kann es dem Nichtfachmann eine ganze Bibliothek ersetzen, namentlich aber auch, weil die Geschichte des Bundesgedankens im Grunde eine Geschichte der Religion des A. B. ist, eine auf unserer Seite vorläufig noch immer so bitter vermißte alttestamentliche Theologie, die den heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht.

Das Verhältnis Israels zu Jahwe erscheint im A. T. als ein nach Analogie menschlicher Rechtsbräuche gedachter geschichtlich geschlossener Bund (berith) zwischen Jahwe und seinem Volke. Israel tritt nach der pentateuchischen Erzählung am Sinai unter feierlichen Zeremonien in dieses Bundesverhältnis ein, das als Erneuerung des Bundes der Erzväter mit Jahwe erscheint. Israel erkiest Jahwe zu seinem Gott und verpflichtet sich zu seinem Dienste, Jahwe verspricht ihm seinerseits Hilfe, Schutz und Heil. Der Bundesgedanke ist somit das Herz der Religion Israels und ihr geschichtlicher Quellpunkt. Demgegenüber läßt die moderne religionsgeschichtliche, richtiger religionsphilosophische Schule die Jahwereligion auf rein natürliche Weise ohne besondere Leitung und Offenbarung Gottes aus niederen religiösen Formen entstanden sein. Erst infolge der Tätigkeit der Schriftpropheten von Amos und Osea ab sei sie zu einem durch gegenseitige Pflichten und Rechte geordneten Bundesverhältnis umgebildet worden. Das Werk des Moses und der Sinaibund sei Fiktion. Die israelitischen Priester hätten das, was in der Tat das Produkt natürlicher geschichtlicher Entwicklung gewesen sei, in den Anfang der Religion Israels projiziert als feierlichen historischen Bundesschluß am Berge Sinai, so daß das geschichtliche Werden der Religion Israels als die von Gott geleitete Wirksamkeit des Moses erscheine. In weiterer Ausspinnung dieser Fiktion sei die ganze religiöse Überlieferung des Volkes umgebildet und zu den geschichtlichen Darstellungen der Heils- und Bundesgeschichte des Pentateuch verarbeitet worden.

Um diese fingierte Geschichtsdarstellung habe man das Gesetzesmaterial der verschiedenen Zeiten als Bundesurkunde gruppiert. Das literarische Resultat des Prozesses sei unser Pentateuch.

Dieser grundstürzenden Anschauung gegenüber will Karge die Geschichtlichkeit des Sinaibundes erweisen und zwar mit Hilfe der von der neueren Wissenschaft gelieferten Mittel der Literarkritik, der Orientkunde, der Religionsvergleichung. In dem vorliegenden ersten Bande seines groß angelegten Werkes verbreitet er sich zunächst in einer sehr instruktiven Einleitung über die Entwicklung der modernen Religionswissenschaft und ihren Einfluß auf die Wissenschaft vom A. T. (S. 1—32), so das Problem in den großen Strom der wissenschaftlichen Bewegung der Neuzeit hineinstellend. In dem folgenden ersten, vorbereitenden Teile (S. 33—200) erweist er die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes der alttestamentlichen Überlieferung. Er zeigt im Lichte der in unseren Tagen wiedererstandenen Geschichte des alten Orients, daß der Kulturzustand Vorderasiens, insbesondere Kanaans, in der Zeit des Moses schon ein sehr hoher war, daß die Beduinentheorie der religionsschematischen Kritik von den Tatsachen verlassen, daß Israel bei seiner Einwanderung nicht ein Konglomerat völlig heterogener Elemente gewesen ist, sondern ein schon auf einer gewissen Kulturstufe stehendes einheitliches Völkchen. Ebenso brüchig wie das Fundament der Wellhausenschen Schule vom kulturellen Tiefstand Israels in jener alten Zeit erweist sich ihr Fundament nach der religiösen Seite. Karge beweist, daß die Religion Israels schon vor Amos und Osea in prinzipiellem Gegensatze zu den Religionen seiner Nachbarn gestanden hat, daß sie ohne die positive Gründung durch Moses sich so wenig verstehen läßt, daß wir eine Persönlichkeit wie Moses als Gründer der Religion Israels geradezu postulieren müßten, wenn Israels Überlieferung von ihm schwiege. Das Werk des Moses sucht K. rein geschichtlich näher zu bestimmen auf Grund der wenigen von der rein entwicklungstheoretischen Schule anerkannten geschichtlichen Nachrichten und durch Rückschlüsse aus feststehenden Tatsachen. Hierbei wird auch der im letzten Lustrum so viel besprochene „altorientalische Monotheismus" (S. 125—53) gewürdigt. Die tatsächlich vorhandenen hohen religiösen Vorstellungen jener alten Zeit (Eigennamen, Hymnen) beweisen allerdings, daß damals der Monotheismus Israels möglich war. Dieser unterscheidet sich aber fundamental von dem der heidnischen Welt. Es ist nicht bloße monotheistische Spekulation und keine bloße „Lehre". Die bewirkende Ursache des Werkes des Moses ist Gottes Offenbarung und Gottes Leitung. Als Resultat dieses vorbereitenden Teiles ergibt sich: „Es steht rein geschichtlich nichts im Wege, das im Mittelpunkt der alttestamentlichen Religion stehende Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel als am Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung dieses Volkes vorhanden anzunehmen."

Im zweiten Teile (S. 201—439) tritt K. an die geschichtlichen Nachrichten über den Bundesgedanken heran. In dem vorliegenden Bande sind aber erst die beiden altisraelitischen Geschichtswerke des Elohisten (E) und des Jahwisten (J) behandelt, die freilich die ältesten und wichtigsten Berichte enthalten. Der deuteronomische Stoffkreis (D) und der des Priesterkodex (P), die Schriften der Propheten und die übrigen alttestamentlichen Bücher werden für den hoffentlich recht bald folgenden zweiten Band des ganzen Werkes reserviert, der zugleich als Ergänzung des ersten Bandes Untersuchungen über das Bundeszelt und die Bundeslade bringen soll.

Aus diesen Darlegungen ist schon ersichtlich, daß K. das Recht der Literarkritik anerkennt. Er tritt auf den Boden der Vierquellentheorie der Pentateuchkritik, lehnt aber die Generalisierungen der Wellhausenschen Schule und ihre Verquickung der literarkritischen Probleme mit den religionsphilosophischen Theoremen des Tages ab. Dem

Ref. ist es eine besondere Freude, konstatieren zu können, daß er Karges literarkritischen Anschauungen auf weite Strecken folgen kann, so insbesondere in der Ansetzung des Elohisten in die letzte Richterzeit und des Jahwisten in die erste Königszeit, so daß das elohistische und jahwistische Geschichtsbuch die Anschauung der jahwetreuen Kreise Israels am Beginn der Königszeit über den Jahwebund und die Entstehung der Jahwereligion enthalten. Es sei auch hervorgehoben, daß die methodisch durchgeführte intrikate literarkritische Scheidung und Ordnung der Texte (S. 268—362) hohen selbständigen Wert hat und die Literarkritik des Pentateuch nicht nur auf unserer Seite zu fördern geeignet ist.

Das Resultat des zweiten Teiles ist dieses: Für den Elohisten wie für den Jahwisten steht die ganze Geschichte Israels unter dem Gesichtspunkte der Bundesidee. Die Einrichtung der Bundesreligion und die Geschichte des Bundesvolkes wollen beide darstellen. Grundforderung des Bundes ist das rechte Tun Gott und Menschen gegenüber. Diese beiden großen Pflichtenkreise zeichnet der Dekalog (Ex. 20; Deut. 5). Dieser ist das Grundgesetz des Sinaibundes und in seiner Urform von Moses. Von diesem rührt in seiner Urgestalt auch her das von dem Elohisten als ältester Kodex des heiligen israelitischen Rechts aufgenommene Bundesbuch (Ex. 20, 22—23, 33), das in der Hauptsache als das im Geiste des Bundesgrundgesetzes des Dekalog wiedergeborene uralte semitische Gewohnheitsrecht anzusehen ist. Aus dem Bundesbuche haben sich die späteren israelitischen Gesetzbücher entwickelt. Die allgemeinen speziell religiösen Verpflichtungen, soweit sie Gegenstand der Bundesbuchgesetzgebung sind, beschränken sich auf die Teilnahme an der Feier der drei Hauptfeste an der der Bundesreligion von Anfang an eigentümlichen gemeinsamen Kultstätte und auf die Erstlinge- und Erstgeburtsopfer zur Erhaltung des öffentlichen Kultes und seiner Diener. „Ein Gott, ein Volk, ein Altar, das ist von Anbeginn der Leitstern für die Besten in Israel gewesen" (S. 438). „Rechte Gesinnung und rechtes, bundesgemäßes Verhalten gegen Gott und Menschen, schon im Bundesgrundgesetz in großen Zügen angedeutet, sind die Grundlage der Forderungen, welche in den von den alten Geschichtswerken aufgenommenen altisraelitischen Gesetzbüchern ausgesprochen werden und welche von nun an allmählich alle Lebensverhältnisse mit ihren Gedanken durchdringen, bis sie uns im Deuteronomium völlig ausgebildet vorliegen. Was sich in ihm entfaltet hat, war als Keim von Anfang an vorhanden" (S. 439).

Nicht ganz überflüssig ist vielleicht auch hier (vgl. S. 184) die Hinweisung darauf, daß das schöne Buch das kirchliche Imprimatur am Kopfe trägt, und zwar des Generalvikariates des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Münster. A. Peters.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Schon vorchristliche Apologeten machten die Juden in Abraham, Joseph und Moses zu Urhebern aller Kultur, so Eupolemus, Artapanus und Aristobul, so Philo und Flavius Josephus. Aristobul behauptet z. B. geradezu, Pythagoras, Sokrates und Plato hätten ihre Lehre aus Moses geschöpft, auch die Dichter Homer und Hesiod hätten ihm manches entlehnt. Ähnliche Anschauungen findet man bei Schriftstellern des christlichen Altertums. So meinte Clemens Al., Plato sei durch Davids Psalter beeinflußt, und der Verfasser der Cohortatio ad Graecos, derselbe Philosoph habe seine Ideenlehre aus dem Pentateuch. Noch im 18. Jahrhundert genoß dieselbe Richtung in Frankreich großes Ansehen (Abbé Guerin; vgl. Hehn in der Theol. Revue 1909, 145 f.) und kehrt seitdem außerhalb der eigentlichen Fachwissenschaft hie und da wieder (J. Schreiner, N. Marini u. a.). In diesen Bahnen geht auch das in 2. Aufl. erschienene Buch von M. Kröll, Pfarrer a. D. zu Hönningen a. Rh., **Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes** (Bonn, Georgi. I 1907, II 1910). In keineswegs straffer Disposition — über die Septuaginta und die jüdische Diaspora wird z. B. bei der Sündflut gehandelt, über Jerusalems Geschichte beim Uriasbriefe — findet man im ersten Bande nach einem grundlegenden Teile über die Uroffenbarung, die Entstehung des Heidentums, die Beschäftigung der Theologen mit der klassischen Literatur, die Vorzüglichkeit und das Alter der Hl. Schrift, zunächst der fünf Bücher Mosis, Ausführungen über 12 Punkte (Schöpfung, Engelsturz, Sündflut, Gottesbesuch bei Abraham, Josues langer Tag, Frauenraub der Benjaminiten 2c.), im zweiten Bande über 20 dem Verf. besonders wichtig erscheinende Gegenstände (Arbeit und Mühe Menschenlos, Neigung des Menschen zum Bösen, Hinfälligkeit des irdischen Lebens, Erlösung aus seinen Beschwerden 2c.). In der Annahme von Verwandtschaft ist Verf. recht optimistisch, noch mehr in der Beurteilung des Verhältnisses in der Richtung der Abhängigkeit von der Bibel. So erscheint beispielsweise die Herkulessage als „Übertragung und Aneignung biblischer Tatsachen und Ideen (Samson!) seitens der Heiden" (I, 197). Für den dem Helden Bellerophontes durch Proetos nach Il. 6, 168 mitgegebenen Todesbrief ist „die Einwirkung biblischer Vorgänge (Uriasbrief!) auf die griechische Literatur anzunehmen" (I, 206). Die Kunde von der im streng historisch gefaßten und schon ins Exil verlegten, im Buche Tobias berichteten Reise des Erzengels Raphael mit dem jungen Tobias ist auch nach Griechenland gedrungen und hat die Darstellung der Reise des jungen Telemach mit Pallas Athene bei Homer (Od. 3, 309 ff.) beeinflußt. Der sonstige literarkritische und exegetische Standpunkt des Buches ist etwa derjenige der Mehrzahl der katholischen Alttestamentler vor vielleicht 30 Jahren. Wegen mancher schöner Einzelausführung und als Materialiensammlung behält das Buch einigen Wert auch

für den, der ihm in seinen Grundlagen nicht zustimmen kann. Der nicht gewöhnlichen Belesenheit sowie der literarischen Schaffensfreudigkeit des emeritierten Pfarrers aber wird niemand seine Anerkennung versagen.

Von den Biblischen Zeitfragen (Aschendorff, Münster) Nikels und Rohrs liegen die zwei letzten Hefte der 2. Folge vor. In H. 11 verbreitet sich S. Euringer-Dillingen über **Die Chronologie der biblischen Urgeschichte** (1909, ℳ 0,50). In der Sethitenliste, Gen. 5, bevorzugt er den hebräischen, in der Semitentafel den samaritanischen Text, so daß das 1656. Jahr nach Adam das Datum der Flut, das 2596. das Geburtsjahr Abrahams sein würde. „Jedenfalls ist die Menschheit nach den Daten der Bibel heute nicht älter als rund 7000 Jahre" (S. 23). Die Spannung zwischen diesen Zahlen und den höheren Forderungen der Profanwissenschaften gibt E. zu, bei aller Vorsicht gegenüber verfrühten und übertriebenen Behauptungen. Er löst die Schwierigkeit mit P. Brucker und P. Prat durch die Theorie der stillschweigenden Zitierung für Gen. 11, der ausdrücklichen (זֶה סֵפֶר = dies ist das Dokument; dazu sei übrigens erinnert an סְפַר זִי כְּתַב [= Dokument, das schrieb in Unterschriften der Papyri von Assuan]) für Gen. 5. „Die Einfügung beider Dokumente durch R in sein Werk hatte also wohl nicht den Zweck, die Chronologie festzustellen — sonst müßte er den Zahlen mehr Gewicht beigelegt haben —, sondern den Zusammenhang Abrahams mit Noe und Abraham darzutun und die Lücken zwischen Adam und der Flut auszufüllen. Beide Zwecke werden erreicht, wenn auch die Dokumente die Reihe der Vorfahren unvollständig enthalten würden und wenn auch die Zahlen als unrichtig sich erweisen sollten (S. 34 f.). „Die Quelle P (d. i. der Priesterkodex) will eine Chronologie geben und gibt sie, aber R (d. i. der Redaktor), die Bibel, welche sie zitiert, garantiert sie nicht" (S. 35).

In H. 12 vermittelt der Nachfolger A. v. Scholz' auf dem Würzburger Lehrstuhl für alttestamentliche Exegese, J. Hehn, **Der israelitische Sabbat** (1909, ℳ 0,50), auch weiteren Kreisen die Hauptresultate seiner grundlegenden schönen Schrift Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im A. T. (Leipzig 1907). Das semitische Wort für 7 ist = Fülle, Gesamtheit. Die Wurzel dieser Bedeutung liegt in den Phasen des Mondes, der der Menschheit den ältesten Kalender geliefert hat. Šabbath im Hebräischen ist Lehnwort, es entspricht dem babylonischen šabbatu = šaba'tu = sibitti = 7. Der Sabbat ist vormosaisch; die tiefste Bedeutung dieses im Gegensatz zu seinem traurigen Charakter in Babel in Israel vielmehr freudigen Tages liegt in der Darstellung Jahwes als des Herrn der Zeit, in der Forderung der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des siebten Tages (S. 34).

Gegen die Herkunft der Patriarchengestalten der Genesis aus der Mythologie, wie sie insbesondere E. Meyer vertritt, wendet sich H. Greßmann-Berlin (**Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen,** Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. S. 1—34). Die Abhandlung ist auch für die konservative Exegese sehr beachtenswert, so sehr diese auch die neue auf eine Anregung Wundts in seiner „Völkerpsychologie" zurückgehende Theorie ablehnen wird, mit der Verf. seine wertvollen Tatsachendarlegungen verquickt. G. stellt zunächst fest, daß „die Namen der Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und Joseph weder als Götter- noch als Stammesnamen nachweisbar, auch nicht als solche wahrscheinlich gemacht sind, wohl aber als simple Personennamen" (S. 9). In den Erzählungen von Abraham und Lot gehe der Weg „vom Märchen über die Sage zur Sagenkomposition" (S. 14). Auf der zweiten Stufe seien die Personennamen Abraham und Lot an den herrenlosen Stoff geheftet, und diese Namen seien später zu Stammvätern umgedeutet. Die Möglichkeit der Verbindung der Stoffe mit den geschichtlichen Stammväternamen wird nicht ins Auge gefaßt. Ähnlich sei Joseph anfangs nichts weiter gewesen als

„der Held des der Novelle zugrundeliegenden Glücksmärchens", der später zum Stammvater Ephraims und Manasses geworden und der Genealogie Jakobs eingereiht sei, der übrigens auf dieselbe Weise zum Stammvater avanciert sei. Die Kultur der Genesis ist überall die der Halbnomaden, der Ma'azē von heute. Diese blickt in den „Kulturſagen" deutlich durch; sie zeigen, daß man es „mit einer Sammlung südpalästinensischer Sagen aus der Zeit vor Saul" zu tun habe. Bezüglich der Datierung der Genesisgeschichten urteilt Gr.: „Man wird wohl ungefähr die Periode von 1300—1100 v. Chr. als die Entstehungszeit für die große Masse der Einzelerzählungen in der Genesis betrachten dürfen" (S. 34). „Die Königszeit darf nur als diejenige gelten, in der die Sagen ihre letzte, endgültige, uns heute überlieferte Gestalt erhielten" (S. 51). Läßt man noch die Ausführungen über das Alter der geschichtlichen Erinnerung Israels (S. 31—35) auf sich wirken, so muß man trotz aller Vorbehalte sagen: Ein starker Ruck nach rechts trotz allem!

A. Wiedemann, **Zur Kefti-Frage** (Or. Lit.-Zeit. Sp. 49—54): Das hebräische כַּפְתֹּר entspricht sachlich und sprachlich Kefti-heran in einem Unterweltstexte des Grabes Ramses' VI. und ist eine hebräische Wiedergabe dieses Eigennamens; das ägyptische Material berechtigt bisher nicht zu der unmittelbaren Identifikation von Kefti und Kreta.

Gegen P. Haupts Gleichung Midian = Bekennerschaft, Konfession, Kultgenossenschaft kämpft H. Grimme-Freiburg (**Midian**, ebendas. Sp. 54—59). H. habe hier wie anderwärts die Zeugnisse vernachlässigt, die Arabien selbst über seine ältere Geschichte und die seiner Nachbarn reichlich beibringt. Midian hat nichts mit der Wurzel din zu tun; seine relativ beste Form liegt vor in מדי von Inschrift Gl. 1155, woneben noch eine alte Form mit dem Artikel —an bestanden haben wird, die in hebräischem מִדְיָן nachlebt.

A. Schulz-Braunsberg, **Die Ausdehnung der Sündflut nach der Hl. Schrift** (Bibl. Ztschr. S. 1—6) zeigt, daß die Sündfluterzählung in der Tat eine Überflutung der ganzen Erde und die Vertilgung der ganzen Menschheit außer Noes Familie meint, wie der Bericht auch so von den Kirchenvätern und von allen Exegeten bis zum 17. Jahrhundert verstanden sei.

Derselbe, **Geschichte nach dem Augenschein?** (ebendas. S. 6) legt den Finger auf die Stelle 1 Makk. 1, 19 (Deportation „nach Persien" statt nach Babylonien) in ihrer Bedeutung für die Kontroverse der Art der Wahrheit der Hl. Schrift.

J. Göttsberger-München, **Koh. 12, 5 nach der Peschitto** (ebendas. S. 7—11) ergänzt und korrigiert A. S. Kamenetzkys Behandlung der Stelle in der Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Bd. XXIV.

P. S. Landersdorffer O. S. B.-Ettal, **Der Gott Nisrok** (ebendas. S. 12—23) hält an der Gleichung Nisrok = Ninib fest, von einer Stelle des syrischen Dichters Jakob von Batnae in Sarug († 521) ausgehend, in der Nisrok als Gott des Krieges genannt wird.

H. Grimme-Freiburg Schw., **Eine messianische Stelle in berichtigter Form** (ebendas. S. 24—25) zieht in Lam. 4, 20 die letzten drei Buchstaben von בְּשִׁחֵיתֹתָם als יָם zur zweiten Hälfte des Verses und übersetzt: „Unser Lebensgeist, der Gesalbte Jahwes, liegt gefangen in einer Grube, und zu Ende ist es mit dem, von dem wir meinten, daß wir in seinem Schatten unter den Heidenvölkern leben würden."

Gegen C. Siegfried und E. König, die meinen, daß Weish. 2, 1—20 insofern auf Koheleth Bezug nehme, daß dem „ungläubigen Salomon ein echt jüdischer gegenübergestellt werde", sowie gegen C. L. W. Grimm und E. Pfleiderer, die es für wahrscheinlicher halten, daß der Verfasser der Weisheit „gegen den Mißbrauch eifere, den alexandrinisch-freigeistige Israeliten mit jenen Sätzen des Predigers getrieben hätten", wendet sich P. Heinisch-Breslau in der gründlichen Untersuchung **Prediger und**

Weisheit Salomons (Kath. 1910, I, 32—54). Es erscheint danach ausgeschlossen, daß der Autor der Weisheit Salomons überhaupt auf die Ausführungen des Predigers Bezug nahm und sie ablehnte.

In den zwei ersten der von Sachau 1907 edierten altaramäischen Papyri von Elephantine aus dem Jahre 408 07 v. Chr. wird ein samaritanischer Statthalter Sanaballat genannt. P. Rießler (**Wann wirkte Nehemias?** Theol. Quartalschr. S. 1—6) hält die Identität mit dem Sanaballat des B. Nehemias für ungewiß und darum auch die darauf basierende Folgerung Nikel, Peters), daß Nehemias unter Artaxerxes I. 464—24) gewirkt habe (vgl. 1909, S. 154 dies. Zeitschr.). Für Sanaballat, das ihm ein Amtsname ist, schlägt er die Deutung vor, „den Priester erhalte er am Leben" = Sanga — uballat unter Verweisung auf 2 Kön. 17, 27 f. N. Peters.

Neues Testament.

Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen. Mit Unterstützung des Kgl. Preußischen Historischen Instituts herausgegeben von Hans Frhr. v. Soden. Leipzig, Hinrichs 1909. (T. u. U. von Harnack u. Schmidt, 3. Reihe, 3. Band.) VI u. 663 Seiten. — In dieser umfangreichen, wissenschaftlich musterhaften Untersuchung stellt sich v. S. die Aufgabe, den Cyprianischen Bibeltext zu beschreiben, den Umfang seiner Erhaltung, seine Sprache, das Maß seiner Einheitlichkeit und Reinheit bei Cyprian selbst und den neben ihm in Betracht kommenden Zeugen, seinen Charakter als Übersetzung, seine griechische Grundlage zu untersuchen. Das geschieht im I. Teile S. 1—363. Als Ergebnis der Untersuchung für das Ganze des Problems der lateinischen Bibel sei hier hervorgehoben: 1. die afrikanische Übersetzung ist eine völlig selbständige Übersetzung, nicht eine Rezension des in den Itala codd. und in der Bearbeitung des Hieronymus auch in der Vulg. vorliegenden; 2. die afrikanische Übersetzung ist die älteste lateinische Übersetzung, 3. sie ist nicht an einen abgeschlossenen Kanon gebunden, sondern wurde in verschiedenen Sammlungen zusammengestellt; 4. zur Ausscheidung aus der weiteren Textentwicklung brachte sie ihre provinzielle Beschränktheit. — Im II. Teile, S. 363—663, bringt v. S. den Textabdruck der erhaltenen Reste des lat. N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians; für Evv., Act., Kath. Apc. nach bibelhandschriftlicher Grundlage; für Paul., wo diese fehlt, nach den in Zitaten erhaltenen Resten. Den Schluß bilden eine Reihe von praktischen Registern.

In Heft 4 (1910) des Heliand S. 108—17) bringt E. Dimmler die Fortsetzung seiner Erklärung der **Bergpredigt nach Matthäus,** von Mt. 5, 17 bis zum Schlusse des 5. Kap. unter der Überschrift: „Die alte Gerechtigkeit und die neue Gerechtigkeit" V. Gebot, VI. Gebot, Eid, Feindesliebe) und eine Übersetzung nach dem griech. Texte (vgl. oben S. 283).

Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi, von Friedr. Spitta-Straßburg i. E., Ztschr. f. neut. Wiss. 1909, 39—58. E. Schwartz hatte auf Grund der Stelle Mark. 10, 35—45 behauptet, Johannes müsse mit Jakobus eines gewaltsamen Todes gestorben sein, die Stelle bilde einen unüberwindlichen Bundesgenossen für die bekannte Nachricht des Papias über die Hinrichtung des Johannes durch die Juden bei Philippus v. Side (Texte u. Unters. V. 2. 170). Dagegen führt Sp. den Beweis, daß sich die Perikope in ihrer ältesten Form auf den Märtyrertod der Zebedaiden überhaupt nicht bezieht.

Das literarische Problem des Hebräerbriefes, von P. Dr. Perdelwitz in Breslau, ibidem S. 59—78. — Verf. spricht dem Hebr. den Briefcharakter ab, er hält ihn für

einen Synagogenvortrag, den ein *Johannes* Wanderprediger der nachapostolischen Zeit) in einer kleinasiatischen Gemeinde gehalten habe. Die Abschrift sei von einem früheren römischen Christen angefertigt und an einen Kreis befreundeter Christen nach Rom geschickt. Von diesem stamme auch der Schluß V. 22—25.

Zum reichen Jüngling, Mk. 10, 13—27, von J. Weiß-Heidelberg, ibidem S. 79—85. — Der Überschuß, den die Markusperikope über den Text des Mt. und Lk. bietet, soll Ausschmückung und Zusätze zum alten Markustexte sein (Urmarkus).

Die Gotenbibel und Tischendorfs octava, ib. S. 81—6. — Eb. Nestle hat Tischendorfs Apparat aus Anlaß der neuen gotischen Bibelausgabe von W. Streitberg geprüft und manche Ungenauigkeiten in der Anführung gotischer Lesarten entdeckt.

Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, von A. Deißmann-Berlin, in: Internationale Wochenschrift 1909, H. 44, S. 1369—90. — D. zeigt, welche Erkenntnisse für die Urgeschichte des Christentums wir gewinnen können durch die Betrachtung der beiden markantesten Linien bei einem Längsdurchschnitte durch die Sprache des N. T., des Semitischen und Hellenistischen, nicht nur vom Standpunkte des Kontrastes, sondern auch des Kontaktes aus.

L'interprétation du ch. VI. de St. Jean. Une controverse exégetique au Concile de Trente, von F. Cavallera, in: Revue d'Hist. Eccl. 1909, S. 687—709. — Im 16. Jahrh. lehnten viele — nicht die meisten — katholischen Theologen die Annahme der Beziehung auf das Altarssakrament in Joh. 6 ab. Cavallera gibt einen ausführlichen Bericht über die Verhandlungen des Tridentiner Konzils über diese Frage. Das Konzil läßt bekanntlich sowohl die realistische, wie die spiritualistische Auffassung der betreffenden Stellen frei.

Welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des IV. Evangeliums für die Feststellung seines Entstehens? Von W. Soltau in Zeitschr. für wiss. Theol. 1910, S. 33—66. — Resultat: Im IV. Ev. befinden sich zahlreiche Perikopen, die sachliche wie formelle Verwandtschaft mit den Synoptikern haben. Sämtliche Synoptiker sind im IV. Ev. benutzt worden, die Johanneischen Berichte also sekundär, die aufgezählten Perikopen bilden die chronologische Grundlage des ganzen Ev, können deshalb nicht erst später in eine schon für sich bestehende Darstellung des Lebens Jesu eingetragen sein. Der, welcher das Ev. abschloß, hat bereits eine Grundschrift vorgefunden (G), die aus synoptischen Berichten und einigen anderen, dem Ev. eigentümlichen (S) Legenden (Joh. L.) zusammengesetzt war, die er erweiterte, erklärte, und der er Perikopen beifügte, die mit den Synoptikern in Widerspruch stehen. Die Reden befanden sich nicht in G.

Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu. Von Lic. Dr. Boehmer, Fürstenfelde, in Zeitschr. für wiss. Theol. 1910, S. 121—47. Eine Untersuchung des Tatbestandes, wie er in den 4 Evangelien vorliegt, ergibt, daß es vergebliches Bemühen ist, chronologische oder geographische feste Punkte zu gewinnen; die Erzählungen sind nach irgendeinem sachlichen Gesichtspunkte geordnet.

Der fleißigen Feder Prof. Steinmanns-Braunsberg entstammen eine Reihe von Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften. I. **Ecce Dominus veniet.** Eine historisch-exegetische Adventsbetrachtung, im Heliand I. Jahrg. (1909/10) S. 65—71 und Heft 4, S. 100—6. In ansprechender Darstellung gibt der I. Teil in populär-wissenschaftlicher Weise einen Überblick über das politische und religiöse Milieu in Palästina, in dem Christus geboren wurde und aufwuchs. Der II. Teil bespricht die markantesten Persönlichkeiten aus der kleinen Gemeinde des wahren Israel, Joseph und Maria. Mt. I, 18—24 erklärt St. so: Maria hat Joseph ihr Geheimnis mitgeteilt, dieser aber, der sich mit dem Gedanken an ein übernatürliches Eingreifen nicht befreunden kann, will sie heimlich entlassen. Der Engeltraum nimmt ihm seine Bedenken. — II. **Die**

Sklavenfrage in der alten Kirche, eine historisch-exegetische Betrachtung über die soziale Frage im Urchristentum. (Wiss. Beilage zur Germania 1910, 8—12. Sonderabdruck, 55 S., Verlag der Germ. Es werden eingehend und anschaulich besprochen: 1. die Sklaverei zur Zeit des jungen Urchristentums, 2. das Christentum und die unteren Schichten, 3. der Sklavenstand in der Urkirche. — III. **Pauli Lehr- und Übungsjahre** in „Katholik" 1910, I. S. 83—204. O. Holtzmann u. a. behaupten, daß bei Identifizierung von Gal. 2 mit Act. 15, der Bericht Pauli Gal. 1, 21—24 (über seine syrisch-cilicische Missionstätigkeit) notwendig die Annahme einer irrigen Gruppierung der Tatsachen in den Act. seitens des Lukas erfordere. Weber, Belser u. a. sehen in diesem Berichte einen Beweis gegen die Identität von Gal. 2 mit Act. 15 und einen Grund für die Identifizierung von Gal. 2 mit Act. 11, 30 (Kollektenreise). Steinmann gibt eine Deutung des paulinischen Berichtes, die die beiden Ansichten als unbegründet erscheinen läßt. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Als Jahr des Sieges Konstantins über Maxentius galt bislang das Jahr 312 als feststehend. In neuester Zeit wurde die Meinung laut, daß das J. 311 anzunehmen sei. Ein Artikel **L'anno della vittoria di Constantino Magno sopra Massenzio** in der Civiltà Cattolica, 1910, Heft 1436, S. 133—141, verteidigt das alte Datum, Oktober 312.

In einer kleinen Schrift behandelt W. Neuhaus **Die Gründung der Abtei Hersfeld und ihre Vorgeschichte** (Hersfeld, ohne Jahresangabe; 41 S.). Das Schriftchen, in dem insbesondere A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I u. II, und H. Hahn, Bonifaz und Lul, benutzt sind, ist mit Wärme geschrieben. Der Verfasser ist Protestant, doch tritt sein Standpunkt niemals verletzend hervor.

W. Renken untersucht in der Schrift **Der angebliche Lehnseid Albrechts I.** (Halle a. S., 1910, 102 S., ℳ 1,20), von neuem in gründlicher Weise die oft erörterte Frage, ob der Eid, den Albrecht I. dem Papste Bonifatius VIII. geleistet hat, um von ihm als König anerkannt zu werden, wirklich ein Lehnseid gewesen sei. Von vornherein wird man wenig geneigt sein, die Frage zu bejahen, da man keinen rechten Grund sieht, weshalb Albrecht in seiner damaligen, dem Papste gegenüber so günstigen Lage, wo dieser einer Hilfe gegen Philipp den Schönen von Frankreich dringend bedurfte, einen solchen Eid geleistet hätte. Das wichtigste ist natürlich die Prüfung des Wortlautes des Eides selbst. Sie ergibt, daß derselbe, wenn auch zuzugeben ist, daß er stark die Lehnseidformel streift, ein „iuramentum fidelitatis" ist, ein Eid der persönlichen Treue, den der König als Schirmherr der Kirche dem Oberhaupte derselben leistet, um den Papst seiner Ergebenheit und seines Schutzes zu vergewissern. Der Eid Albrechts ist also nur der erweiterte Fidelitäts-Sicherheitseid seiner Vorgänger im deutschen Königtum. Auch der Bericht über den Verlauf des Konsistoriums vom 30. April 1303, in dem Bonifatius Albrecht als römischen König anerkannte, faßt den Eid Albrechts als reinen Sicherheitseid auf. Weiterhin stellt Renken die Frage nach der Beurteilung des Eides in der Chronistik und der publizistischen Literatur jener und der nächstfolgenden Zeit. Abgesehen von der Notiz eines zeitgenössischen päpstlichen Kanzlisten spricht kein Chronist von einem Lehnseide. Sowohl von den antikurialen Publizisten, welche die Lehnseidtheorie ablehnen, wie von den kurialen, welche sie verteidigen, werden von geleisteten Eiden nur die Ottos I. und Heinrichs VII. herangezogen, nie wird besonders von dem Eide Albrechts gesprochen. Endlich bespricht Renken die Rolle, welche der Eid Albrechts in der politischen Geschichte des 14. Jahrhunderts gespielt hat. Klemens V. faßte ihn

als Lehnseid, aber in den zwanzig Jahren des Kampfes gegen Ludwig den Bayern findet sich von seiten der Kurie niemals die Behauptung, daß der Kaiser dem Papste lehnspflichtig sei. Nach den Ausführungen des Verfassers wird man den Eid Albrechts als Lehnseid ablehnen müssen.

Neuestens ist sowohl von protestantischer als von katholischer Seite (N. Paulus nachgewiesen worden, daß Luther die Todesstrafe für Ketzer gutgeheißen habe. Mit besonderer Bezugnahme auf neue Rettungsversuche prüft N. Paulus in einem Artikel **Luther und die Todesstrafe für Ketzer** (Historisch politische Blätter 1910, I, 177–194 u. 243—255) die Frage noch einmal kritisch und kommt wiederum zu einem bejahenden Resultate.

In der wissenschaftlichen Beilage zur Germania, 1910, S. 85—88 u. 93—94, wirft N. Paulus die oft besprochene Frage auf: **War Luther im Prinzip tolerant?** Er verneint dieselbe, indem er eine Reihe von Fällen anführt, in denen Luther von der weltlichen Obrigkeit die völlige Unterdrückung des katholischen Gottesdienstes forderte und zudem von ihr verlangte, daß die Leute „zur Predigt getrieben würden".

Unter dem Titel: **Ambrosius Catharinus Politus (1484—1553), ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften** bietet J. Schweizer eine zusammenfassende Würdigung seiner Bedeutung als Theologe. Die Abhandlung, im J. 1907 der Würzburger theologischen Fakultät als Dissertation eingereicht, ist als H. 11 u. 12 von Grevings Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten erschienen (Münster i. W., 1910, XVI u. 308 S., ℳ 8,50). Schweizer schmeichelt sich nicht, eine durchaus abschließende Arbeit zu bieten, da sich bei der so überaus fruchtbaren literarischen Tätigkeit des Catharinus immerhin noch Inedita aus seiner Feder finden können und er von dem Versuche abstand, „aufs Geratewohl die Archivbestände des Vatikans für die Zeit von Leo X. bis Paul III. eigens zu durchstöbern". Aber auch neue Funde dürften das Gesamtbild kaum wesentlich verändern. Gut beanlagt, bezog Catharinus bereits mit elf Jahren die Universität seiner Vaterstadt Siena. Schon mit siebzehn Jahren wurde er Doktor beider Rechte und sodann Professor des öffentlichen Rechtes in Siena. Bald begeisterte er sich für Savonarola und seine Werke. Im J. 1517 trat er in den Dominikanerorden. Doch geriet er in der Folge wegen seines Eintretens für die Immaculata Conceptio und seiner Polemik gegen die Schriften des Kardinals Cajetan, seines Ordensgenossen, in einem Gegensatz zu einem großen Teile seines Ordens, der während seiner ganzen Lebenszeit andauerte. Zweimal nahm er einen längeren Aufenthalt in Frankreich. An der ersten Tagung des Konzils von Trient nahm er zuerst als einfacher Theologe, dann als Bischof von Minori bedeutsamen Anteil. Im J. 1552 wurde er zum Erzbischof von Conza erhoben. Auf einer Reise nach Rom, wo er angeblich zum Kardinal erhoben werden sollte, starb er. Catharinus hat eine sehr fruchtbare und vielseitige literarische Tätigkeit entfaltet. Bereits im J. 1520 trat er mit seiner „Apologia" gegen Luther auf den Kampfplatz. Dem Kampfe gegen die Neuerung in Deutschland, Frankreich und Italien ist ein großer Teil seiner Schriften gewidmet. In ihnen behandelte er gern jene dogmatischen Themata, welche damals im Vordergrunde der Erörterung standen, Prädestination, Sündenfall und Erbsünde, die Frage der Heilsgewißheit. Seit 1542 schrieb er auch gegen den früher von ihm so sehr verehrten Savonarola. Auf der anderen Seite wurde er ein immer eifrigerer Vorkämpfer des Hl. Stuhles, dem er die größten Dienste geleistet hat. Außer den dogmatischen verfaßte er kanonistische und exegetische Schriften. Er folgte nicht einem bestimmten theologischen System, war vielmehr „bald Thomist, bald Skotist oder Nominalist, bald Eklektiker oder Synkretist". Auf seine Zeit hat er immerhin einen nicht geringen Einfluß ausgeübt, im wesentlichen aber ist seine Bedeutung eine historische. In wissen-

schaftlicher Hinsicht ist er mit John Fisher von Rochester (Roffensis) und Eck in eine Reihe zu stellen. Der Ton seiner Schriften ist oft scharf, zuweilen sogar derb. Sein Lebenswandel war von geradezu exemplarischer Sittenreinheit. Der Schrift ist ein Anhang ausgewählter Dokumente und ein bibliographischer Anhang beigefügt. Schweizer hat durch seine inhaltsreiche und kritisch-eindringende Schrift vor allem den Kirchen- und Dogmenhistoriker zu Dank verpflichtet.

Der italienische Franziskaner Johannes Antonius Delphinus und die Beziehungen seiner literarischen Tätigkeit zum Konzil von Trient lautet der Titel einer Abhandlung F. Laucherts in der Zeitschrift für katholische Theologie, 1910, S. 39—70. Ist sein Name auch keiner von den bekanntesten unter den Konzilstheologen, so hat er doch während der ersten und zweiten Tagung des Konzils eine verdienstvolle und eifrige Tätigkeit entfaltet. Das Konzil und seine Tätigkeit für dasselbe gab auch der schriftstellerischen Tätigkeit des Franziskaner-Konventualen die Richtung und reiche Anregung.

In der Römischen Quartalschrift, 1909, S. 3—15 handelt S. Ehses über den **Anteil des Augustiner-Generals Seripando an dem Trienter Dekret über die Rechtfertigung.** Der von Seripando nach Cervinos Wünschen formulierte zweite Entwurf eines Dekretes über die Rechtfertigung diente, wenn auch vielfach umgestaltet, bei der Niederschrift der sog. zweiten Dekretsvorlage vom 23. Sept. 1546 gleichsam als Grundtext. Zu demselben äußerten sich nun zunächst die Theologen, hierauf die Väter in den Generalkongregationen. Auch von den Theologen der Kurie liefen Gutachten ein, desgleichen vom Kardinal Pole, der krankheitshalber in der Umgegend von Padua weilte. Ebenso gab Seripando seine Vorschläge und Ausstellungen zu dem Entwurfe zu den Akten. Die eingegangenen Voten verarbeitete Seripando sodann zu einer neuen Redaktion des Entwurfes. Doch wurde der neue Entwurf unter der Hand der Legaten und ihrer Beisitzer so umgestaltet, daß, wie Seripando schreibt, er denselben, als er am 5. Nov. in der Generalkongregation verlesen wurde, „obschon der größte Teil aus dem seinigen stammte, nicht wiedererkannte." Namentlich hatte man ihm alles getilgt, was auf die Theorie von der doppelten Gerechtigkeit (der iustitia inhaerens und imputata) hinzielte. Doch versicherte Seripando, er werde nicht gegen den also umgestalteten Entwurf auftreten, sondern nur erklären, er nehme ihn so an, wie er die Billigung der Väter finde.

Auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Regensburg (1909) hat St. Ehses einen Vortrag **Zur Ehescheidung Heinrichs VIII. von England** gehalten. Derselbe ist gedruckt in der dritten Vereinsschrift der Gesellschaft für 1909, S. 7—20). Ehses stellt darin gegen die neuerliche Behauptung einiger Gelehrten, daß die Bedenken Heinrichs gegen seine Ehe mit Katharina von Aragonien in ihrem Ursprung auf Gewissensvorwürfen, verbunden mit großer Besorgnis vor Bürgerkriegen wegen zweifelhafter Thronfolge, beruht hätten, wenngleich am Ende die Leidenschaft des Königs für Anna Boleyn alle anderen Motive weit überwogen habe, abermals fest, daß die Wurzel und Triebfeder für Heinrichs Verlangen der Ehescheidung von Anfang bis zu Ende seine Leidenschaft für Anna Boleyn war. Weiterhin beweist er gegen die aus demselben Kreise erhobene Anklage, Klemens VII. habe sich in der ganzen Eheangelegenheit von politischen Erwägungen, an erster Stelle von Furcht vor dem Kaiser, leiten lassen, daß eine Einwirkung auf die rechtliche Entscheidung der Frage weder von Karl V. versucht noch von Klemens VII. befürchtet wurde.

Nachdem J. Schmidlin bereits in der wissenschaftlichen Beilage zur Germania (1909, Nr. 15—15) den Weg, den P. Weiß im 2. Bde. von „Luther und Luthertum" zur Erklärung des Luthertums einschlägt, abgelehnt hat, sucht er in einem auf der letzten Generalversammlung der Görresgesellschaft gehaltenen Vortrage den positiven Weg zur Lösung dieses Problems zu weisen. Der Vortrag ist gleichfalls gedruckt in

dem dritten Vereinsheft (S. 32—45) unter dem Titel **Der Weg zum historischen Verständnis des Luthertums.** Eine geschichtsmethodologische Studie. Wegen des akuten Interesses der Frage sei das Referat etwas ausführlicher gestaltet. Unter Luthertum versteht Schmidlin die Massenbewegung, die von Luther Namen und Anstoß erhalten hat. Will man es historisch erklären, so muß man zuerst auf dem Wege der Induktion, „sozusagen experimentell", aus den Tatsachen die gemeinsamen Kennzeichen und Gesetze, Gründe und Ziele abzuleiten und zu erschließen suchen, um sodann synthetisch auf den Teilphänomenen das Gesamturteil aufzubauen. Besonders wichtig ist die Erkenntnis der historischen Ursachen des Luthertums. Die zweite Aufgabe der pragmatischen Erforschung des Luthertums besteht in der gleichfalls induktiven Feststellung und Prüfung seiner Folgen und Wirkungen auf den verschiedenen Kulturgebieten. Durch die Betrachtung aller genannten Momente erhält man gleichzeitig historisch brauchbare Wertmaßstäbe. Ein peremtorisches Urteil über das Luthertum kann man jedoch nur fällen, wenn man seine religiösen Eigentümlichkeiten, Motive und Wirkungen an ihnen selbst sowie an den ewigen, unabänderlichen Normen der Religion bemißt. Besonders aber ist — und das führt erst in das Zentrum des Problems auch in bezug auf die Beurteilung — die Frage zu untersuchen und zu beantworten: War das Luthertum in Wirklichkeit eine Reform, eine ideale Erneuerung des Christentums in Lehre und Leben? Wenn nicht, war es Betrug oder bloß Irrtum? Soweit die Frage sich auf die Lehre bezieht, gehört sie bloß nach ihrer dogmenhistorischen Seite der Geschichte an. Vollhistorisch aber, obwohl nicht rein historisch, ist die Untersuchung der zweiten Seite der Frage nach dem praktisch reformatorischen Charakter des Luthertums. Es ist zuzugeben, daß die Kirche am Vorabende des Glaubensabfalls in manchem Betracht praktisch vom kirchlichen Lebensideal abgewichen sei, derart, daß die Anklage auf weitgreifende Reformbedürftigkeit begründet erscheint. Dagegen ist ebenso entschieden in Abrede zu stellen, daß das Luthertum die wahre Reform gebracht habe. Weiterhin war es keineswegs befugt, die Kirche selbst wegen der in ihr herrschenden Mißbräuche zu negieren, hätte vielmehr die Reform im Rahmen der Kirche suchen sollen. Die weitere Frage endlich nach der bona fides muß ebenfalls auf Grund des positiven Tatsachenmaterials untersucht und gelöst werden. Je nach den Gegenden mag die Antwort verschieden lauten. Im großen und ganzen neigt Schmidlin zu der Ansicht, daß das Volk, wenigstens das norddeutsche, seiner Mehrheit nach „im guten Glauben" abgefallen ist. Verführer und Betrüger aber waren sicherlich ein großer Bruchteil der Urheber und Förderer des Luthertums. Endlich muß man noch, um ein vollständiges Verständnis zu ermöglichen, mittels der komparativen Methode den relativ historischen Maßstab auf das Luthertum anwenden. Man muß das deutsche Luthertum mit dem auswärtigen Protestantismus, anderseits aber mit der nachtridentinischen Kirche zusammenhalten.

Auf Anregung von A. Schulte hat W. Pelster **Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter** untersucht (Weimar, *M* 3,20). Das unter sorgfältiger Benutzung der umfassenden Literatur gearbeitete Werk zeugt von Sachkenntnis und Fleiß und stellt eine wertvolle Bereicherung der Geschichte der deutschen Bistümer dar. Der Verfasser kommt zu dem Resultate, daß bis zu dem Wormser Konkordate die Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz mit wenigen Ausnahmen sämtlich freien oder freiherrlichen Geschlechtern entstammten. Weiterhin kamen als Bischöfe in erster Linie die Mitglieder der königlichen Kapelle in Betracht. Auch Äbte wurden oft zu Bischöfen erhoben. Erst in letzter Linie wurden die Bischöfe den Domkapiteln oder Stiftern entnommen, und zwar fast stets fremden Domkapiteln. Was die Stammeszugehörigkeit anbetrifft, so sind die Bischöfe in den ersten Zeiten meist Eingeborene des Landes. Dies änderte sich erst unter Otto I. mit dem Wechsel seines politischen Systems. Ein völliger Wandel

tritt mit dem Wormser Konkordate ein. Seitdem bemühten sich die in den einzelnen Stiftern ansässigen oder ihnen benachbarten Grafenhäuser eifrig, die Wahl ihrer nachgeborenen Söhne durchzusetzen. In sämtlichen Sprengeln der Kölner Kirchenprovinz mit Ausnahme Utrechts behaupteten die gräflichen und fürstlichen Geschlechter bis zum Ende des Mittelalters den Vorrang vor den Freiherren. Erst in zweiter Linie wurden Angehörige der Ministerialengeschlechter vom Kapitel gewählt. Abkömmlinge bürgerlicher Geschlechter sind in der Kölner Kirchenprovinz niemals durch das Kapitel zu Bischöfen gewählt worden. Wohl aber haben die Päpste verschiedentlich verdiente Kurialen bürgerlicher Herkunft providiert. Auch Ausländer gelangten durch die Gunst der Päpste auf deutsche Bischofsstühle. In zahlreichen Fällen wurde der Kandidat aus entlegenen deutschen Gegenden berufen. Die Bischöfe wurden in erster Linie den Domkapiteln entnommen, und zwar in größerer Zahl den eigenen als den fremden. Besonders hat das Kölner Domkapitel sowohl der eigenen Kirche wie den Suffragankirchen Bischofskandidaten gestellt. Übersichtstafeln beschließen die Abhandlung.

Schmidlin hatte schon im 1. u. 2. Hefte des 7. Bandes der Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes (herausgeg. v. Pastor) die kirchlichen Zustände vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Hl. Stuhl in Österreich behandelt. Nunmehr behandelt er im 3. u. 4. Hefte die gleichen Verhältnisse für Bayern (J. Schmidlin, **Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heil. Stuhl. Zweiter Teil: Bayern** [einschl. Schwaben, Franken, Ober- und Niederösterreich]. Herder, ℳ 4,60). In bezug auf die Anlage des Werkes vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift I (1909) 306. Das vorliegende Doppelheft befaßt sich der Reihe nach mit den Bistümern: Passau, Freising, Augsburg, Eichstätt, Regensburg, Würzburg und Bamberg.

Der Artikel **Maria Theresias Korrespondenz mit Klemens XIV. und Pius VI.** von v. Chotkowski (Historisch-politische Blätter 1910, I, S. 31—48 u. 81—99) zeigt, daß Maria Theresia die Febronianischen Ideen sich mit der Zeit angeeignet und in die Praxis umgesetzt hat.

In einem auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Regensburg gehaltenen Vortrage, der in der dritten Vereinsschrift für 1909 (S. 65—83) gedruckt ist, sprach W. Scherer über **Karl v. Dalbergs religiöse Entwicklung.** Er unterscheidet eine vierfache Periode der Entwicklung seines religiösen Charakters. Die erste (er wurde geboren am 8. Febr. 1744) ist die Periode der Lehrjahre und allzu kurzer Vorbildung zum öffentlichen Leben. Die zweite, die mit seiner Statthalterschaft in Erfurt (seit 1771—72) beginnt, ist eine Periode religiöser Gärung und eigentümlich freier sittlicher Lebensauffassung. Die dritte Periode beginnt mit seiner Priester- und Bischofsweihe (1788). Sie ist eine Periode der hohen Politik und verwickelte ihn in die größten Gegensätze des religiösen Charakters. Die vierte und letzte Periode endlich (er starb am 10. Febr. 1817) ist die der allmählichen Klärung seines religiösen Charakters, auf welche Michael Wittmann bedeutsamen Einfluß ausübt. F. Cenckhoff.

Patrologie.

Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht von Mag. theol. Joh. Frey, Privatdozent in Dorpat. Leipzig, Deichert 1909 (IV u. 281 S. gr. 8°.) ℳ 5, . Es handelt sich um jene acht „Zusätze", die in der slavischen Übersetzung des Geschichtswerkes von Josephus Flavius über den jüdischen Krieg entdeckt und von Berendts unlängst (Texte u. Untersuchungen

N. F. XIV, 4, 1906) deutsch herausgegeben worden sind, eigenartige Berichte über die urchristliche Geschichte, näherhin über Johannes d. T., Christus und die Apostel, von den kanonischen Evangelien vielfach abweichend, teils sie ergänzend, teils ihnen widersprechend, bald nach ihrem Bekanntwerden von manchen, wie Schürer (Theol. Lit. Ztg. 1906, Nr. 9) und Holtzmann (Deutsche Lit.-Z. 1907, 588) als wertlose, offenbar von einem späteren Christen herrührende Fälschung kurzerhand abgetan, während andere (Seeberg, Jordan) ihnen nicht ohne weiteres jeden Wert absprachen, vielmehr eine eingehendere Prüfung für angezeigt hielten. Fr. untersucht zunächst die Stellung dieser Zusätze im Texte, um dann zu einer bis ins einzelne eindringenden höchst interessanten Prüfung zuerst der drei Täuferstücke, dann der viel ausführlicheren Zeugnisse über Christus und endlich des sog. Apostelstückes überzugehen. Den Christusstücken widmet Fr. begreiflicherweise eine besondere Sorgfalt, indem er ihr Verhältnis zu den Täuferstücken, sodann zu dem berühmten Christuszeugnis in den „jüdischen Antiquitäten" (XVIII, 3, 3) desselben Josephus Flavius, endlich zu den kanonischen Evangelien, zu den Pilatusakten und dem Petrusevangelium untersucht. Fr. kommt bezüglich des Verfassers und der Abfassungszeit zu dem Schluß: die Interpolationen im slavischen Text des Josephuswerkes sind nicht eine von einem späteren Christen auf Grund unserer Evangelienberichte hergestellte Fälschung, sondern die Arbeit eines der pharisäischen Richtung angehörenden, jedoch nicht aus Palästina selbst, sondern vielleicht aus Syrien stammenden Juden, der den messianischen Ereignissen, die er nicht als Augenzeuge, sondern nur von Hörensagen kannte, noch unentschieden gegenüberstand und seinen Bericht darüber auf Grund der in Jerusalem und Judäa in außerchristlichen, aber jüdischen Kreisen fortlebenden volkstümlichen Tradition ausarbeitete und zwar, was die Abfassungszeit anlangt, nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems, jedoch spätestens vor Ablauf des ersten Jahrhunderts. Sein Bericht war entweder aramäisch geschrieben und dann in den ursprünglich aramäischen Text des Josephuswerkes eingefügt und mit diesem zusammen ins Griechische übersetzt oder aber die „Zusätze" waren, was wahrscheinlicher ist, ursprünglich griechisch abgefaßt und in die ältere, von der von Josephus später selbst, aber wesentlich anders gefaßten Ausgabe verschiedene griechische Übersetzung hinübergenommen, die dem slavischen Übersetzer zur Vorlage diente. — Dieses Resultat der gelehrten Untersuchung dürfte im ganzen als gesichert gelten.

Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts" zu den Festbriefen des Athanasius hat Friedr. Loofs neuerdings einer Prüfung unterzogen (Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1908, LXI, 1013–22). Die lange ventilierte Frage, wie die „Jahre" zu verstehen seien, wonach die einzelnen κεφάλαια des „Vorberichts" gegeneinander abgegrenzt sind bezw. auf welch ein Jahr sich das „in diesem Jahre" oder „im folgenden Jahre" beziehe, wollten manche dadurch lösen, daß sie die stereotype Formel auf das diokletianische Jahr bezogen, während andere das Jahr annahmen, das mit dem in dem betreffenden κεφάλαιον angegebenen Ostern beginnt und also mit dem des nächsten Jahres schließt, wieder andere überall, wo nicht eine andere Rechnung ausdrücklich indiziert sei, mit dem ägyptischen Jahre rechnen zu müssen glaubten. Doch meint Loofs auf Grund seiner eigenen Untersuchungen nunmehr mit Zuversicht behaupten zu können, daß der Verfasser des Vorberichts der athanasianischen Festbriefe bei seinen „Jahren" lediglich die Konsulatsjahre im Auge gehabt habe.

Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung, die jüngst von zwei armenischen Gelehrten in armenischer Version entdeckt und nebst deutscher Übersetzung herausgegeben war (1907, vgl. Theol. u. Gl. 1909, 837), liegt in der deutschen Übersetzung, die jedoch an vielen Stellen erfreulicherweise wesentlich verbessert worden ist, bereits in zweiter Auflage vor, mit Nachwort, Anmerkungen und Quellen-

liste von Ad. Harnack (Hinrichs, Leipzig). Die neue Ausgabe sei hiermit wärmstens empfohlen.

Zum Gebrauche für Seminarübungen liegen folgende sehr zu begrüßende Publikationen aus jüngster Zeit vor: zunächst von Prof. Dr. O. Stählin eine Sonderausgabe der interessanten Schrift des **Klemens Alexandrinus, Quis dives salvabitur,** mit Quellen- und Variantenapparat unter dem Text samt einem Anhange mit trefflichen Bemerkungen über Zeugnisse, Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen, endlich mit einem Zitaten-, Testimonien- und Eigennamenregister (Hinrichs, Leipzig). — Sodann von der bei Marcus u. Weber in Bonn erscheinenden sog. Lietzmannschen Sammlung „Kleine Texte" ein neues Bändchen **Lateinische altkirchliche Poesie** von Prof. Hans Lietzmann (jetzt in Jena) mit Gedichten von Hilarius, Ambrosius, Damasus, Prudentius, Augustinus, Commodianus und zehn sog. „Inschriftlichen Gedichten". Dies Bändchen kommt um so willkommener, als die altchristliche Poesie, wie der Herausgeber mit Recht hervorhebt, mangels billiger Ausgaben vom akademischen Unterricht bisher völlig ausgeschlossen war. — Endlich von der bekannten Krügerschen Sammlung (Verlag von Mohr, Tübingen) liegen von der ersten Reihe das dritte Heft, **Tertullian, de praescriptione haereticorum;** das achte Heft der **Analecta** II. Teil **Zur Kanongeschichte,** beide in zweiter, neubearbeiteter Auflage von Erwin Preuschen vor; desgleichen das vierte Heft: **Augustin, de catechizandis rudibus** mit einer Einleitung von P. Drews über Veranlassung, Disposition, Titel und Bedeutung des schönen Schriftchens. Die Brauchbarkeit der bereits zwanzig Bändchen zählenden Sammlung von Krüger ist längst allgemein anerkannt.

Zur Erklärung der Stelle epist. ad Ephes. 20, 2 des Ignatius von Antiochia: *φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ.* sucht Dr. Schermann (München) darzutun (Theol. Quartalschr. 1910, 6—19), daß Ignatius durch jene Worte nicht, wie man bisher annahm, nur ganz allgemein die Wirkung des eucharistischen Mahles charakterisieren wolle, sondern daß er gerade dieser, der neutestamentlichen und urchristlichen Ausdrucksweise fremden, aber in der damaligen Medizin (*ἀθανασία* war der Name für ein ganz bestimmtes Heilmittel in Form einer Salbe, *φάρμακον*, und *ἀντίδοτος* heißt „Gegengift" oder Arznei überhaupt), sowie bei gewissen Mysterienmahlen, zumal des in Kleinasien weitverbreiteten Mithras- und Attisdienstes gebräuchlichen Sprache sich bediene, um im bewußten scharfen Gegensatze gegen die eucharistieähnlichen Mahle unchristlicher oder auch häretischer Religionsgesellschaften, bei denen ebenfalls Unsterblichkeit und ewiges Leben verheißen wurde, diese Wirkungen einzig und allein für das kirchliche Eucharistiemahl zu reklamieren. Der Sinn ist also: Mag man bei den was auch immer für heidnischen Mysterienmahlzeiten oder den liturgischen Mahlen der Häretiker auch noch so sehr „Das Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift gegen den Tod" denen, die daran teilnehmen, verheißen, so ist doch in Wahrheit nur das eine Brot der kirchlichen Eucharistie dies Unsterblichkeitsheilmittel und das Gegengift gegen den Tod, weil der Genuß der Eucharistie uns des ewigen Lebens in und durch Christus selbst teilhaftig macht.

Ebendaselbst (S. 50—87) findet sich eine Abhandlung von Alfr. Wikenhauser (Mannheim): **Der hl. Hieronymus und die Kurzschrift.** Hauptergebnis: wie bei Origenes, Basilius d. Gr., Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. und anderen morgen- und abendländischen Vätern ein größerer oder geringerer Teil ihrer Werke von Tachygraphen oder Stenographen mittelst Kurzschrift verfaßt worden ist, in ähnlicher Weise ist auch der größte Teil der uns erhaltenen Schriften des hl. Hieronymus, zumal aus seinen späteren Lebensjahren nicht vom Autor selbst in Muße niedergeschrieben, sondern mit geringerer oder größerer Eile Schnell-

schreibern in die Feder diktiert worden; ob diese nun sich der tyr. Tironischen Noten oder eines uns nicht näher bekannten Abbreviaturſystems bedienten, ist nicht festzustellen.

Im Anschluß an seine Monographie über „Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters" (Bonn 1905) und zur Entgegnung auf die in der Theol. Revue 1909, 234 ff. erschienene Rezension dieser Schrift von Stiglmayr S. J. (Feldkirch) sucht Dr. Jos. Stoffels (Repetent in Bonn) in einer neuen Untersuchung **Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa** (Theol. Quartalschr. 1910, 88—105 u. 243—65) eine Klärung über das Verhältnis der mystischen Theologie dieses Vaters zur stoischen Naturphilosophie herbeizuführen und zwar unter den drei Gesichtspunkten: Gottes Verhältnis zur Schöpfung, Natur der geschaffenen Geister, insbesondere der Seele, und Einwirkung von Sünde und Gnade auf die Seele, während von den das ethische Gebiet berührenden Fragen abgesehen wird. Die gelehrte Arbeit St.s dürfte wohl auch diesmal nicht in allen Punkten Beifall finden. Mag auch bei vielen Ausführungen des Mystikers Makarius auf den ersten Blick unverkennbar stoischer Untergrund durchschimmern, so dürfte daraus wohl kaum ohne weiteres mit Sicherheit auf seine eigentliche Grundanschauung geschlossen werden können. Jedenfalls ist es ein Verdienst St.s, diese Frage wiederum ernstlich angeschnitten zu haben.

Kugener, Dr. M. A., **Une autobiographie syriaque de Denys l'Areopagite** (Oriens christianus VII, 292—348). Diese angebliche Selbstbiographie des Dionysius Areopagita, bisher ungedruckt, ist, soweit dem Herausgeber bekannt geworden, in drei Manuskripten vorhanden, wovon zwei dem Britischen Museum angehören und aus den Jahren 804 und 936 stammen, die dritte auf der Pariser Nationalbibliothek sich findet und dem 13. Jahrhundert angehört. Diese Kodizes ergeben eine doppelte, große Verschiedenheit im Texte aufweisende Rezension. Beide Rezensionen bringt der Herausgeber mit nebenstehender französischer Übersetzung vollständig zum Abdruck. Den Inhalt bildet die Legende von der wunderbaren Bekehrung des Areopagiten. Danach war Dionysius, der Schüler Pauli, ein geborener Athener und Sohn des Philosophen Sokrates. Sieben Jahre alt, ward er infolge eines Gelübdes seiner heidnischen Eltern zu den Priestern geführt, um als Opfer den Göttern dargebracht zu werden, auf Bitten der Priester aber am Leben erhalten und dem Dienst der Götter geweiht. Von den Priestern vornehm erzogen und in alle Weisheit, insbesondere auch in die Geheimnisse der Astrologie eingeweiht, wurde er später Mitglied des Areopags. Als er nun eines Tages mit dem ganzen Areopag versammelt war, entstand plötzlich ein großes Erdbeben und Finsternis bedeckte die Erde von der sechsten bis neunten Stunde. Dann kehrte das Licht plötzlich wieder und das Erdbeben hörte auf. Sofort zog Dionysius das „Buch der Astronomie" zu Rate und erkannte, daß der Messias im Lande der Juden zu derselben Zeit am Kreuze gestorben sei, der menschgewordene Gott, der unter den Menschen gelebt habe. Durch seinen Schreiber ließ D. sogleich Tag und Stunde sowie die Phase des Mondes aufzeichnen und verbarg sorgfältig diese Notiz. Vierzehn Jahre später kam dann der Apostel Paulus nach Athen und predigte vor dem Areopag von demselben Messias, seinem Leiden und Tode und den dabei geschehenen Wundern. Dionysius erkannte alsbald, daß es derselbe Tag und dieselbe Stunde war, die er sich früher aufgezeichnet hatte. Er glaubte, wurde getauft und Bischof von Athen i. J. 44. — Der Herausgeber glaubt aus dem Umstande, daß der Verfasser dieser Schrift von dem von ihm früher edierten, ebenfalls unter dem Namen des Dionysius gehenden Traktat über Astronomie und Meteorologie abhängig ist, dieser Traktat aber wohl der Mitte des 6. Jahrhunderts angehöre, die Autobiographie dem Ende des 6. oder dem Anfang des 7. Jahrhunderts zuweisen zu müssen. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit behandelt P. W. Schmidt, der bekannte Herausgeber des Anthropos, in einer eingehenden Untersuchung, welche nicht nur in den Kreisen der Anthropologen und Ethnologen berechtigtes Aufsehen erregen wird, sondern auch die höchste Beachtung seitens der katholischen Apologeten verdient (Stuttgart, Strecker und Schröder, ℳ 9,60). Verfasser erörtert zunächst die anthropologischen Verhältnisse dieser im Aussterben begriffenen asiatischen und afrikanischen Zwergvölker und kommt zu der Feststellung, daß die Körperbeschaffenheit der Pygmäen kein Hindernis bilde, in ihnen eine noch primitivere als die prähistorische Neandertalrasse zu erblicken. Hierauf geht Verf. an seine eigentliche Aufgabe, die ethnologische Untersuchung der Pygmäenvölker. Ohne je den festen Boden der Tatsachen zu verlassen, bringt er die gesamte materielle und geistige Kultur dieser Völker zu eingehender Darstellung. Die aus dieser Betrachtung gewonnenen Resultate, ergänzt durch einen Vergleich mit der australischen Rasse, erbringen die unzweifelhafte Gewißheit, „daß die Pygmäen im ganzen genommen die älteste uns erreichbare Stufe der ethnologischen Menschheitsentwicklung darstellen". Dabei nötigen die Ergebnisse der Untersuchung zu der unabweisbaren Folgerung, daß die zur Zeit in weiten Kreisen geltenden Auffassungen über die Anfänge des Menschengeschlechts einer starken Reform unterworfen werden müssen. „Die größten Überraschungen bieten uns die Pygmäen auf sozialem, ethischem und religiösem Gebiet. Denn überall sehen wir hier bessere, reinere und innerlich höhere, wenn auch äußerlich einfachere Verhältnisse als bei den allermeisten kulturell höher stehenden übrigen Natur- und den Kulturvölkern, und sozusagen keine einzige der bisher geläufigen Theorien über die Anfänge auf diesen Gebieten findet hier ihre Bestätigung, sie erleiden vielmehr eine nahezu katastrophale Niederlage."

Privatdozent Dr. K. K. Graß in Dorpat hat sich die Aufgabe gestellt, die westeuropäische gelehrte Welt mit dem russischen Sektenwesen bekanntzumachen. Im Jahre 1907 begann er die Herausgabe eines **Die russischen Sekten** betitelten Werkes, dessen erster Band die „Gottesleute" oder Chlüsten behandelte. Nunmehr legt er bereits eine erste Hälfte des zweiten Bandes vor, welcher die Weißen Tauben oder Skopzen behandelt (Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung). Wir lernen hier die Geschichte dieser merkwürdigen Sekte russischer Selbstverstümmler bis zum Tode ihres Stifters Kondratt Selwanow († 1832) kennen. Dieser, ein russischer Bauer, wollte die in den Kreisen der Chlüsten herrschende Unkeuschheit ausrotten. Er legte sich die Christuswürde bei und predigte die Selbstverstümmlung als das wahre Keuschheitsmittel. So wurde er Gründer einer neuen fürchterlichen Sekte, die sich trotz der Entsetzlichkeit ihres Aufnahmeaktes über das ganze russische Reich ausbreitete und „ein bis zum heutigen Tage unausrottbarer Bestandteil des russischen Volkslebens geworden ist". Die wertvolle und interessante Schrift beruht auf einem ausgedehnten Nachrichtenmaterial, dessen kritische Sichtung, namentlich hinsichtlich der Anfänge der Sekte, vielerlei Schwierigkeiten bot.

Einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Apologetik im 19. Jahrhundert liefert Dr. Karl Staab in seiner Schrift **Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850–1900** (Studien zur Philosophie und Religion, Heft 5, Schöningh ℳ 3,80). Zunächst wird die Stellung der katholischen Theologen zur Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise behandelt, wobei ein Zurückgehen über den oben genannten Zeitraum hinaus bis auf Kant nicht zu umgehen war. Der dann folgende Hauptteil der Schrift zeigt in lichtvoller Darstellung, wie die Gottesbeweise in der 2. Hälfte des vergangenen Jahrhunderts auf katholischer Seite im einzelnen geführt worden sind.

P. Otto Zimmermann S. I. läßt seinem so günstig aufgenommenen Schriftchen „Ohne Grenzen und Enden" (vgl. Theol. u. Gl. I, S. 74) ein gleich starkes Bändchen folgen, in welchem er **Das Gottesbedürfnis** zum Ausgangspunkt eines mit überzeugender Kraft geführten Gottesbeweises wählt (Herder, ℳ 1,80, geb. ℳ 2,30). Zwei Bedürfnisse des Menschenherzens, das Glücksbedürfnis und das Pflichtbedürfnis, bilden den Obersatz eines zweifachen Beweisganges. Diese tiefen und großen Bedürfnisse können nicht täuschen, und nur Gott reicht zu ihrer Befriedigung aus. Dem neuen Bändchen eignen die gleichen Vorzüge, welche dem vorausgegangenen mit Recht nachgerühmt wurden. Verf. verfügt über eine edle Sprache voll poetischen Schwunges und von hinreißender Gewalt. Das philosophische Material erscheint in so glücklicher Weise verarbeitet, daß der gebildete Leser ohne jede Schwierigkeit folgen kann. Wer einmal zu lesen begonnen hat, wird nicht mehr losgelassen, bis er zur letzten Seite gelangt ist.

Die Führung eines durchschlagenden Gottesbeweises auf Grund des Entropiesatzes hat ihre Schwierigkeiten. In einem Aufsatze in den Stimmen aus M.-Laach (1909 I, S. 150) trat allerdings P. Dressel S. I. für die Möglichkeit des Beweises mit Entschiedenheit ein. Daß aber die Schwierigkeiten noch nicht ganz aus dem Wege geräumt sind, sucht nunmehr Prof. Dr. Isenkrahe in scharfsinnigen Ausführungen nachzuweisen. Seine neueste Schrift **Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende** (Trier, Lintzsche Buchh., ℳ 1,—) stellt sechs Voraussetzungen auf, von deren vorheriger Sicherstellung die Durchschlagskraft des Entropiebeweises abhängt. Soll demnach letzteres Argument vollen Wert für die Apologetik gewinnen, so ist erst noch einige Vorarbeit zu leisten.

Die teleologische Betrachtung in der modernen Biologie behandelt eine kleine Schrift von Dr. David Cholodenko (Bern, Scheitlin, Spring u. Cie., ℳ 1,—). Verf. prüft im einzelnen die Versuche von Reinke, Driesch und Coßmann, die Berechtigung der teleologischen Betrachtung in der Biologie zu begründen, und glaubt schließlich feststellen zu können, daß jedenfalls die teleologische Betrachtung in der Form, wie sie bei diesen drei Gelehrten auftritt, unzulässig sei, während er die Berechtigung der teleologischen Betrachtung überhaupt nicht bestreiten will, wenigstens nicht einer subjektivteleologischen.

Der Volksvereins-Verlag (M.-Gladbach) bietet in einem handlichen Bande unter dem Titel **Gesammelte apologetische Volksbibliothek** (Band I) die dreißig ersten der bekannten Fünfpfennigshefte aus der Feder Dr. Mefferts, welche ebensoviele wichtige und aktuelle apologetische Fragen in volkstümlicher Weise erörtern. Die einzelnen Aufsätze — je sechzehn Seiten stark — sind gut disponiert, in klarer, anschaulicher und packender Sprache geschrieben und erfüllen ihren Zweck, das gefährdete Gut des Glaubens im katholischen Volksteil zu stärken und zu schützen, in vorzüglicher Weise. Der wünschenswerten Massenverbreitung des Bandes kommt sein äußerst niedrig bemessener Preis (geb. ℳ 2,40 bei nahezu 500 Druckseiten) sehr zu statten.

Über **Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte** belehrt uns in klarer und gründlicher Weise Dr. phil. Albrecht Ströle (Beiträge zur Förderung christl. Theologie XIII, H. 5, Gütersloh M. 3,60). Weit ausholend, aber nicht überflüssigerweise, schildert er zunächst Carlyles Entwicklung vom Kindheitsglauben zu einer selbstständigen, idealistischen Weltanschauung, um dann als allgemeine Grundlagen seines Glaubens an einen Fortschritt in der Geschichte in erster Linie die religiöse Gewißheit von der Verwirklichung eines göttlichen Planes durch die Geschichte und in zweiter Linie die ethische Anschauung von der Bestimmung des Menschen zu Arbeit herauszustellen. Dann folgt erst die systematische Darstellung der hierhin gehörigen Anschauungen Carlyles. Als Führer der Menschheit erscheinen die großen Individuen,

die „Helden"; sie sind die bestimmenden Persönlichkeiten der Geschichte. Ziel des Geschichtslaufes ist das Reich der Arbeit unter der Regierung der Helden. Der Fortschritt in der Geschichte beruht auf dem unausgesetzten Handeln und Wirken des Menschengeistes. Er vollzieht sich rhythmisch im fortwährenden Wechsel der drei Epochen des unbewußten Glaubens, des totalen Unglaubens und des höheren Glaubens.

Unter dem Titel **Une Conversion de Protestantes** par la Sainte Eucharistie (H. 4 der Apologétique vivante. Paris, Gabr. Beauchesne et Cie) veröffentlicht P. Emmanuel Abt S. J. die Geschichte der Rückkehr seiner protestantischen Eltern zur katholischen Kirche. Was der Schrift einen besonderen Reiz verleiht, ist der Umstand, daß sie sich aus autobiographischen Aufzeichnungen dieser deutsch-elsässischen Konvertiten über ihr Vorleben und ihre Konversion sowie aus einigen ihrer Briefe zusammensetzt. Der Herausgeber hat sich darauf beschränkt, jedesmal mit wenigen Sätzen die einzelnen Stücke in Verbindung zu bringen.

Der Verlag Bloud & Cie (Paris) hat seine apologetische Serie durch das Schriftchen **Les Arguments de l'Athéisme** vermehrt, welches alle nennenswerten Versuche, den Atheismus zu begründen, widerlegt. Das Werkchen ist der Separatabdruck eines Kapitels aus den Éléments d'Apologétique von J. E. de la Paquerie, welche bei ihrem Erscheinen eine sehr günstige Beurteilung gefunden haben.

Die Serie Histoire des Religions desselben Verlages wurde vermehrt durch das Bändchen **Le Brahmanisme** aus der Feder Louis' de la Vallée Poussin, welche eine klare Darstellung dieses indischen Religionssystems bietet. Als Anhang wird ein Abriß der monistischen Philosophie des Çamkara geboten, dessen Schrifterklärung das Hauptwerk der brahmanischen Scholastik und Mystik ist.

Die Widmung A la mémoire de Fr. Ferrer, welche Em. Canderlier seiner Schrift **L'Eglise Infaillible devant la Science et l'Histoire** (E. Nourry, Paris) mit auf den Weg gegeben hat, läßt die Erwartung einer objektiven, wissenschaftlichen Beurteilung der Kirche von vornherein nicht aufkommen. Eine solche wird auch nicht geboten. Als Probe genüge die Behauptung des Verfassers, die Kirche handle bis auf unsere Tage nach dem Axiom: „Da alle Wissenschaft in der Hl. Schrift enthalten ist, so ist alles menschliche Forschen entweder unnütz oder verwegen; man muß es entmutigen oder hindern."

Paderborn. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

In den „Forschungen" von Ehrhard und Kirsch enthält das 4. Heft des neunten Bandes eine Studie von Dr. A. Prumbs über **Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade.** An der Hand der Konzilsakten prüft der Verf., welche Ansicht die tridentinischen Väter (Bischöfe, Prokuratoren, Ordensgenerale) und Theologen (Dominikaner, Jesuiten, Franziskaner, Karmeliter) über das Wesen der heiligmachenden Gnade vertreten haben, und geht dann zu dem Rechtfertigungsdekrete über, um festzustellen, welche Meinung in ihm kirchenamtliches Ansehen erlangt hat. Bekanntlich nahm die thomistische Schule mit Thomas einen wesentlichen Unterschied an zwischen Gnade und Charitas, die skotische mit Skotus nur einen formalen und eine sachliche Identität beider Begriffe. Erstere Meinung betont den ontologischen, letztere den operativen Charakter der Rechtfertigungsgnade. Beide Ansichten rangen auf dem Konzil um die Herrschaft. Verf. zeigt aber, „daß unter den Vätern diejenige Anschauung die vorherrschende ist, nach welcher die habituelle Gnade mehr in das Gebiet des Operativen, der Tugend gehört", und daß trotz der Gegen-

bewegung seitens der Dominikaner „sich die Väter von dem sie beeinflussenden Geiste des Duns Skotus in dieser Frage bei der Formulierung des Dekretes nicht vollständig losgerissen zu haben scheinen". (S. 122.) „Man strebte nach einer lebendigen Inhaltsbestimmung der heiligmachenden Gnade, wie sie der Sprachweise der hl. Schrift entspricht." S. 125.) Wir freuen uns des Resultates, das der Verf. in gründlicher Nachprüfung der Akten gewonnen hat; denn auch unserer Zeit tut nichts mehr not als eine gründliche Verweisung auf die heiligmachende Gnade, welche allein in uns ein neues Leben und ein höheres Menschentum bewirken kann. Ganz bedeutend aber wird der populäre Unterricht über dies einzig wichtige Gut der Gnade erleichtert, wenn man sie als die Charitas (Röm. 5, 5) erklärt und ihren operativen Charakter statt des ontologischen betont. Nur so gewinnt man den nötigen Stoff und kann ihn in unphilosophischer Weise allgemein verständlich behandeln.

Die Wurzeln der paulinischen Christologie von Lic. theol. Wilhelm Olschewski, Königsberg (*M* 3,00). Bei der großen Bedeutung des hl. Paulus für die Christologie ist es begreiflich, wenn die Frage nach den „Wurzeln" dieser Christologie stets wieder in Angriff genommen wird. Der protest. Theologe Olschewski faßt die Sache ruhig und gründlich an. Zuerst setzt er sich auseinander mit der Hypothese von Holsten, nach welcher die Damaskusvision zwar zum Quellpunkt der paulinischen Christologie gemacht wird, aber diese Vision als der „Immanenz der Entwicklung aus innerweltlichen Kausalitäten" angehörig ansieht, „die das Eingreifen einer transzendenten Macht schlechterdings ausschließt" S. 3). Paulus war eine „nervös-sensibile", „cholerisch-sanguinische" Natur; ihr entsprang jene Vision usw. Es will uns bedünken, Verf. hätte dieser Theorie und ihrer eingehenden Widerlegung zu viel Ehre angetan. Immerhin heben wir mit ihm hervor, hätte Paulus sich nicht plötzlich bekehrt, sondern nach langem Grübeln über den Leidenstod Christi wie im Fieberwahne seiner aufgeregten Seele Christum zu schauen geglaubt, so hätte er ihn im Symbol des Kreuzes, nicht als den Auferstandenen gesehen (S. 46). Aber erst im Kampfe mit dem nomistischen Judaismus erwächst ihm die Zentralidee des Gekreuzigten; im 1. Thess. dreht sich alles um den Erstandenen. Ursprung der paulinischen Christologie ist die Auferstehung, nicht der Leidenstod, erstere spielte vor Damaskus die Hauptrolle in der Vision. Dann wendet sich Verf. gegen die Auffassung, Paulus habe aus dem Hellenismus her die Vorstellung von einem präexistenten „Himmelsmenschen" gehabt und diesen zu schauen geglaubt. Aber Paulus selbst polemisiere gegen diese Idee. — Mit Recht weist Verf. alle Versuche, die paulinische Christologie aus einem theoretischen Prinzip zu erklären, ab und greift entschlossen auf die reale Tatsache des Damaskuserlebnisses als der einzigen fundamentalen Ursache der Lehre des Apostels zurück. Und zwar ist es die dem Paulus ganz eigentümliche Verbindung von Pneumatologie und Christologie, aus der sich alle Fragen lösen lassen. Es wird zuerst gezeigt, wie bei Paulus die Pneumalehre überhaupt einen breiten Raum einnimmt, und wie im Pneuma sich sein eigenes religiöses Leben konzentriert; er lebt und spricht und handelt aus seiner Union mit dem göttlichen Geiste. Er ist durch eine pneumatische Erfahrung Christ geworden, und jenes Erlebnis beherrscht ihn und seine Theologie fortan. Das ganze Christenleben ist ihm ein stetes Schöpfen aus dem himmlischen Pneuma, es soll aus seiner Sphäre und Atmosphäre sich nicht loslösen, soll vielmehr aus ihm fortan seine Kräfte nehmen. *δύναμις* und *πνεῦμα* sind fast synonyme Ausdrücke. Sein Erleben an Christus ist ihm das Erleben an einer pneumatischen himmlischen Kraft (2. Kor. 3, 17). Aber wo bleibt denn die protestantische Betonung der Rechtfertigungslehre? Sie steht nicht am Anfange bei Paulus! Sie entwickelt sich erst im Kampfe mit den Judaisten um die Geltung des Gesetzes. (S. 77.)

— Die Schrift ist von einem tüchtigen Kenner der paul. Theologie verfaßt und erweckt den Wunsch, daß auch auf katholischer Seite dem wichtigen Probleme eine Untersuchung gewidmet würde und man sich nicht einfach mit der Hinnahme der Tatsache begnügte, sondern sie auch psychologisch-geschichtlich zu erklären versuchte. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Deutsche Mystiker. Band I. Seuse. (Sammlung Kösel, ℳ 1,). Es ist ein schöner Blumenkranz, den Wilh. Oehl hier aus der „Lebensbeschreibung", dem „Büchlein der ewigen Weisheit" und dem „Briefbüchlein" seines Landsmannes, unseres liebeglühenden, gemütstiefen, romantisch-ritterlichen Mystikers zusammengestellt hat. Oehl bietet aus der von Karl Bihlmeyer im Auftrage der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte herausgegebenen textkritischen Gesamtausgabe möglichst zusammenhängende Abschnitte, ohne die traute, empfindungsstarke Eigenart des mittelhochdeutschen Textes unnötig zu verändern.

Was die **religionslose Moral** gegen die christliche Sittenlehre einzuwenden hat und wie sie in ihrem Wesen und Auftreten hinter dieser himmelweit zurücksteht, hat Jak. Hoffmann im 6. Jahrgang der Allgemeinen Rundschau S. 228—230, 262 f. kurz dargestellt.

Religions- oder Moralunterricht an der Mittelschule? Vikt. Thumser entwickelt in der Kultur 1910, 180—189, wie es zu dieser Fragestellung hat kommen können und welche Gründe für die Aufnahme des konfessionellen Religionsunterrichtes in den Lehrplan der Mittelschulen den Einwendungen der Gegner entgegenzuhalten sind.

Um **die Rechtschaffenheit ohne Glauben an Gott** richtig zu werten, prüft Aug. Lehmkuhl S. I. in der Apologetischen Rundschau 1909, 90—97, wie hoch oder tief die schuldbare Absage von Gott auf der Stufenleiter der sittlichen Vergehen steht, und dann, ob und wie weit eine Absage von Gott schuldlos oder entschuldbar sein kann.

Die klaren Darlegungen von Vikt. Cathrein S. I. über **Monistische Entwicklungslehre und Ethik** (Stimmen aus Maria-Laach 1909, II, 42—55; 186—199) warnen vor dem monistischen Evolutionismus, weil er die Grenzen zwischen physischer und sittlicher Ordnung verwischt, entweder den Tieren Sittlichkeit zuschreiben oder sie den Naturvölkern absprechen muß, weil er nicht zu bestimmen vermag, wen wir als Nebenmenschen oder Nächsten zu betrachten haben, weil er durch die Leugnung der Willensfreiheit und des Lebenszweckes die sittliche Ordnung untergräbt, weil er unfähig ist, die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschen zu erklären und jede wahre Gewissenspflicht, die Sanktion der Sittengesetze sowie den Wert des Lebens und der sittlichen Ordnung vernichtet.

Zur Psychologie des sittlichen Bewußtsein plaudert Ingenieur Otto Schulz in Natur und Offenbarung 1910, 100—108. Er glaubt die „psychologische Wurzel", das Motiv des Sittlichen, nicht im Intellekt, sondern mit Schopenhauer im Gefühl zu finden. „Der Mensch handelt sittlich, d. h. nimmt Rücksicht auf seine Mitmenschen — nicht weil er es will, sondern weil er nicht anders kann, weil es ihm Leid verursacht, wenn er rücksichtslos gegen sie ist, wenn er ihnen etwas tut, was er selbst nicht leiden möchte; mit einem Wort: der Mensch ist sittlich aus Mitleid." Wir versprechen uns aus dieser Verquickung von Schopenhauerschen Gedankengängen und christlichen Idealen gar nichts, weder für die Sittenlehre noch für das Sittenleben.

Ethischer Subjektivismus auf darwinistischer Grundlage ist das System, das Eduard Westermark in seinem Buch über „Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe"

zu begründen sucht. Viktor Cathrein S. I. verwirft es in den Stimmen aus Maria Laach 1910, I, 388—400 als eine „notdürftig verhüllte Leugnung jeder sittlichen Ordnung".

Die Studie Gerh. Hilperts über **Nietzsches Herrenmoral und die Moral des Christentums** (Leipzig, Deichert, M 0,80) ist auch für Katholiken neben den Arbeiten von A. Lange, E. L. Fischer und A. Lauscher (s. diese Zeitschrift 1909, 344) lesenswert. Nach einer Genealogie der Moral Nietzsches bringt und widerlegt sie eingehend dessen Anklagen gegen das Christentum auf Lebensverneinung durch seine allgemeine Nächstenliebe und Gleichsetzung aller sowie auf falsche Heteronomie und Eudämonismus. Nur wenige Stellen aus den soliden Gedankengängen des Verfassers lassen sich von unserem Standpunkte aus beanstanden, z. B. S. 30 die Zusammenstellung der „religiösen Heroen: Moses und Elias, Paulus und Luther."

In den Monatsblättern für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 1910 orientiert Jul. Beßmer S. I. über **die krankhaften Hemmnisse der Willensfreiheit** (S. 80—88) und **Bewußtseinsstörungen, Zwangsvorgänge, pathologische Affekte und Triebe, pathologische Hemmungen** (S. 101—122).

Der Vorentwurf zu einem deutschen Strafgesetzbuch und das Problem der Willensfreiheit. Dieser Aufsatz von Kitz (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 1910, 178—186) stellt fest, daß der Gesetzgeber als entscheidende Instanz für die Gestaltung des Begriffes der Willensfreiheit nicht die Wissenschaft, sondern die allgemeine Volksüberzeugung gelten lassen will, und sucht diesen Standpunkt als sachlich gerechtfertigt zu begründen.

Otto Zimmermann S. I. (Stimmen aus Maria-Laach 1910, I, 361—376) prüft den modernen Ruf nach **Innerlichkeit** in seinem doppelten Sinn: „Fort mit allem Äußeren aus der Sittlichkeit und namentlich der Religion", und „Mehr Pflege von Geist und Herz durch Religion und Tugend! Überwindet, regelt das Äußere, rein Weltliche, Erdhafte! Erfüllet eure äußeren guten Taten mit Geist und Leben!" „In letzterer Bedeutung kann man auch das Wort ... ohne Bedenken gebrauchen. Jedenfalls ist die Sache so katholisch als möglich."

P. Slaters kleine Studie über **Scruples** in The Irish Theological Quarterly Nr. 18, Bd. 4, 1910, S. 148—158 schildert die Natur und Ursachen der Skrupeln im Lichte moderner Medizin und ergibt: „the rules given by theologians for their cure will, if I mistake not, acquire a new value."

Ein Notariats-Protokoll von 1638—1640 über Reliquien-Erhebungen aus den römischen Katakomben, das W. Lüdtke in der Römischen Quartalschrift 1909, 125—131 nach einer Abschrift aus der Biblioteca communale zu Perugia veröffentlicht, berichtet von 13 Besuchen des D. Johannes Baptista Pallottus, Kardinal-Presbyters von S. Silvester in Capite, bei der Märtyrergräbern zwecks Erhebung von Reliquien.

Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel ist der Titel einer sehr interessanten Zusammenstellung von J. Goldziher im Archiv für Religionswissenschaft 1910, 20—46. Ausgehend von dem poetischen Regenwunsch der Araber für die Verstorbenen und ihr Grab untersucht G. dessen ursprüngliche Bedeutung. Parallelen von manchen Naturvölkern, den Indern, Babyloniern und einzelnen nordafrikanischen Stämmen, vor allem reiche Belege aus alter und neuer arabischer Literatur sprechen von der Wirkung des Wassers zur Abwehr dämonischer Einflüsse von Lebenden und Verstorbenen.

Eine historisch-exegetische Betrachtung des Braunsberger Professor Alph. Steinmann über **Die Sklavenfrage in der alten Kirche** (Wiss. Beil. z. Germania, 1910, S. 53—56, 64—67, 71—75, 81—83, 88—92) schildert das Los der Sklaven zur Zeit des jungen Christentums, ihre Zahl innerhalb der urkirchlichen Gemeinden und ihre Hebung durch die christl. Lehre. „Zwei Momente waren es besonders, die in der christ-

lichen Gemeinschaft über diesen Gegenstand betont wurden: Wahrheit und Liebe. Es war die große Wahrheit, daß alle Menschen Kinder eines gütigen Vaters sind, und die Erkenntnis dieser Wahrheit hatte die gegenseitige Liebe im Gefolge" (S. 91). Vgl. oben S. 409 f.

Die **Pflichten der Eltern gegen ihre heranwachsenden Töchter** (frühzeitige Erziehung und tüchtige Ausbildung für einen späteren Beruf auf Grund der neuen Mädchenschulreform) entwickelt H. Dransfeld in „Die christliche Frau". 8. Jahrg. S. 218—224.

Jugendglück und Persönlichkeit überschreibt El. Gnauck-Kühne ihr beredtes „Wort für Väter, Mütter und Töchter" (Hochland 1910 I, 514—23): „Gebt der Tochter, was sie mit Recht vom Leben fordern kann und fordern muß: Eine Arbeit und eine Pflicht!"

Zur sexuellen Frage, **Comment préserver la pureté?** bringt die Revue pratique d'apologetique Tom. X (1910) 93—110 eine Antwort von J. Guibert. Seine Forderungen lauten: Äußerer Schutz des Kindes gegen sich selbst, die Dienstboten, Gespielen und Umgebung, des Schülers in und außer der Schule, des Jünglings durch Wohlwollen und ernste Arbeit; innere Pflege der Herzensreinheit durch „den Geschmack an Gott" und durch Aufklärung, die aber diskret, individuell und progressiv geboten werden muß, etwa in 4 Fortschrittsstufen (Kindheit; 6.—11. Jahr; 11.—13. Jahr; vom 13., mindestens aber zwischen dem 15. und 18. Jahre).

Gegen Wides Annahme, daß „die Verdammung der Kindesabtreibung innerhalb der griechischen Kultur auf einen jüdischen (bezw. christlichen Einfluß zurückgeht", wendet sich Joh. Ilbergs Beitrag **Zur gynäkologischen Ethik der Griechen** im Archiv für Religionswissenschaft 1910, 1—19. Er will aus dem Hippokratischen Corpus, Soranos von Ephesus und Aetios von Amida nachweisen, „daß trotz aller bösen Mißbräuche der Zeit in der medizinischen Wissenschaft von damals eine Auffassung vom Schutze des Ungeborenen herrschend war, die keines religiösen Einflusses aus dem Orient bedurfte".

Was O. Schilling über **Eigentum und Erwerb nach dem Opus imperfectum in Mathaeum** in der Theologischen Quartalschrift 1910, 214—243 darlegt, ist eine detaillierende Ergänzung zu des Autors Werk „Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur", vgl. diese Zeitschrift 1909, 501.

Ferd. Maurer S. I. kommt nach seiner gründlichen Untersuchung über **Arbeitslohn und Honorar für sündhafte Handlungen** in der Zeitschrift für katholische Theologie 1909, 471—490, 646—666; 1910, 257—285 zu dem Ergebnis: „Der ausbedungene Arbeitslohn für sündhafte Handlungen muß naturrechtlich immer ausgezahlt werden, wenn die sündhafte Handlung eine Aufwendung von Eigenem ist und das Versprechen vor Vollzug der sündhaften Handlung nicht zurückgenommen ist."

Zur Beurteilung des Gewerkschaftsstreites unter den deutschen Katholiken legt J. Windolph ein erstes Heft von Materialien vor unter dem Titel **Der deutsche Protestantismus und die christlichen Gewerkschaften** (Berlin 1909, 104 S., ℳ 1,00). Aus der freilich sehr verschiedenen Stellung der evangelischen Arbeiterverbände und sozialen Vereinigungen und Veranstaltungen, der Inneren Mission und des Evangelischen Bundes zu den christlichen Gewerkschaften und der inneren Zerrissenheit des deutschen Protestantismus zieht er seinen Schluß im Sinne der sog. „Berliner Richtung".

Derselben Tendenz dient der anonym herausgegebene Vortrag **Der katholische Geistliche in der modernen Arbeiterbewegung** (Berlin 1907, 47 S., ℳ 0,30), das 4. Heft der „Katholischen Arbeiter-Bibliothek".

Von Dominikar Jak. Treitz wurde **Der moderne Gewerkschaftsgedanke vom Standpunkte der Vernunft und der Moral** untersucht (Paulinus-Druckerei, ℳ 1,50) in

seinem Grundprinzip von der Arbeit als Ware und der Erstrebungsziele von Gewerkvereinen als „Verkaufs-Genossenschaften zur besseren Verwertung der Ware Arbeitskraft", vorzüglich in den christlichen Gewerkschaften. Dem letzten Kapitel über Streik und Aussperrung vor der christlichen Moral tritt der Innsbrucker Moralist und Soziologe Jos. Biederlack S. J. in der Zeitschr. für kath. Theol. 1910, [illegible] entgegen, indem er sich **Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände** mit einem entschiedenen Ja äußert.

Bischof Korum von Trier hat am 26. Januar 1909 einen **Hirtenbrief über die gemischten Ehen** erlassen. Dieses ernste Hirtenschreiben über die Mischehen, die „in ihrem Wesen dem göttlichen Plane bei der Einsetzung des Sakramentes der Ehe widersprechen und in ihren Folgen den Glauben und das ewige Heil des katholischen Gatten sowie der Kinder in Gefahr bringen", ist vor einiger Zeit in neuer Auflage erschienen (Trier, Paulinusdr., ℳ 0.20).

In der gleichen Verlagshandlung hat Bischof Benzler von Metz „ein Wort der Aufklärung für Katholiken und Nichtkatholiken" erscheinen lassen unter dem Titel: **Metzer Hirtenbrief und Evangelischer Bund** (ℳ 0.60). Der Metzer Bischof hatte einen Hirtenbrief über die Mischehen geschrieben, gegen den der Vorstand des Hauptvereins Lothringen des „Evangelischen Bundes" den Vorwurf der „Herabwürdigung der evangelischen Ehen", des „unduldsamen Geistes eines engherzigen Konfessionalismus" u. ä. Dagegen legt der hochwürdigste Verfasser ernst und entschieden Verwahrung ein.

Stöhrs **Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene** liegt in fünfter, wiederum durch L. Kannamuller besorgter Auflage vor (Herder, ℳ 7.50). Im Kapitel Moral und Medizin wurde die „Fürsorge für das geborene Kind" neu eingefügt. Der erste Teil des Werkes gibt Aufschlüsse über die allgemeine Hygiene des Klerikers (Luft, Wohnung, Kleidung, Hautpflege, Nahrungsmittel, Genußmittel, Erholung, Makrobiotik), über die spezielle Hygiene des Geistlichen (Gotteshaus, Gottesdienst, Predigt, Schule, Beichtstuhl, Mission, Umgang mit Kranken, Begräbnis, Krankenhaus, Seminar, Gefängnisbesuch, Kloster) und über Pathologie des Klerikers (Zölibat, Nüchternbleiben, Gemütsleben, Hypochondrie). Der zweite Teil bietet unter der Überschrift „Pastoral" Darlegungen über die Themata: Priester und Arzt, Priester und Kranke, Neuro-Psychopathologie, Heilkunde und Aberglaube, Moral und Medizin, Kirche und Medizin, Askese und Heilkunde. Die Summe von Anregungen und Kenntnissen, die in diesem zunächst für die Hand des Klerikers berechneten Werke niedergelegt ist, macht es begreiflich, weshalb es bereits so viele Freunde erworben hat. Den alten Freunden werden sich zweifellos neue anschließen.

Die Konferenz der Missionskommission des Zentralkomitees der Katholikenversammlungen Deutschlands, die am 22. Januar 1910 im Kathol. Vereinshaus zu Berlin tagte, bietet interessante Rückblicke und Ausblicke über die soviel ventilierte Missionsfrage. L. Werthmann veröffentlichte kürzlich ihren offiziellen Bericht (Caritasdruckerei).

Aus der Missionsnummer der Salzburger Kathol. Kirchenzeitung (1910, Nr. 19) notieren wir folgende Aufsätze: Prälat Jgn. Rieder **Die Missionsfrage,** Friedr. Schwager S. V. D. **Das Missionsgebiet der katholischen Kirche,** Peter Schmidt C. S. Sp. **Die Schwierigkeiten des Missionswesens,** Georg Türk F. S. C. **Österreich und die Heidenmission, besonders im Sudan,** Rob. Streit O. M. I. **Unsere Missions-Zeitschriften.**

Der Artikel **Missionen und Caritas** von Friedr. Schwager S. V. D., begonnen in der Caritas 1910, 181—88, verdient besondere Beachtung als „Führer durch die Missionsbuchliteratur für Missionsreden". Im Zusammenhang damit notieren wir auch den Aufsatz in der Civ. catt. 1910, H. 1436, S. 145 ff., über **Missioni e Missionari.**

H. Müller.

Kirchenrecht.

Rudolf v. Jherings Schrift: **Der Kampf ums Recht** (Wien 1910, Manzsche Universitäts-Buchhandlung), welche den Namen des Verf. über die ganze Erde getragen hat, ist in 17. Aufl. erschienen. Sie will den energischen Willen zum kraftvollen Erstreiten des subjektiven Rechtes fördern.

In der Internat. Wochenschr. IV (1910) Sp. 65 ff. deckt Edgar Löning **Die philosophischen Ausgangspunkte der rechtshistorischen Schule** in tiefgehender Untersuchung auf. Die Bedeutung Savignys und Eichhorns wird gestreift und besonders die Anschauung Schellings und Hegels präzisiert. Schelling betonte als rechtsschaffendes Moment die unbewußte Tätigkeit des Volksgeistes, nach Hegel ist das Recht das Werk des denkenden Willens; das Prinzip der Fortentwicklung in Hegels Anschauungen drängte zur Verwirklichung in der Gesetzgebung, während nach der Anschauung der eigentlichen historischen Schule bei der Überschätzung des Gewohnheitsrechtes ein rechtlicher Fortschritt faktisch sich nicht geltend machen konnte.

Ebenda III (1909) Sp. 1561 ff. u. 1625 ff. veröffentlicht Ulrich Stutz „eine kritische Studie" über **Arianismus und Germanismus.** Die Kritik richtet sich wesentlich gegen Hans v. Schuberts Vortrag: Das älteste germanische Christentum oder sog. Arianismus der Germanen. Nach Sch. wäre bei der Beurteilung des germanischen Arianismus nicht der Nachdruck auf den dogmatischen Gegensatz gegen das Nicänum zu legen; vielmehr sei die stammeskirchliche Verfassung die folgenreichste Seite im Wesen des Arianismus, welcher insbesondere auch das Eigenkirchenwesen ausgebildet habe. St. betont dagegen wieder den germanischen, nicht spezifisch arianischen, Charakter der „Eigenkirche". Dieser Germanismus sei erst im 7. und 8. Jahrhundert eingedrungen in das fränkische Reichskirchentum, welches vom römischen Rechte bis dahin beeinflußt war. Mit der Geltung des Arianismus in der Dogmatik hörte auch sein Einfluß für das Kirchenrecht auf.

Das Kirchenrecht bei Bonifatius, dem Apostel der Deutschen, (Wien u. Leipzig 1910, Heinrich Kirsch) hat Franz Zehetbauer ausführlich untersucht und systematisch aus den Quellen heraus dargestellt. Wir lernen einmal die Anschauungen des heil. Bonifatius über die kirchenpolitischen Zeitfragen kennen, erhalten aber weiterhin eine eingehende Schilderung aller Vorgänge, welche zur Zeit Bonifaz' und bei seinem Wirken mit dem Kirchenrecht irgend in Beziehung stehen. So ergeben sich abgerundete Kapitel über den Primat des Papstes, die Synoden, die Metropolitanverfassung, den Klerus und die kirchliche Disziplin, das Mönchswesen, das Kirchengut, die kirchliche Leitung der Laien, über Staat und Kirche. Fast der gesamte Quellenstoff selbst ist in den weitläufigen Zitaten mitgeteilt.

Das Büchlein des Rev. Thomas S. Dolan, **The papacy and the first councils of the church** (St. Louis M.-O. 1910, Herder) untersucht von neuem das Verhältnis des Papsttums zu den ersten Konzilien. Zwar geht der Verf. von der kirchenrechtlichen Definition eines ökumenischen Konzils, nach welcher dem Papste die Berufung des Konzils zusteht, aus, trägt aber später den historischen Tatsachen, daß die Kaiser die Kirchenversammlungen einberufen haben, Rechnung. Den Hauptnachdruck legt er auf den Nachweis des Bestätigungsrechtes des Papstes.

Zu derselben Frage bringt C. A. Kneller S. I. in der Innsbrucker Ztschr. f. kathol. Theologie 1910, S. 419 ff. einen kleinen, aber interessanten Beitrag: **Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien.** Theodor, wohl in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geboren, wurde Bischof von Haran und schrieb als erster Christ in arabischer Sprache. In einem von dem Basilianer Konstantin Bacha zuerst veröffent-

lichten Traktate verteidigt er das chalzedonensische Bekenntnis gegen Nestorianer, Jakobiten, Julianisten, Monotheleten. Die Christen müßten sich leiten lassen durch die Autorität, welche durch die „auf Befehl des Bischofs von Rom" einberufenen Konzilien repräsentiert werde. Dieser „Befehl" des römischen Bischofs wird dann dahin erläutert, daß die Zustimmung des Papstes zur Berufung die Autorisierung des Konzils enthalte. Durch die Einberufung der Konzilien hätten die Kaiser sich zu Wohltätern der Konzilien gemacht, aber keinen Anteil gehabt an der Prüfung der Lehre und der Definition der Beschlüsse.

Etwas allgemeiner faßte das Thema Prof. Ludwig in dem Aufsatze: **Der päpstliche Primat in der Beurteilung neuerer protestantischer Kirchenhistoriker** (Passauer theol. prakt. Monatsschr. XX [1910] S. 275 ff.). Er gibt besonders die Ansichten von Möller, Schubert und Harnack wieder, welch letzterer in seiner Schrift: „Mission und Ausbreitung des Christentums" (2. Aufl. S. 398) bekennt: „Die römische Gemeinde besaß seit Ende des ersten Jahrhunderts einen faktischen Primat in der Christenheit." Das kurze Referat schließt mit dem Ausdruck der Freude darüber, daß das gute historische Recht des Papsttums auch auf gegnerischer Seite volle Anerkennung gefunden hat.

Zur Frage: Papsttum und Konzil spricht auch J. Haller in dem Vortrage: **Die Kirchenreform auf dem Konzil zu Basel** (Korrespondenzbl. d. Gesamtv. d. deutschen Gesch. u. Altertumsv. 58 [1910] Sp. 9 ff.). Er stützt sich bei seinen Ausführungen auf einen Kodex aus der Bibliothek des Hospitals zu Cues a. d. M., der amtliches Material des Konzilspräsidenten Julian Cesarini enthält, und kommt zu dem Schlusse, das Papsttum habe in Basel nicht gesiegt, einmal, weil die in Konstanz-Basel ausgelösten konziliaren Ideen noch nachgewirkt hätten bis 1870 zur Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit, dann, weil gerade infolge der Baseler Ereignisse das Papsttum vor dem Staate zurückgewichen sei; darum sei die Kirche vielfach nationalisiert, in Deutschland territorialisiert worden, wodurch der Reformation vorgearbeitet worden sei. H. hat im letzten Punkte zweifellos recht.

H. Wurm unterzieht in einem Aufsatze (in der Wissensch. Beil. d. Germania 1909, S. 406 ff. u. 409 ff.): **Neues zur Geschichte der Papstwahl** die Vorgänge von 1046—1059 einer ergebnisreichen Neuprüfung.

Das Konklave von 1280 und die Wahl Martins IV. (1281) hat Richard Sternfeld (in den Mitt. d. Instit. f. österr. Geschichtsf. 31 [1910] S. 1 ff.) in allen seinen Einzelheiten untersucht. Das Konklave dauerte ein volles halbes Jahr (Sedisvakanz vom 22. Aug. 1280 bis 22. Febr. 1281). Die Bewohner von Viterbo, wo die Wahlversammlung tagte, griffen gewaltsam in den Gang der Verhandlungen ein. St. findet in dem Wahlresultate den von Ranke ausgesprochenen Satz auch hier bestätigt, daß es einem Papste trotz seines etwaigen Nepotismus und der neuen Kardinalsernennungen nie gelungen sei, den Sieg seiner Partei und seiner Anschauungen zu sichern. „Kein Wunder ist es hiernach, wenn wir entgegengesetzte Charaktere auf dem päpstlichen Stuhle finden. Die verschiedenen Faktionen treiben einander aus der Stelle."

Die Konstitution Pius' X.: Sapienti consilio vom 29. Juni 1908 (vgl. darüber N. Hilling in dieser Ztschr. I [1909] S. 32 ff.) hat selbstredend bald eine größere Anzahl Erläuterungen des Gesetzes hervorgerufen. Der verdiente römische Kanonist B. Ojetti S. I. veröffentlicht jetzt einen umfangreicheren, recht brauchbaren Kommentar dazu: **De Romana Curia** commentarium in constitutionem Apostolicam „Sapienti consilio" seu de Curiae Piana reformatione (Romae 1910, Manuzio). Zuerst gibt er die drei zusammengehörigen Gesetze (s. N. Hilling a. a. O. S. 33, A. 1) wieder (p. IX—XCI). Dann erörtert er in einem allgemeineren Teile die jetzigen Neuerungen gegenüber dem früheren Zustande, besonders die Scheidung der

Justiz- und Verwaltungsgerichtsbarkeit unter Berücksichtigung einiger inzwischen bereits ergangener Entscheidungen der Konsistorialkongregation. Bei der Erläuterung der einzelnen Gesetzesabschnitte gibt der Verf. immer einen, allerdings sehr knappen, Überblick über die historische Entwicklung und teilt die wichtigere Literatur mit, wobei er erfreulicherweise auch die deutschen Publikationen ausgiebig berücksichtigt. Auch findet sich immer eine nützliche Anleitung zu dem praktischen Verkehre mit den kurialen Behörden.

Gegenüber der zusammenfassenden Arbeit Ojettis brauche ich auf die umfangreichen und gut orientierenden Einzelartikel über die römischen Gerichtsbehörden in der Ecclesiastical Review 43 (1910) Nr. 1 ff.: **The tribunals of the Roman Curia** von M. J. Martin S. J. nur hinzuweisen.

In der Revue d'histoire ecclesiastique XI (1910) p. 56 sqq. beginnt P. Richard einen groß angelegten Aufsatz über das päpstliche Staatssekretariat: **Origines et développement de la secrétairerie apostolique** (1417–1823). Er kommt zunächst auf die Quellen in der Brevensammlung des Vatikanischen Archivs zu sprechen.

Letzteres umfaßt den ganzen Niederschlag der Arbeitsleistungen fast aller römischen Behörden. Einen sehr brauchbaren Führer durch die Urkundenschätze des Archivs hat der produktive Direktor des Niederländischen Historischen Instituts in Rom, Gisbert Brom, geschrieben: **Guide aux archives du Vatican** (Rom 1910, Löscher u. Cie., Fr. 4,—). Die Schrift ist hervorgewachsen aus der Quellenbeschreibung vatikanischer Aktenstücke für die holländische Geschichte, bietet aber in dieser erweiterten Form ein schon lange schmerzlich entbehrtes Hilfsmittel für die Archivbenutzer; denn trotz der Einrichtung so vieler nationaler Institute am vatikanischen Archiv hat doch keine dieser Gesellschaften es für nötig gehalten, ihren Mitarbeitern eine Orientierung für die Benutzung des Archivs zu bieten, so daß sich jeder erst unter Zeitverlusten in der archivalischen Wirrnis zurechtfinden mußte. Br. gibt nun erst eine Übersicht über die gewaltige Indices-Sammlung Garampis und dann über die Hauptbestandteile der Sammlungen: Geheimarchiv, das Archiv von Avignon, der apostolischen Kammer, der Engelsburg, der Datarie, das Konsistorialarchiv, das des Staatssekretariats und verschiedener (vereinigter) Sammlungen.

Die päpstlichen Kanzleiregeln und ihre Bedeutung für Deutschland behandelt Jackowski (im Archiv f. kathol. Kirchenr. 90 [1910] S. 3 ff.). Die ersten Ausführungen über Namen, Begriff, Entstehung und Entwicklung der Regeln lassen eine gründliche Arbeit erwarten.

In der Wiss. Beil. der Germania 1910, S. 51 f. werden an die Mitteilung der neuen Bestimmung der Konsistorialkongregation **über die Romfahrt der Bischöfe** vom 3. Dez. 1909 (s. o. S. 398) einige historische Bemerkungen geknüpft. Bei der Visitatio liminum mußten die Bischöfe einen schriftlichen Bericht einreichen. Auf Grund dieser Berichte veröffentlichte Schmidlin bereits zwei Bände über die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem 30jährigen Kriege (s. o. S. 414).

Auf eine ganze Fülle rechtshistorischer Fragen geht Emil Göller ein in seiner beim Antritt des Ordinariats für katholisches Kirchenrecht in Freiburg gehaltenen Rede über **Die päpstlichen Reservationen und ihre Bedeutung für die kirchliche Rechtsentwicklung** (Intern. Wochenschr. IV [1910] Sp. 358 ff., 393 ff.). Er kann sich hierbei auf die gründliche Kenntnis des Vatikanischen Archivs und der Geschichte der Kurie stützen und die Resultate eigener Forschung verwerten. Auf den Aufsatz möchte ich zugleich mit einer Besprechung des neuesten Buches G.s: **Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Johann XXII.** (Paderborn 1910, Schöningh) an einer anderen Stelle dieser Zeitschrift zurückkommen.

Mit dem Verhältnis von Kirche und Staat beschäftigen sich eine Menge Schriften und Aufsätze; ich hebe nur einiges hervor. Die mittelalterlichen Konflikte zwischen sacerdotium und imperium werden tagtäglich in der Polemik ausgebeutet, und schon dieserhalb werden weite Kreise das Erscheinen der Schrift Eduard Eichmanns: **Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters** (Görres-Gesellsch. Sekt. f. Rechts- u. Sozialwissenschaft, 6. Heft. Paderborn 1909, Schöningh) dankbarst begrüßen, weil sie hier eine ruhige, gründliche, auf dem Studium der direkten Quellen beruhende, in ihrer bündigen Knappheit übersichtliche, aber durchaus ausreichende Darstellung der Rechtslage finden. Die fast endlose Literatur ist in ihren wissenschaftlichen Resultaten vollauf berücksichtigt. Der erste Abschnitt zeigt die Vorbereitung der mittelalterlichen Theorien in der fränkischen Zeit, wo man an den augustinischen Gedanken über die Civitas Dei festhielt und in der kirchlichen und weltlichen Ordnung die Verwirklichung des Ideals des Gottesstaates erstrebte; darum war die Rechtslage des hartnäckig in der Exkommunikation Verharrenden nicht verschieden vom Geächteten. Der zweite und wichtigste Abschnitt handelt von der mittelalterlichen Einheit von Staat und Kirche und der Schwertertheorie. Der Einheitsgedanke ist durch den Investiturstreit und durch alle späteren Kämpfe nicht durchbrochen worden. In Deutschland fand die hierokratische Theorie keine ausnahmslose Anerkennung, und der Schwerpunkt der Kirchenpolitik ging mit dem Rückgang des kaiserlichen Ansehens auf die emporgekommenen Territorialgewalten über. Der dritte Abschnitt handelt dann eingehend von den bürgerlichen Wirkungen des Kirchenbannes, der vierte vom Rekonziliationszwange. Hier kann festgestellt werden, daß der „Bann weit mehr der Unterstützung der Acht gedient hat als umgekehrt". Ihren Einfluß hatten aber am Ende des Mittelalters beide Strafmittel verloren, man kümmerte sich wenig mehr um Acht und Bann. „Die beiden Schwerter waren stumpf geworden" (S. 146).

Heinrich Finke zeichnet in seinem Vortrage: **Dante als Historiker** (Hist. Ztschr. 104 [1910] 3. 473 ff.) auch die kirchenpolitischen Anschauungen Dantes in markigen Strichen besonders auf Grund der Monarchia. S. 486: „Dante schrieb von allgemeinen Gesichtspunkten aus, mit wissenschaftlichem Apparat, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort. Ob er im einzelnen fehlte, tut ja weniger, als daß durch ihn weiten Kreisen die Überzeugung kam: Auch die weltliche Gewalt ist Gottes Werk — ein Gedanke, der seitdem der Menschheit nicht mehr abhanden gekommen ist. Und das ist etwas Großes."

Die kirchenpolitische Bedeutung des Territoriums tritt auch zutage in dem Aufsatze von H. Brückner: **Vom Bischof zum Konsistorium in Kursachsen** (Hilgenfelds Ztschr. f. wissensch. Theologie 22 [1910] S. 147 ff.). Nach einer etwas dürftigen Einleitung über die Kirchenreform in der Theorie am Ende des Mittelalters geht er näher ein auf Luthers Stellung zur Gemeinde und Gemeindebildung. L. mußte sich schließlich doch anlehnen an die weltliche Gewalt, welche die kirchliche Ordnung allein gewährleisten konnte.

Hans v. Schubert ließ mehrere „Beiträge zur Geschichte der evangelischen Bündnis- und Bekenntnisbildung 1529 30" in der Ztschr. f. Kirchengesch. 29 u. 30 erscheinen, welche er jetzt um einige Urkunden vermehrt, in Buchform unter dem Titel: **Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529 30 (1524—1534)** (Gotha 1910, Fr. A. Perthes) neu veröffentlicht. Rechtlich am interessantesten ist der Artikel: „Die Frage nach dem Rechte des Widerstandes gegen den Kaiser" (S. 185 ff.). Kursachsen argumentierte schließlich: „Der Obrigkeit zu gehorchen ist Gottes Wort, aber der Kaiser ist gar keine Obrigkeit": seit 1531 ist es zur Gegenwehr entschlossen. Das Urteil Melanchthons, der bewaffneten Widerstand ablehnt, ist S. 233 ff. in dankenswerter Weise neu abgedruckt nach der besten Rezension.

Die beiden Artikel aus dem Staatslexikon (der Görres-Gesellschaft) von Julius Bachem: „Die Kirchenpolitik Preußens" und von Karl Bachem: „Der Kulturkampf und Maigesetzgebung" sind in einer eigenen Broschüre vereinigt herausgegeben: **Die kirchenpolitischen Kämpfe in Preußen gegen die katholische Kirche** (Freiburg 1910, Herder). Das auch wissenschaftlich gut fundierte Schriftchen bietet eine billige und „handliche Geschichte jener Kämpfe".

Hans Haupt gibt ohne Angabe anderer Literatur eine kurze, gut orientierende Übersicht über das geschichtliche und gegenwärtige Verhältnis von **Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika** (Studien zur prakt. Theol. III, 3; Gießen 1909, Alfred Töpelmann; ℳ 2,20). Verf. fragt nicht, von welchen Ideen die Toleranzbewegung ihren Ausgang nahm, stellt vielmehr die Trennung von Staat und Kirche dar als eine, durch die außerordentliche Verschiedenheit der Konfessionen und Religionen gegebene, geschichtliche Notwendigkeit. Interessant ist die Übersicht über die gesetzlichen Bestimmungen in den Einzelstaaten vor Erlaß der Konstitution von 1787 (S. 28 f.). Die Bestimmungen der Konstitution werden S. 36 ff. ausgelegt. H. betont, daß die Trennung von Staat und Kirche sich sehr vorteilhaft erwies. „Aus den kleinen Verbänden sind große nationale Kirchen geworden, religiöse Sondergemeinden haben sich in neuen Sekten zusammengefunden, in denen die Zeit ihren heilenden Einfluß bald so geltend gemacht hat, daß ihre Arbeit nicht in Polemik besteht, sondern in der Mitarbeit an allgemeinen und großen Zielen" (S. 61). „Die katholische Kirche ist heute die stärkste kirchliche Organisation, ihre sozialen Wohlfahrtseinrichtungen sind teilw. ise Musteranstalten". Die Pfarrschulen allerdings, auf welche besonders die deutschen Katholiken ihre größte Hoffnung setzen, gefallen H. nicht, weil durch sie die „wirklich freiheitliche Amerikanisierung dieser Massen" aufgehalten wird (S. 65).

Joh. Bapt. Seber erörtert den **Eigentumsstreit wegen der Kirchhöfe** auf der linken Rheinseite (Trier 1910, Paulinus-Druckerei). Strittig ist, ob die Kirchhöfe Eigentum der Pfarr- oder der Zivilgemeinde sind; gerichtlich entschieden ist bis jetzt, daß sie der Zivilgemeinde gehörten. Da aber die Urteilsbegründungen durchaus voneinander abweichen, bei besonderen Gruppen von Friedhöfen das Gericht überhaupt noch nicht angerufen ist, verficht S. die Ansicht, daß bei den katholischen Pfarrkirchen die Friedhöfe ein Zubehör der Kirchengebäude und darum Eigentum der Kirchengemeinde sind; die Friedhöfe der Filialkirchen seien säkularisiert und darum mit letzteren an die Pfarrkirchen zurückgegeben worden; die Kirchhöfe der evangelischen Kirchengesellschaften seien niemals Staatseigentum gewesen und darum auch nicht vom Staate den Zivilgemeinden überlassen worden.

Mitten hinein in einen modernen Kompetenzkonflikt zwischen geistlicher und weltlicher Behörde führen die im Straßburger Diözesanblatt 29 (1910) S. 1 ff. abgedruckten **Aktenstücke zwischen dem Bischof von Straßburg und der Regierung der Reichslande** in Sachen des Allgemeinen Lehrervereins. In dem 6. Aktenstücke vom 13. Jan. 1910 betont der Bischof, wie er an der Ansicht festhalten müsse, daß er in seinen Mitteilungen an die ihm kirchlich unterstellten Lehrer „die Grenzen der bischöflichen Gewalt nicht überschritten habe." Wenn sich so zwischen Statthalter und Bischof in der Theorie über diese Frage keine Übereinstimmung gewinnen lasse, so sei doch „ein gedeihliches Zusammenwirken möglich".

In der allseitig orientierenden Allg. Rundschau VII (1910) S. 165 f. gibt Brüning den Hauptinhalt der Schrift Seelands über **Die Lage der katholischen Kirche in Braunschweig** wieder. Da wir die Schrift selbst, deren näherer Inhalt wohl manche unserer Leser interessiert hätte, vom Verlage (Steffen, Hildesheim) nicht erhalten haben, verweisen wir auf diesen Artikel.

Ebenda lenkt P. M. Baumgarten die Aufmerksamkeit auf **Portugal und den Hl. Stuhl.** Die radikale Partei im portugiesischen Parlamente versuchte die Abänderung der Botschaft beim Hl. Stuhle in eine Gesandtschaft zu erzielen, „um den Hl. Stuhl zu beleidigen". Die portugiesische Regierung beließ ihrem Vertreter in Rom die Stellung eines Botschafters und zahlt ihm das Gehalt eines Gesandten.

In dem Arch. f. kath. Kirchenrecht 90 (1910) S. 68 ff. setzt der „deutsche Kanonist" seine bedeutungsvolle Erörterung über **Die römische Frage und die kirchenrechtliche Möglichkeit ihrer Lösung** fort (vgl. diese Ztschr. I (1909) S. 816). Der Hauptinhalt dieser Fortsetzung läßt sich dahin wiedergeben: Der Papst darf, trotzdem er in früheren Perioden der Kirchengeschichte loyal Untertanenpflichten erfüllt hat, doch deshalb sich nicht in ein Untertanenverhältnis begeben, weil ein solches Verhältnis seiner Person in irdischer Beziehung in seinen Folgen oder Konsequenzen ein solches auch in kirchlicher Beziehung einschlösse. Der Kirchenstaat ist jedoch nicht das absolut notwendige Mittel für den Bestand und die Freiheit des Papsttums. Interessant ist das Urteil (S. 82): „Daß die Verhältnisse, wie sie jetzt liegen, dem Katholizismus in Italien von größten Nachteilen sind und deshalb nicht weiter bestehen können, wenn nicht dort auf die Dauer französische Zustände kommen sollen, ist eine Tatsache, die kein Kenner des Landes bestreiten wird."

Der Kampf um den Zölibat überschreibt Max Bierbaum eine schwungvoll geschriebene Polemik (im Katholik 1910, I, 62 ff.) gegen Karl Jentsch. B. stützt sich hauptsächlich auf den Historiker Johannes Janssen.

Ein für den Seelsorger recht praktisches, weil kleines, Heftchen edierte Karl Kiefer: **Nova decreta de Sponsalibus et matrimonio cum declarationibus authenticis.** (Eystadii 1910. Th. Broenner.) Zu dem Texte der Dekrete Provida und Ne temere gab er in begleitenden Anmerkungen erklärende Erläuterungen. S. 7 [16] behauptet er, daß eine formlose Verlobung die Promittenten nicht einmal zu Verlobten in foro interno mache, betont aber die durch eine solche Verlobung herbeigeführten Treu- und Gerechtigkeitspflichten.

Adolf Fellmeth will mit seiner Schrift: **Das kirchliche Finanzwesen in Deutschland** (Karlsruhe 1910, G. Braunsche Hofbuchdruckerei) zwar kein Hand- und Nachschlagebuch für die kirchliche Vermögensverwaltung liefern, gibt aber doch auch manche praktische Winke für die Verwaltung des liegenden Besitzes, Erhebung der Steuern, Aufstellung des Etats usw., wie er in den knappen historischen Bemerkungen die geschichtliche Entwicklung zeichnet und die heutige Rechtslage besser verstehen lehrt. Unter den sich ganz natürlich ergebenden Gesichtspunkten: Finanzbedarf, Einnahmequellen und Ordnung des Haushaltes der Kirchen kann er alle jetzt noch möglichen Fragen kirchlicher Finanzwirtschaft erörtern. Vorwiegend berücksichtigt er die Verhältnisse der badischen evangelischen Kirche, führt aber zum Vergleiche auch die Bestimmungen der anderen deutschen Bundesstaaten an und zieht die Parallelen aus dem katholischen Kirchenrechte. Er schließt mit einem Ausblicke, in welchem er auch für Deutschland die Trennung von Kirche und Staat für möglich und wahrscheinlich hält und glaubt, „daß im selben Augenblicke, in dem der Staat seine Hand von der Kirche abzieht, im Volke selbst ein lebhaftes Verständnis für die neue Lage entsteht . . . und Herzen und Hände zu freiwilligen Gaben öffnet."

J. Linneborn.

Umschau in Welt und Kirche

England.

Am 29. September werden es 60 Jahre, daß Pius IX. die Hierarchie in England wiederherstellte. Nach der Reformation stand es zuerst unter einem Erzpriester und von 1623 an unter einem apostolischen Vikar. Innozenz XI. teilte es 1688 in vier und Gregor XVI. in acht Distrikte oder Vikariate. Heute kann man sich schlecht mehr vorstellen, welches Aufsehen die Bulle Pius' IX. hervorrief; es ging ein Sturm der Entrüstung und Angst zugleich durch das Land, und im Parlament wurde diese römische Gefahr scharf genug zur Sprache gebracht. Die Zeiten haben sich geändert. Man hat sich daran gewöhnt, mit den Katholiken zu rechnen, dank der Unerschrockenheit ihrer großen Kirchenfürsten, und läßt ihnen durchweg Freiheit in der Ausübung der Religion. Daß die Reibereien nicht ganz aufgehört haben, ist zum Teil auf Rechnung eines gottlob seltenen akatholischen Fanatismus zu setzen, zum Teil tragen auch die etwas überspannten Ansprüche der Katholiken Schuld. Es ist, als vergäßen sie manchmal, daß sie in einem Lande sind, das sie erst langsam dem kath. Glauben zurückerobern müssen und das für das vielfach französisch angehauchte Glaubensleben nicht hinreichend Verständnis besitzt. Sehr selten wird man es aber finden, daß eine der Marienprozessionen, die z. B. in London in verschiedenen Pfarreien mit großem Aufwand abgehalten werden, irgend eine rohe Störung erleidet. Störenfriede, wie sie sich ab und zu in Deutschland bei solchen Gelegenheiten zeigen, gibt es kaum. Selbst der einfache Mann ist da ein Gentleman. Und wenn sich der verstorbene König Eduard auf seinem letzten Besuch in Lourdes am 21. April beim Vorbeiziehen der sakramentalischen Prozession entblößten Hauptes verneigte, so tat er da nicht viel mehr, als seine wohlerzogenen Untertanen in ähnlichen Augenblicken. Der Engländer achtet eben die Überzeugung des anderen als solche, mag er sich sonst auch nicht damit einverstanden erklären, ja selbst noch längst abgetane Märchen glauben.

Ein Fest von größter Bedeutung wird es nun werden, wenn Ende nächsten Monats die neue Kathedrale von Westminster feierlich eingeweiht wird. Anfang des Jahres mochte es manchem erscheinen, als müsse dieser Tag noch weit hinausgeschoben werden. Über sechs Millionen Mark hatte der Bau mit allem schon gekostet; jetzt waren noch 153 800 Mk. aufzubringen, um die Kathedrale für die Einweihung schuldenfrei zu haben. Ein ungenannter Wohltäter hatte sich bereit erklärt, 20 000 Mk. herzugeben, wenn bis zum 30. April der andere Teil abbezahlt würde. Und was man nicht für möglich gehalten, brachte man in den wenigen Wochen fertig. Von allen Seiten kamen die Beiträge. Unter anderem eröffnete die Wochenzeitung Catholic Times eine Shillingsammlung, die nach sieben Wochen allein 6 275 Mk. aufwies. Lauter kleine Beiträge, oft von Schulkindern gesammelt, aber aus Englands Norden und Süden. Ein beredtes Zeugnis für die Opferwilligkeit der Katholiken, die sich ihren Glauben durch die großen Ausgaben für Unterhalt von Kirchen und Schulen wirklich etwas

kosten lassen. Am 1. Mai konnte Erzbischof Bourne von Westminster den englischen Glaubensbrüdern freudigen Herzens verkündigen, daß sogar schon ein Überschuß vorhanden wäre. Und jetzt sammelt man weiter, um die Einweihung möglichst feierlich zu gestalten.

Die Kathedrale selber steht im Westminster Stadtteil von London, im Herzen des modernen London. Es ist der Teil, wo sich das Königl. Schloß, das Parlament und die Regierungsgebäude des Weltreiches befinden, wo Englands große Toten in der Westminster Abtei verewigt sind. Der Bau ist im byzantinisch-romanischen Stil gehalten. Auf den ersten Blick mag er den Geschmack des Durchschnittmenschen nicht befriedigen. Zwischen den Häusern stehend kommen seine Größenverhältnisse nicht gleich zur richtigen Geltung. Man sucht, verwöhnt durch Londons herrliche gotische Bauten, einen Prachtbau in gehauenen Steinen, und hat einen großen Backsteinbau vor sich. Dazu kommt der massige viereckige Turm, der aus der Nähe fast erdrückend wirkt. Erst in der Entfernung, mag man im Hyde Park stehen oder jenseits der Themse, erkennt man seine Wirkung, wie er gleichsam über alle Gebäude und Türme hinausragt und sie gewissermaßen beherrscht. Das Innere der Kathedrale braucht noch Jahrzehnte zur Vollendung. Nur einige Kapellen sind im geplanten Musiv durchgeführt und der Hochaltar mit schwerem Marmorbaldachin ist fertig. Geschlechter sollten zu Gottes Ehre daran arbeiten, nach des Erbauers, † Kardinal Vaughan, eigenen Worten, wie Geschlechter die alten Kathedralen Englands errichtet hatten. Hoffentlich trifft sie nicht das Los anderer monumentaler Bauten, deren Baumeister die Vollendung ihres Werkes nicht sahen,[1] daß sie nicht in ihrem Sinne zu Ende geführt wurden. Anzeichen sind vorhanden. Die Marmorarbeiten in der Sakraments- und in der Marienkapelle passen eher in ein Restaurant oder in ein Theater. Sogar Statuen (häßliche moderne Gipsfiguren), die zum Stil passen wie Saul zu den Propheten, haben sich hineingeschlichen. Doch scheint eine lange Auseinandersetzung in der Presse, in der sich Männer von Fach geäußert haben, nicht ohne Eindruck geblieben zu sein. So steht zu hoffen, daß Londons, Englands Kathedrale in seiner ruhigen, erhabenen Größe allen Eintretenden ein Bild jener Unwandelbarkeit gibt, die ein Zeichen der Kirche Christi für alle Zeiten bildet.

London, 7. Mai 1910. Georg Timpe P. S. M.

Spanien.

Nach den Trauertagen, die die spanische Kirche zur Zeit der Ereignisse, welche unter dem Namen der „Trauerwoche von Barcelona" bekannt sind, verdüsterten, erleben wir jetzt das tröstliche Schauspiel religiöser Protestversammlungen, die sich über das ganze Land erstrecken und großartige Kundgebungen darstellen, in denen die spanischen Katholiken einmütig ihren Widerstand gegen die neutrale Laienschule erklären. Das ist die tröstliche und großartige Seite, die der Kardinal-Staatssekretär im Namen des Hl. Vaters in seiner Antwort auf die Botschaft hervorhob, die der Präsident der in Madrid abgehaltenen Volksversammlung an Seine Heiligkeit gerichtet hatte.

Eine absolut unbestreitbare Tatsache ist der Einfluß, den die von dem berüchtigten Ferrer begründeten modernen Schulen auf die gesamten Ereignisse in Barcelona ausübten. Er selbst liefert uns einen greifbaren Beweis dafür in einem Briefe, den er eigenhändig unterzeichnete, und den die „Kölnische Zeitung"[2] gebracht hat: „Um nicht die Leute zu erschrecken und der Regierung nicht einen Anlaß zur Schließung meiner

[1] Architekt Joh. Fr. Bentley starb am 2. März 1902.
[2] 18. Oktober 1909; Nr. 1098.

Anstalten zu geben, nenne ich diese ‚Die Moderne Schule', anstatt Anarchistenschule. Denn das Ziel meiner Propaganda ist, ich gestehe es offen ein, in den Schulen überzeugte Anarchisten zu erziehen. Mein Wunsch ist, die Revolution herbeizuführen. Für den Moment müssen wir uns aber damit begnügen, in die Köpfe der Jugend die Idee der gewaltsamen Abräumung einzupflanzen. Sie muß lernen, daß es gegen die Gendarmen und die Tortur nur ein Mittel gibt, die Bombe oder das Gift . . ."

Wer sieht nicht in diesen Zeilen das Programm jenes Aufstandes im voraus gezeichnet, der Ende Juli unter dem Drucke der Gründer, der Patrone, der Lehrer und der Schüler der modernen Schule ausbrach? Deshalb stimmten auch alle Freunde der Ordnung freudig der Entscheidung des konservativen Kabinetts zu, welche die Schließung von rund wenigstens 100 dieser Schulen anordnete. Als später Moret, der Führer der Liberalen, die Zügel der Macht in die Hände bekam, gab schon die Ankündigung einer Regierungsresolution, welche der Wiedereröffnung solcher Schulen günstig war, Anlaß zu den ernstesten Bedenken. Der spanische Episkopat stellte sich an die Spitze der Protestbewegung, und in einer imposanten Kollektiverklärung, die an den Ministerpräsidenten gerichtet war, bezeichneten sie die fraglichen Schulen als Feinde des Vaterlandes, der Religion, der Gesellschaft und als Widersacher der Staatsgesetze. Als schlagenden Beweis für ihre Behauptung führten unsere Bischöfe das Beispiel Deutschlands an: „Man wiederholt wieder und wieder," schrieben sie, „daß der Schullehrer der Sieger von Sedan war; aber warum fügt man nicht hinzu, daß die durch diese Sieger geleiteten Schulen von Grund auf religiös sind, und daß hier die katholischen Priester ebenso wie die Diener der anderen Religionsgemeinschaften den Religionsunterricht erteilen? Das erkannte der Minister Gneist vor versammeltem Parlament an." Die Gläubigen folgten begeistert der von ihren Bischöfen ergriffenen Initiative, und, von ihnen gesegnet, veranstalteten sie in allen Städten der Monarchie gewaltige Versammlungen, in denen die Damen vom höchsten Adel es sich zur Ehre anrechneten, an erster Stelle zu stehen.

Der ausgezeichnetste unserer Schriftsteller, der einen hervorragenden Rang unter den Gelehrten der ganzen Welt einnimmt, Mr. Marcelino Menendez Pelayo, erregte in der Madrider Versammlung großes Aufsehen durch einen Brief, welcher ganz der Beweisführung für die Notwendigkeit der religiösen Erziehung gewidmet war: „Welche Anstrengungen auch der Atheismus macht," schrieb er, „um sich hinter der Neutralität zu verbergen, die religionslose Schule ist ein Messer, mit dem man die menschliche Intelligenz operieren will, um in ihr die idealste und höchste Funktion zu unterdrücken. Sie vergreift sich gar an der Kindesseele, um aus ihr alle die Keime der Wahrheit und des Lebens auszureißen, die der Erzieher pflegen soll." Auch M. Menendez Pelayo bezieht sich dabei auf das Beispiel Deutschlands, wo sich die Freunde der neutralen Schule ohne Erfolg abmühen. „Dank der religiösen Erziehung", fährt er fort, „bilden sich diese Typen von Vornehmheit, sittlicher Höhe und Festigkeit, welche den Lebensnerv der großen und glücklichen Nationalitäten germanischen Ursprungs bilden, die in der alten und neuen Welt ausgebreitet sind. In den Ratschlüssen seiner unerforschlichen Weisheit bewahrt Gott für sie vielleicht den Ruhm, dem Glauben seinen alten Glanz wiederzugeben, getrübt durch keinen Schatten des Irrtums oder der Häresie."

Der bisher abgehaltenen Versammlungen sind 150 und darüber. Sie bieten die angenehme Überraschung, daß man hier alle Katholiken ohne Unterschied der Parteien und der politischen Schattierungen vereinigt sieht. Möge es Gott gefallen, daß diese Einheit für immer besiegelt sei, die Einheit, das Streben und der Wunsch Leos XIII. und nach ihm des jetzt regierenden Papstes.

In der Tat unterläßt es Pius X. bei keiner Gelegenheit, den spanischen Katholiken zuzurufen: „Seid einig, einig!“ Unter dem 16. Oktober vorigen Jahres richtete er an S. Eminenz den Kardinal Aguirre, welcher soeben von dem Primatialsitz von Toledo Besitz ergriffen hatte, ein Breve, durch das er ihm die Oberleitung der spanischen katholischen Aktion anvertraute. S. Heiligkeit verweist hier zu wiederholten Malen auf die Notwendigkeit der Einigkeit unter den allzusehr zerstreuten Elementen der katholischen Kräfte. Um seinerseits den Verpflichtungen, welche ihm das Vertrauen des Heiligen Stuhles auferlegte, nachzukommen, veröffentlichte S. Eminenz der Kardinal vor kurzem seinerseits eine Zusammenstellung von Normen, die sich auf die katholische Aktion beziehen. Die fraglichen Normen sind ein wahres Muster von Klugheit. Sie geben einem jeden die praktischen Mittel an die Hand, die so lange ersehnte, so lange unerreichbare Einheit zu verwirklichen. Wenn alle Katholiken diese Normen gut befolgen, wird die Revolution unzweifelhaft zurückgehalten, ja ganz zurückgedrängt werden. Es wird dann auch der Plan der Freimaurerei vereitelt werden, welche offen danach strebt, alle romanischen Nationen in Republiken umzuwandeln, die dem Bilde der jakobinischen Republik, nach Pariser Mode, nachgebildet sind.

In einem anderen Hefte werden wir versuchen, den Lesern von „Theologie und Glaube“ einen Bericht zu geben über den augenblicklichen politischen Zustand Spaniens, an sich betrachtet und in seinen Beziehungen zu Religion und Kirche.

Madrid, Mai 1910. Philipp Reyo C. Ss. R.

Palästina.

Die so schön verlaufenen Einweihungsfeierlichkeiten in der heiligen Stadt und besonders auf dem Sion, sowie die in der Festversammlung im St. Paulus-Hospiz gehaltenen begeisterten und begeisternden Reden werden nicht nur hier, sondern auch in Deutschland noch lange nachklingen und die katholischen Deutschen nicht ruhen lassen, bis die Kirche Maria Heimgang auch im Innern völlig ausgeschmückt dasteht, und das nur zu einem Drittel vollendete St. Paulus-Hospiz ganz ausgebaut wird. Kann der Ausbau auch nicht sofort in Angriff genommen werden, so darf man ihn doch nicht aus dem Auge verlieren. Nur dann nimmt es neben den großen Pilgerhäusern Frankreichs, Rußlands, Österreichs und der Franziskaner die ihm gebührende Stellung ein; nur dann bietet es hinlänglichen Raum für die alljährlich wachsende Pilgerzahl und besonders für das Lehrerseminar nebst unentbehrlicher Knabenschule, von deren Entwicklung soviel für die Christianisierung Palästinas abhängt. Es ist darum mit Freuden zu begrüßen, daß unter den heimkehrenden Pilgern für den Weiterbau von St. Paulus sofort 24000 Mk. gezeichnet wurden, und gebe Gott, daß diese Begeisterung nie erlösche. Protestantischerseits geht man uns mit gutem Beispiele voran. Abgesehen von den großartigen Ölbergsbauten, abgesehen von den Bauten neben der Erlöserkirche für neue Schulen und andere Unterrichtszwecke ist jetzt auch die Errichtung eines eigenen weitläufigen Gebäudes beschlossen für das evangelische Institut für Altertumskunde, und zwar in unmittelbarer Nähe der evangelischen Propstei und der höheren deutschen Schule.

Bezüglich wissenschaftlicher Bestrebungen, Ausgrabungen usw. ist zunächst zu bemerken, daß Dr. Duncan Makenzie, der Nachfolger St. Macalisters für die Arbeiten des PEF, nach kurzem Aufenthalt hierselbst noch auf einige Wochen nach Kreta geht, um die in Knossos übernommene Arbeit abzuschließen und dann hier die neuen Ausgrabungen zu beginnen: der Ort derselben wird bei der Generalversammlung des PEF in London im Juni bekannt gegeben werden. Auch Dr. Arthur Evans, der Leiter der kretischen Ausgrabungen, gedenkt in den Dienst des PEF zu treten. Die Franziskaner

haben fleißig und mit schönen Erfolgen Ausgrabungen veranstaltet neben dem Gethsemane-Garten zur vollständigen Freilegung der Fundamente und Bodenbeläge der uralten Kirche Orationis Domini, und in Nazareth zur Freilegung der Fundamente usw. der früheren über der Verkündigungsgrotte stehenden altchristlichen Basilika.

Die jüngste Nummer der von der Jerusalemer Dominikaner-Bibelschule herausgegebenen Revue biblique bringt Zeichnung und Beschreibung eines höchst interessanten prächtigen Mosaikbodens, der zufällig entdeckt wurde in der Nähe der Eisenbahnstation Bettir unweit Jerusalem. Er lag 1,50 m unter dem Erdboden und konnte nur zum Teil bloß gelegt werden. Er stellt ein farbenprächtiges Netzwerk mit viereckigen Medaillons dar, welch letztere in griechischen Inschriften die Namen des Eigentümers, des Künstlers, des geistlichen Oberen und desjenigen tragen, dem das Bauwerk gewidmet war, mag es nun eine Begräbnisstätte oder ein Betort gewesen sein. Monat und Indiktion sind angegeben, nicht aber das Jahr, obwohl alles auf das 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. schließen läßt.

Dieselbe Zeitschrift bespricht ausführlich die von Dr. G. Schumacher im Auftrage des Deutschen Palästina-Vereins in Leipzig herausgegebene Karte des Ostjordanlandes, deren vollständige Veröffentlichung in 12 Blättern allerdings noch lange Zeit in Anspruch nehmen wird. Die Rezension ist des Lobes voll für dieses Kartenwerk und zwar ohne alle Einschränkung, und stellt dasselbe nicht nur neben das große englische Kartenwerk des Westjordanlandes, sondern noch viel höher. Aus französischem Munde ist eine solche Bewertung doppelt schmeichelhaft für den Verfasser.

Eine wahrhaft glänzende Leistung zweier Mitglieder der Dominikaner-Bibelschule, der hochwürdigen Patres Jaussen und Savignac, ist der 1. Band der soeben erschienenen Mission archéologique en Arabie, Paris, E. Leroux, 30 Fr. Innerer Gehalt und prachtvolle Ausstattung mit Karten, Lichtbildern usw. halten sich den Rang. Der Herzog von Loubat hat die Kosten der Reise getragen, eine Reihe von Mitgliedern der Pariser Gesellschaft für archäologische Ausgrabungen die Kosten der Veröffentlichung des betreffenden Werkes.

Das in jüngster Zeit von Herrn Dr. Paul Karge, der seit einem Jahre hier im Auftrage der Görresgesellschaft dem Studium der vorchristlichen Altertumskunde obliegt, bei Aschendorff in Münster veröffentlichte Werk: Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament[1], ist keineswegs eine Frucht dieses Studiums, da das Werk schon vor seiner Abreise von Breslau handschriftlich fertig da lag; aber es zeigt, mit wie gründlichen Vorstudien der Verfasser das Heilige Land betreten hat, und zu welch schönen Hoffnungen seine nächstfolgenden Arbeiten berechtigen, die als eigentliche Frucht seiner Untersuchungen und Beobachtungen im Hl. Lande betrachtet werden können.

Herr Dr. Konrad Lübeck, Oberlehrer des Gymnasiums zu Fulda, hat nach Abschluß seiner hiesigen Studien zum Zwecke altchristlicher Forschungen Jerusalem anfangs Mai verlassen, wird noch in Kleinasien von Smyrna aus das Gebiet der 7 alten Bischofsstädte bereisen, um dann über Athen in seinen alten Wirkungskreis zurückzukehren.

Das naturwissenschaftliche Gebiet in Palästina hat einen großen Verlust erlitten durch den Tod des ausgezeichneten Botanikers Rev. G. E. Post zu Aleih im Libanon, dessen Werk Flora of Syria, Palestine & Sinai das vollständigste ist, das wir über die palästinensische Flora besitzen. 1838 in New York geboren studierte er Theologie und Medizin und war der Reihe nach Feldkaplan im amerikanischen Bürgerkrieg, Missionar in Syrien, Chirurg und Professor der Medizin im syrischen protestantischen Kolleg zu Beirut, wo er aber auch viele theologische, besonders biblische Arbeiten veröffentlichte.

[1] s. oben S. 402—4.

Mit seinem Hinscheiden kann wohl als bester Kenner der Flora Palästinas Rektor J. Kandler in Haifa betrachtet werden, der langjährige geistliche Leiter des dortigen katholischen deutschen Hospizes der Borromäerinnen, eine der Anstalten, die vom deutschen Verein des Heil. Landes unterstützt werden.

Jerusalem, Mai 1910. Ernst Schmitz C. M.,
Direktor des kath. deutschen St. Paulushospizes.

Missionswesen.

Die Zeit der Märtyrer ist noch nicht vorüber, und wenn auch die Fälle seltener werden, in denen die Glaubensboten lediglich um des Evangeliums willen den Tod finden, so vergeht doch kein Jahr, ohne daß Pioniere der Kirche in den Heidenländern ihr Leben im Dienste der Mission verlieren. So wurde am 1. April im nördlichen Ruanda (Deutsch Ostafrika), wo die deutsche Herrschaft infolge der Grenzstreitigkeiten mit dem Kongostaat noch nicht hinreichend befestigt ist, P. Loupias aus der Gesellschaft der Weißen Väter auf Befehl Lukaras, des Häuptlings eines räuberischen Wahutu-Stammes, mit Speeren getötet. Nach den Zeitungsberichten soll P. Loupias als Vorsteher der Station Ruasa versucht haben, Lukara zur Herausgabe geraubten Viehes zu bewegen. Der Berichterstatter des Berliner Lokal-Anzeigers bemerkt anläßlich dieses Vorfalles: „Das Wirken der Weißen Väter in Ruanda kann nur als segensreich bezeichnet werden. Sie sind die Kulturträger, die es vorzüglich verstanden haben, den natürlichen Fleiß der eingeborenen Bevölkerung zu einer schönen Stufe der Entwicklung zu bringen."

Allgemeine Teilnahme weckte auch der Unfall, dem Mitte April bei dem Aufstand in Tschangscha (Provinz Hunan, nicht Honan, wie in Zeitungen zu lesen war; vgl. Streit S. V. D., Missionsatlas Nr. 15) der Augustinerbischof Perez und zwei seiner Missionare zum Opfer fielen. Wie alle Europäer, mußten auch die katholischen Missionare flüchten. Tschangscha gehört, soweit ich feststellen kann, zur Franziskanermission Süd-Hunan, während die Augustiner Nord-Hunan missionieren. Die Verunglückten scheinen also nur zufällig in Tschangscha geweilt und nach Ausbruch des Aufstandes eine Dschunke bestiegen zu haben, die im Dunkel der Nacht von dem englischen Kanonenboot Thistle zum Sinken gebracht wurde. Der Aufstand hatte wie gewöhnlich seinen Ursprung in einer Teuerung der Nahrungsmittel und schlug dann, wie es bei der von jeher europäerfeindlichen Stimmung in Hunan nahelag, um in einen Kampf gegen die Fremden. Nach einigen Zeitungsberichten, denen aber widersprochen wurde, sind alle neun Missionsstationen, unter denen sich bezeichnenderweise nur eine katholische befand, zerstört. Bisheran hat die Bewegung in Hunan nur lokale Bedeutung und kann den Gesamtfortschritt der chinesischen Mission, die jetzt mehr als 450000 Katechumenen zählt, nicht beeinträchtigen.

Wie die Germania vom 3. Mai meldet, sollen in der Südsee zwei protestantische Missionare, Hopkins und Macpherson, auf den Savage-Inseln von Wilden aufgefressen sein. Auf den Gesellschafts-, Cook- und Tonga-Inseln soll der Kannibalismus wiederaufleben.

Der in Nr. 2, S. 175 dieser Zeitschrift besprochenen Mission von Neu-Pommern zunächst gelegen ist die Apostol. Präfektur Kaiser Wilhelmsland oder **Deutsch-Neu-Guinea,**[1] die 1896 vom Vikariat Neu-Pommern abgetrennt und den Steyler Missionaren anvertraut wurde. Das westlich angrenzende Holländisch-Neu-Guinea und

[1] Deutsch-Neu-Guinea ist auch der offizielle, aber wenig glücklich gewählte Name für die ganze deutsche Südsee mit Ausnahme von Samoa. Deutsch-Westozeanien wäre ein besser entsprechender Name.

das südlich gelegene Britisch-Neu-Guinea wird von den Missionaren vom heiligsten Herzen missioniert. Diese drei melanesischen Missionsgebiete stehen nach Flächeninhalt wie nach Bevölkerungszahl an der Spitze aller Südsee-Missionen. Die frühere Schätzung von 110000 Seelen für Deutsch-Neu-Guinea steht nach den Angaben der Missionare um mehrere Hunderttausende unter der Wirklichkeit. Es ist nicht bekannt, daß vor dem Jahre 1896 ein katholischer Missionar die Küste von Kaiser Wilhelmsland betreten habe. Es war also auch hier die schwierige Aufgabe zu lösen, die den neueren Missionsgesellschaften fast in allen ihren Missionsgebieten zufällt, auf völlig unbebautem Boden zu arbeiten und erst die Vorbedingung für eine ausgedehnte Wirksamkeit zu schaffen: einen Stamm einheimischer Missionsgehilfen, ohne die das Christentum in den Heidenländern sich nicht fest einwurzeln kann. Erhöhte Schwierigkeiten stellten sich diesem Ziele entgegen in der abgelegenen neuguineesischen Wildnis mit ihren wilden, zersplitterten Papua-Stämmen. Fast jede dieser Völkerschaften von 500—1000 Seelen hat eine eigene Sprache, die von der des Nachbarstammes so weit abweicht, wie das Deutsche vom Holländischen oder gar vom Französischen. Im Nordwesten des deutschen Schutzgebietes beginnend und dann allmählich nach Osten bis in die Nähe des Regierungssitzes Friedrich Wilhelmshafen vorrückend, errichteten die Missionare drei größere Missionszentren (Tumleo, Bogia, Alexishafen) mit insgesamt 14 Stationen. Missionsfarm und Schule waren die Erziehungsmittel, die sie mit glücklichem Erfolge in Anwendung brachten. Als Arbeiter für die Missionsfarmen wurden junge Leute aus allen Küstenstämmen angeworben. Dadurch gelang es der Mission, in freundlichem Verkehr mit den sonst sehr mißtrauischen Eingeborenen zu treten und schließlich sogar, was früher ganz unmöglich schien, jüngere Kinder für die weit entlegene Zentralschule in Alexishafen oder für andere Internate der Missionsstationen zu erhalten. Die Arbeit auf den Missionsfarmen war in mehrfacher Hinsicht von Nutzen sowohl für die Schwarzen wie für die Mission. Die Eingeborenen leben sonst aus Furcht vor Ermordung oder Verzauberung durch feindliche Nachbarstämme fast ganz abgeschlossen in ihrer heimatlichen Landschaft, führen aber im übrigen ein Leben völliger Willkür, dem höchstens die Stammesgewohnheiten einige Schranken auferlegen. Auf den Plantagen werden sie angehalten zu geregelter, fortdauernder Arbeit, sie gewöhnen sich an das Zusammenleben mit Angehörigen aller anderen Stämme, ihr enger Blick wird erweitert, und sie lernen einigermaßen die Vorteile der Kultur und des zivilisierten Lebens schätzen. Zu den Missionaren treten sie in ein freundliches Verhältnis, lernen die christliche Religion in etwa kennen und bahnen der Mission nach ihrer Rückkehr den Weg in ihren Heimatsort. So hat diese nach vierzehnjähriger Tätigkeit ganz anderen Boden unter den Füßen. Noch viel eindringender und nachhaltiger wirken natürlich auf das Papua-Volk die Schulen, bis jetzt 14 an der Zahl, mit 630 Schulkindern aus den verschiedensten Stämmen. Die Mehrzahl der 1500 Getauften ist der Lohn der Geduldsarbeit, die die Missionare und Schwestern in der Schule unter den papuanischen Wildlingen geleistet haben. Größer wird die Ernte der Mission werden, wenn einmal aus der Zentralschule in Alexishafen eine Schar einheimischer Katechisten hervorgegangen ist, die ihre Heimatdörfer dem Christentum zuführen. Nur schwer lassen sich aus den Abkömmlingen heidnischer Wilden, unter den unselbständigen, leidenschaftlichen Charakteren der Heidenprößlinge geeignete Persönlichkeiten finden, die mitten unter den Gefahren und Lastern des Heidentums ihrem Berufe treu bleiben. Bisheran sind erst sechs jugendliche Schulgehilfen und -gehilfinnen so weit, daß sie unter Aufsicht der Patres und Schwestern ihr Amt versehen. Die protestantische Mission, vertreten seit 1886 resp. 1887 durch die Neuendettelsauer und die Rheinische Missionsgesellschaft, ist wegen ihrer längeren Wirksamkeit der Steyler Mission sowohl an Stationen- wie an Schulen- und

Schülerzahl ein wenig überlegen (vgl. die Statistik in Nr. 4, S. 350 von Theol. u. Gl.). Die Erfolge des Plantagenbetriebes der katholischen Mission haben Nachahmung auf protestantischer Seite geweckt.

Die nördlichsten Missionsgebiete in der ausgedehnten deutschen Südsee bilden die mikronesischen Inselgruppen der **Karolinen** und **Marianen**. Beide ehemals spanischen Besitzungen wurden mit Ausnahme der an Nordamerika abgetretenen größten Marianeninsel Guam (10990 Einw.) 1899 von Deutschland um 16½ Millionen Mark angekauft. Mit Rücksicht darauf übernahmen die deutschen Kapuziner von ihren seit 1886 tätigen spanischen Ordensbrüdern 1905 die Karolinen und 1907 von den spanischen Augustinern die Marianen. Die 13475 Eingeborenen des letzteren Archipels, Chamorros genannt, sind seit langem von den Philippinen aus christianisiert, aber, wie der mir freundlich zugesandte Missionsbericht 1909, 16 bemerkt: „Religionskenntnis und religiöses Leben bedürfen einer gründlichen Auffrischung, die dank den (neuen) Missionaren bereits begonnen hat." Von wesentlicher Bedeutung wäre unter diesen Umständen ein weit reichender Einfluß der Mission auf die Jugend. Doch scheinen der Gründung von Missionsschulen besondere Schwierigkeiten im Wege zu stehen. Auf Saipan besteht — wohl wegen der spanischen Nationalität der früheren Missionare — eine Regierungsschule mit 300 Kindern, die der Missionar aber außerhalb des Schulgebäudes zum Religionsunterricht versammeln muß! Eine solche Behandlung der Mission auf diesen katholischen Inseln erscheint heute, wo doch deutsche Missionare den Unterricht versehen, unbegreiflich. Auf Rota, der einzigen außer Saipan besetzten deutschen Insel, besteht noch keine Schule (Missionsbericht 30). Der Missionar P. Corbinian versammelt aber die Jugend täglich zum Religionsunterricht. Wie manche Opfer die Glaubensboten auf diesen weltabgelegenen Inseln sich auferlegen müssen, läßt sich daraus schließen, daß P. Corbinian während eines ganzen Jahres nur zweimal Gelegenheit hatte, einen Konfrater zu sehen und zu beichten. Neuerdings bietet sich den Patres auch wieder die Möglichkeit zur Heidenbekehrung, da die Regierung auf Saipan gegen 1000 zumeist heidnische Karoliner angesiedelt hat.

Grundverschieden von den Marianen ist die Lage der Mission auf den Karolinen. Schon seit 1852, also drei Jahrzehnte, bevor der von Bismarck erbetene Schiedsspruch Leos XIII. den Archipel Spanien zuwies (1886), gewannen protestantische Missionare aus den Vereinigten Staaten Einfluß. Die Spanier suchten während ihrer dreizehnjährigen Herrschaft den Protestanten entgegenzuarbeiten, leider in mehr äußerlicher Weise und darum erfolglos. Dies zeigte sich sofort nach der Übernahme der Karolinen durch Deutschland. Viele nur scheinbar Bekehrte fielen wieder ab, und die deutschen Kapuziner mußten bei ihrer Ankunft fast wieder von vorn beginnen. Es ist aber schon jetzt deutlich zu sehen, daß seit dem Jahre 1905 ein anderer Zug in den Missionsbetrieb gekommen ist. Natürlich konnte in den wenigen Jahren der Vorsprung der Protestanten noch nicht eingeholt werden. Nach Gundert, Die Evangelische Mission 578 zählte man unter den rund 39000 Eingeborenen protestantischerseits 4826 Christen und 1616 Schüler, während der neueste Jahresbericht der Kapuziner 1690 Katholiken, 134 Katechumenen, 14 Schulen mit 509 Schulkindern aufweist. Aber die 12 Patres, 12 Brüder und 7 Schulschwestern des hl. Franziskus sind auf den etwa acht Stationen der Ost- und West-Karolinen sowie der Palau-Inseln (ca. 4000 Einw.) so rege tätig, daß der Erfolg auf die Dauer nicht ausbleiben kann. Besonders versprechend ist die Arbeit in den Schulen, die allenthalben von den Stämmen gewünscht werden.

Aus einer anderen Kapuzinermission in der Levante kommen gleichfalls günstige Nachrichten über die Schultätigkeit der Patres. Ihre 18 Schulen in (Nord-)**Armenien** werden von 3000 Schülern, darunter Hunderte von Schismatikern, besucht. Vornehmlich

segensreich wirkt das Gymnasium zu Mamuret ül Asis, in welchem außer Türkisch, Armenisch und Arabisch auch die wichtigsten europäischen Sprachen gelehrt werden. Das Lehrziel ist genau dasselbe wie bei den französischen Lyzeen. Manche der Abiturienten werden Professoren oder holen sich an der St. Josephs-Universität der Jesuiten in Beirut das ärztliche Diplom. Desgleichen haben die Karmeliten in Syrien durch Berufung der Schulbrüder nach Alexandrette der Stadt die beste und besuchteste Schule geschenkt. Eine ähnliche Anstalt sollen die Schulbrüder demnächst in Bechari auf dem Libanon eröffnen (Œuvre des écoles d'Orient 1910, 216). Gelingt es, auch sonst in Kleinasien und Syrien die katholischen Mittelschulen zu vermehren, dann würden dadurch auch für die so wichtige Universität in Beirut günstigere Grundlagen geschaffen.

Nach den Evangel. Missionen 1910, 70 hat der am 31. Oktober 1909 verstorbene Millionär John S. Kennedy die Hälfte seines Vermögens, nämlich 240 Millionen Mark für wohltätige Zwecke vermacht. Davon erhielt die presbyterianische Mission 10 Millionen! Solche außerordentliche Gaben fließen der protestantischen Mission fast jedes Jahr zu. Daher rührt auch zum Teil die ganz unleugbare und geradezu in die Augen springende finanzielle Überlegenheit der Protestanten in so manchen wichtigen Missionsgebieten, speziell in Vorderindien, Japan-Korea und weiten Teilen Chinas. Das würde sich schnell ändern, wenn der Missionssinn unter den vermögenden Katholiken aller Länder mehr geweckt und der Heidenmission bei Abfassung von Testamenten häufiger gedacht würde.

Hohenfeld, Rorel b. Münster, 4. Mai 1910. F. Schwager S. V. D.

Judiths Gebet (Jdt. 9, 2–14).

Von Dr. Andreas Janſen, Pfarrer in Bünnik (bei Utrecht).[1]

Bei den mannigfachen Verſuchen, die man in der Neuzeit gemacht, um das Judithbuch zu enträtſeln, hat man allgemein nebſt einigen anderen dafür bedeutſamen Fingerzeigen des Verfaſſers einen beſonders bedeutſamen nicht beachtet, den man doch nicht hätte überſehen dürfen. Es entging nämlich nicht nur allen, die über die vielumſtrittene Schrift kürzere oder längere Abhandlungen verfaßten, ſondern ohne Ausnahme ſelbſt denen, die dasſelbe überſetzten und mehr oder weniger ausführlich kommentierten, daß das Gebet, durch welches Judith ſich 9, 2–4 auf ihr kühnes Unternehmen rüſtet, ebenſogut ein Gedicht iſt als ihr mit Recht ſo hoch gerühmtes Siegeslied (16, 2–17), und daß es als ſolches dieſem vollkommen ebenbürtig zur Seite tritt ſowohl in kunſtgerechter Kompoſition als auch in poetiſcher Diktion und Kühnheit und Schwung der Gedanken.[2] Um ſich davon zu überzeugen, genügt es,

[1] Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes gibt mit Pfarrer Sloet u. a. eine prächtige, für breitere Kreiſe beſtimmte holländiſche Überſetzung und Erklärung des A. T. heraus. In dieſem Werke haben Janſen und Sloet zuſammen Judith bearbeitet. Beide Gelehrte haben zuſammen auch die Bearbeitung des Buches Judith für J. Nikels Handbuch zum A. T. übernommen und im Manuſkript fertiggeſtellt. Wir freuen uns, den Leſern unſerer Zeitſchrift heute ſchon dieſen Aufſatz bieten zu können, in dem der eine der zwei hochgeſchätzten holländiſchen Bibelforſcher den Beweis des poetiſchen Charakters des Gebetes der Judith antritt und gleichzeitig von dieſem Hebelpunkte aus kernhaft als Reſultat ſeiner und ſeines Freundes Forſchungen ihre Auffaſſung des ganzen Buches darlegt. Die Einzelbeweiſe für manches wird natürlich der fertige Kommentar noch bringen. Die Schriftleitung.

[2] Katholiſcherſeits ſind in der Neuzeit nur zwei Kommentare zum Buche Judith veröffentlicht worden, von Prof. Dr. Anton v. Scholz (in 2. Auflage unter dem Titel: Kommentar über das Buch Judith und über Bel und Drache. Leipzig 1895) und vom Verfaſſer dieſes Artikels und Pfarrer Dionys Sloet (Herzogenbuſch 1906, in der bei C. N. Teulings erſcheinenden, jetzt nahezu vollendeten holländiſchen Überſetzung und Erklärung des A. T. nach der Vulgata). Erſtgenannter Kommentar hat mit ſeiner prophetiſch-apokalyptiſchen Deutung des Buches unſeres Wiſſens keinen Anklang gefunden, hat aber doch ſeinen Wert, inſofern er die ſtreng geſchichtliche Deutung nach Gebühr kritiſiert. Von Katholiken herrührende Überſetzungen ſind in jüngſter Zeit nur erſchienen in Handausgaben das A. T., ſtets nach der Vulgata, in der das Gebet als Gedicht kaum kenntlich iſt, und ohne eingehende Erklärung. Unter den von Proteſtanten verfaßten Kommentaren iſt der von Otto Fridolin Fritzſche (Fritzſche u. Grimm, Kurzgef. exeget. Hdb. zu den Apokryphen des A. T., Lpz. 1851–60, 6. Lief. S. 115–211) der

dasselbe nur einmal laut zu lesen. Wir lassen es hier, im Druck metrisch gegliedert, mit Übersetzung folgen, und zwar nach dem von F. Nau in Vigouroux' Bible Polyglotte veröffentlichten Text des Pariser Kodex suppl. grec. 609 (P^3). Denn dieser bietet uns das Buch Judith in bisher ungekannter Reinheit und Ursprünglichkeit. Aus seiner Vergleichung mit dem Vulgärtexte (B) ergibt sich, daß die ohne allen Zweifel in hebräischer Sprache abgefaßte Schrift vor ihrer Übertragung ins Griechische von einem literarisch ungebildeten pharisäischen Juden (ℵB) einer sehr ungeschickten Überarbeitung unterzogen wurde. Die nach dieser Überarbeitung mit mehr als sklavischer Treue angefertigte Übersetzung wurde später allem Anscheine nach mittels eines hebräischen Exemplars, in welches sich nur wenige Änderungen und Zutaten von ℵB eingeschlichen hatten, revidiert.[1] Und eben dieser Revision entstammt cod. P^3.

In unserer Übersetzung, die natürlich dem Charakter der deutschen Sprache, namentlich in bezug auf den Gebrauch der Bindewörter, Rechnung trägt, aber übrigens eine wörtliche ist, sind die wenigen Emendationen durch Sperrdruck gekennzeichnet, ist das in P^3 Ausgefallene, aber in B Erhaltene eingeklammert, und die letzte Verszeile der 5. Strophe weggelassen, weil sie eine bei der Revision nicht gestrichene Zutat von ℵB. ist. Dessen weitere Zutaten in B sollen im kritisch-exegetischen Kommentar wiedergegeben werden.

2	*Κύριε ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου Συμεών,*	Herr, Gott meines Vaters Simeon,
	ὯΙ ἔδωκας ἐν χειρὶ ῥομφαίαν εἰς ἐκδίκησιν ἀλλογενῶν.	Dem du das Schwert in die Hand gabst zur Bestrafung der Fremdlinge,
	Οἳ ἔλυσαν μίτραν παρθένων εἰς μίασμα,	Die den Gürtel der Jungfrau lösten zur Entehrung
	Καὶ ἐγύμνωσαν μηροὺς εἰς αἰσχύνην	Und die Hüfte entblößten zur Beschämung
	Καὶ ἐβεβήλωσαν μίτραν εἰς ὀνειδισμόν·	Und den Schoß schändeten zum Schimpfe;
	Εἶπας γάρ· Οὐχ οὕτως ἔσται,	Du hattest ja gesprochen: Nicht also soll es!
	Καὶ ἐποίησαν.	Dennoch taten sie es!
3	*Ἀνθ' ὧν ἔδωκας ἄρχοντας αὐτῶν εἰς φόνον,*	Deshalb gabst du ihre Fürsten hin zur Ermordung
	Καὶ τὴν στρωμνὴν αὐτῶν ἣ ἐθέσατο τὴν ἀπάτην αὐτῶν ἀπατηθεῖσαν εἰς αἷμα,	Und das Bett, das ihre Lust berauschte, zum Blutbad,
	Καὶ ἐπάταξας δούλους ἐπὶ δυνάστας,	Und schlugst Knechte samt Herrschern,
	Καὶ δυνάστας ἐπὶ θρόνον αὐτῶν	Ja Herrscher auf ihrem Thron,
4	*Καὶ ἔδωκας γυναῖκας αὐτῶν εἰς προνομήν*	Und gabst ihre Weiber hin zur Beute
	Καὶ θυγατέρας αὐτῶν εἰς αἰχμαλωσίαν	Und ihre Töchter zur Wegschleppung
	Καὶ τὰ σκῦλα αὐτῶν εἰς διαίρεσιν	Und ihre Habe zur Verteilung

ausführlichste und immer noch der beste. Fritzsche hat allein für Erklärung und Emendierung von Judith mehr geleistet als alle späteren zusammen, die ausnahmslos auf ihm fußend in deutschen, englischen und holländischen Ausgaben der alttestamentlichen Apokryphen das Buch übersetzten und mehr oder weniger ausführlich kommentierten. Aber ebenso als allen diesen entging es auch Fritzsche, daß das Gebet ein Gedicht ist.

[1] Daß die Revision mittels eines hebräischen Exemplars vollzogen wurde, läßt sich zwar nicht aus dem Gebet, aber wohl aus manchen anderen Partien nachweisen. Für die Annahme aber, daß das Buch in hebräischer Sprache verfaßt und nach seiner Überarbeitung durch ℵB. in sehr sklavischer Weise ins Griechische übertragen wurde, bietet das Gebet überzeugende Belege.

5 Υἱῶν ἠγαπημένων ὑπὸ σοῦ,
Οἳ καὶ ἐζήλωσαν τὸν ζῆλόν σου,
Καὶ ἐβδελύξαντο μίασμα τοῦ αἵματος αὐτῶν,
Καὶ ἐπεκαλέσαντό σε εἰς βοήθειαν.
Ὁ θεὸς ὁ ἐμός εἰσάκουσον ἐμοῦ τῆς χήρας·
6 Πᾶσαι γὰρ αἱ ὁδοί σου ἕτοιμοι
Καὶ ἡ κρίσις σου ἐν προγνώσει

An die von dir geliebten Söhne,
Die ebenſehr eiferten in Eifer für dich
Als ſie verabſcheuten die Befleckung ihres Blutes.
Darum flehten ſie zu dir um Hilfe. —
Du, mein Gott, erhöre [auch] mich Witwe!
Denn alle deine Wege ſind geebnet,
Und dein Gericht iſt vorhergeſehen!

7 Ἰδοὺ γὰρ Ἀσσύριοι ἐπληθύνθησαν ἐν δυνάμει αὐτῶν,
Καὶ ἐγκώθησαν ἐφ' ἵππῳ καὶ ἀναβάτῃ,
Ἤλπισαν ἐν ἀσπίδι καὶ τόξῳ καὶ σφενδόνῃ.
Καὶ οὐκ ἔγνωσαν ὅτι σὺ εἶ κύριος
Συντρίβων πολέμους·
8 Σὺ ῥάξον αὐτῶν τὴν ἰσχὺν ἐν δυνάμει σου.

Denn ſiehe, die Aſſyrer bläben ſich ob ihrer Kriegsmacht,
Sie trotzen auf Roß und Reiter,
Sie hoffen auf Schild und Speer,
Aber ſie wiſſen nicht, daß du der Herr biſt,
Der die Kriege entſcheidet.
Zerſchmettere du ihre Macht in deiner Kraft
[Und zertrümmere ihre Stärke in deinem Zorn]!

Ἐβουλεύσαντο γὰρ βεβηλῶσαι τὰ ἁγιά σου,
Μιᾶναι τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματός σου
Καὶ καταβαλεῖν σιδήρῳ τὸ κέρας τοῦ θυσιαστηρίου σου.
9 Βλέψον εἰς ὑπερηφανίαν αὐτῶν
Ἀπόστειλον τὴν ὀργήν σου εἰς κεφαλὰς αὐτῶν,
Δὸς ἐν χειρί μου τῆς χήρας ὃ διενοήθην κράτος
10 Πάταξον δοῦλον ἐκ χειλέων ἀπάτης μου.
Θραῦσον αὐτῶν τὸ ἀνάστεμα ἐν χειρὶ θηλείας.

Denn ſie haben vor zu entweihen dein Heiligtum,
Zu beſudeln das Zelt deiner Ruhe
Und abzuſchlagen das Horn deines Altars.
Schau herab auf ihren Übermut,
Sende deinen Zorn auf ihre Häupter,
Gib in meine, der Witwe, Hand die Kraft, auf die ich denke,
Schlage den Sklaven durch den Trug meiner Lippen!

11 Ναὶ ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου
Καὶ θεὸς κληρονομίας Ἰσραήλ,
Δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς,
Κτίστα τῶν ὑδάτων
Βασιλεὺς πάσης κτίσεως σὺ εἶ.

Ja, Gott meines Vaters,
Und Gott des Erbes Israels!
Herr des Himmels und der Erde,
Schöpfer der Gewäſſer,
König der ganzen Schöpfung biſt du!

12 Εἰσάκουσον τῆς δεήσεώς μου,
Καὶ δὸς λόγον μου καὶ ἀπάτην εἰς τραῦμα καὶ ἀπάτην αὐτῶν,
Οἳ κατὰ τῆς διαθήκης σου καὶ οἴκου ἡγιασμένου σου,
Κορυφῆς Σιὼν καὶ οἴκου κατασκηνώσεως υἱῶν σου
Ἐβουλεύσαντο σκληρά.

Erhöre du meine Bitte
Und wende mein trügeriſches Wort zum Verderben derer,
Die wider deinen Bund und dein heiliges Haus,
Wider den Gipfel Zions und den Wohnſitz deiner Söhne
Grauſes beſchloſſen.

Καὶ ποίησον ἐπὶ πᾶν ἔθνος σου	Und gieß über dein ganzes Volk
Κατὰ πάσας τὰς φυλὰς ἐπίγνωσιν	Stamm für Stamm Einsicht aus,
Τοῦ εἰδέναι, ὅτι σὺ εἶ θεὸς	Damit es erkenne, daß du Gott bist.
Καὶ οὐκ ἄλλος ὑπερασπίζων	Und daß kein anderer den Schild hält
Τοῦ γένους Ἰσραὴλ εἰ μὴ σύ.	Über das Geschlecht Israels außer dir.

Man sieht es, Diktion, Inhalt und metrische Form kennzeichnen das Gebet unverkennbar als Gedicht. Kann man allenfalls an der Richtigkeit der von uns veranstalteten Scheidung in Verse bezüglich einiger derselben noch zweifeln, über die Gliederung des Ganzen in 5 sieben- und 3 fünfzeilige, durch ihren Inhalt sich deutlich voneinander abhebende Strophen ist jeder Zweifel ausgeschlossen. In deren kunstgerechtem Bau gleicht das Gebet dem Siegesliede ganz auffallend. Dieses unterscheidet sich in dieser Hinsicht von jenem wesentlich nur insofern, als es gemäß den Worten, mit denen es eingeleitet wird, ein Chorgesang ist und deshalb eine längere Wechselstrophe enthält. Dieselbe scheidet sich aber wieder in kürzere, denen des Gebetes ähnliche Strophen.

Seinem Inhalte nach zerfällt das Gebet in drei Hauptteile. Im ersten, Str. 1–3, schreit Judith zum Gotte ihres Stammvaters Simeon um Hilfe und begründet ihren Anspruch auf Erhörung mit einem Berufe auf das bekannte Gen. 34 erzählte Ereignis, bei welchem eben Simeon die führende Rolle hatte. Im zweiten, Str. 4 und 5, schildert sie den Übermut und die vermessenen Pläne der Assyrer, die den Herrn veranlassen mögen, dieselben zu verderben. Im dritten, Str. 6–8, dem Epilog, verherrlicht sie den Gott ihres Vaters als den Schöpfer und König des Weltalls und bittet ihn, ihre Tat zu wenden zum Verderben der vermessenen Feinde, damit sein Volk ihn aufs neue als seinen einzigen Hort erkenne.

Erster Hauptteil.

Indem Judith von dem Gen. 34 erzählten grausen Ereignis ausgeht, gibt sie in übrigens oft wörtlichem Anschluß an jenen geschichtlichen Bericht eine davon in wesentlichen Punkten stark abweichende Darstellung desselben. Es ist nötig, hier die hauptsächlichsten Abweichungen eben zu verzeichnen. Wie dieselben zu erklären sind, soll später untersucht werden. Im geschichtlichen Bericht ist die Entehrung Dinas eine plötzliche, undurchdachte Tat der Lust des Fürstensohnes Sichem; in Judiths Darstellung hingegen erscheint sie als eine wohlüberlegte, von den Sichemiten insgesamt vollführte Verführung der Tochter Israels. Die von Simeon (und Levi) unter den Sichemiten angerichtete Schlachtung hat dort einzig die Entrüstung der Söhne Jakobs über die Befleckung ihres Blutes zur Triebfeder; hier aber wird sie ebensosehr unternommen aus glühendem Eifer für Gottes Ehre und geradezu in Gottes Namen und auf Gottes Geheiß. Dementsprechend werden hier auch Dinas Brüder als Vollzieher eines göttlichen Strafgerichtes von Gott aufs reichlichste belohnt. Die reiche Beute, welche dieselben Gen. 34, 27–29 rauben, ist nach Judiths Darstellung eben dieser Lohn. Endlich gedenkt die Betende ebensowenig der heimtückischen Weise, in der die Brüder das Verderben über die Sichemiten bringen, als der Verurteilung ihrer Tat durch ihren Vater.

Vs. 2, 1. Str. Anrufung Gottes. Die Entehrung Dinas. *Κύριε – Συμεών.* Indem die Tochter Simeons sich anschickt, an vermessenen Feinden

ihres Gottes und ihres Volkes ein verdientes Strafgericht zu vollziehen, ruft sie den Gott ihres Stammvaters an, der nach ihrer Darstellung demselben bei einem ähnlichen Unternehmen seine Hilfe verlieh. — *Ὡς ἔδωκας — ἀλλογενῶν.* Stärker kann es kaum ausgedrückt werden, daß Simeon auf Gottes Antrieb Rache nimmt an den Sichemiten. Diese heißen hier *ἀλλογενεῖς*, weil sie in dem den Kindern Israels verheißenen Lande eben Fremdlinge sind, die nicht zum Gottesvolke gehören, mithin Heiden sind, die dadurch frevelten, daß sie sich an einer Tochter Israels vergriffen. — *Οἱ ἔλυσαν μήτραν παρθένων (παρθένου B) εἰς μίασμα. Μήτρα* ist sowohl hier als auch 10, 3 = *μίτρα*, das Gürtel im weitesten Sinne, ebensosehr Leib- als Kopfbinde bedeuten kann und von Apollonius Rh. 1, 287 ohne irgendwelche Zutat für Jungfrauengürtel gebraucht wird. *Παρθένων* ist als Hebraismus, vgl. Ex. 23, 38 daddê b^etûlîm, jungfräulicher Busen, *παρθένου* vorzuziehen. In drei parallelen Zeilen wird Dinas Schwächung als eine von den *ἀλλογενεῖς* insgesamt vollführte, wohlüberlegte, auf die Entehrung von Israels Gott hinauslaufende Verführung der Tochter Israels geschildert. Sie beginnt mit der Lösung des Gürtels. Fritzsche irrt daher entschieden, wenn er meint, *λύειν μήτραν* deute auf pâtah rĕhĕm, den Schoß öffnen, hin. Dieser Ausdruck wird, s. Gen. 30, 22, zudem nur von Gott gebraucht, der den Schoß einer Frau öffnet, damit sie gebäre. — *Εἶπας γὰρ, Οὐχ οὕτως ἔσται.* Gen. 34, 7 heißt es: „Und die Männer (die Söhne Jakobs) betrübten sich sehr und waren entrüstet, weil er (Sichem) Torheit begangen an Israel, indem er die Tochter Jakobs beschlief, und (weil es) so nicht geschehen soll," w^ekên lo' jê'âsch, LXX *καὶ οὐχ οὕτως ἔσται.* Die Redenden deuten hiermit eine unverbrüchliche israelitische Volksmaxime an (vgl. 2 Sam. 13, 12), die zwar in der Auserwählung des Gottesvolkes ihren Grund haben mag, aber in Judiths Munde zu einem direkten Gottesverbot wird.

Vs. 3—4, 2. Str. Bestrafung der Sichemiten, Belohnung der Söhne Israels. *Ἀνθ' ὧν — ἐπὶ θρόνου αὐτῶν.* Mit Hilfe von Gen. 34, 7 f. läßt sich die Stelle im ganzen gut erklären. Dort ermorden Simeon und Levi alle männlichen Einwohner Sichems samt ihren Fürsten Hemor und Sichem, als diese am dritten Tage nach ihrer Beschneidung „im Schmerze waren", d. i. wehrlos zu Bett lagen. Dementsprechend ist der Sinn: Du gabst, überliefertest ihre Fürsten, Hemor und Sichem, zum Morde, um gemordet zu werden, und ihr Lager zum Blute, um mit ihrem Blute getränkt zu werden, und vertilgtest Knechte, Untertanen, mit Fürsten, gar mit Fürsten auf ihrem Thron, mit herrschenden Fürsten. Bezüglich des letzten Satzes: *καὶ ἐπάταξας κτλ.* meint M. Margolis (ZATW 1907, H. II, S. 227) auf Grund von Vet. Lat.: et praeposuisti servos super potentes, es sei *ἐπέταξας ἐπὶ δυνάστας κτλ.* zu lesen. Allein aus Gen. 34, 26 f. erhellt, daß dem ersten *ἐπὶ* ein על in der Bedeutung von mit, samt, vgl. Gen. 24, 26; Ex. 12, 8 usw., entsprach, und daß das zweite *καὶ* nicht Kopula, sondern Steigerungspartikel, vgl. 1 Kön. 2, 22, ist. Man sieht hier, wie eng sich stellenweise die Darstellung an Gen. 34 anschließt. Ebenso auch in *ἐπὶ θρόνου αὐτῶν.* Denn Hemor und Sichem führen dort wie gemeinschaftlich die Regierung. Mithin ist die LA *ἐπὶ θρόνων αὐτῶν* (B) ein schlecht angebrachter Verbesserungsversuch. Fraglich ist in der ganzen Stelle nur der Relativsatz *ἣ ἐδέσατο κτλ.* Dazu gibt es zahlreiche Varianten. Für *ἣ ἐδέσατο* findet man *ἣ ᾐδεσατο* B, *η ηρδευσατο* 248. Co., *η ηδευσατο* 243. 23. Ald.,

η ηναιδευσατο 52, *ην ἐδεσατο* 106, *η εδεξατο* 58; für *τὴν ἀπάτην αὐτῶν ἀπατηθεῖσαν* die LLAA *τὴν ἀπάτην αὐτῶν* B, *την απατηθεισαν* Alex., 64. 243. 248. 249. Co. Ald., *την αγαπηθεισαν* 58. Sicher ist zu lesen *ἣ ἠρδεύσατο τὴν ἀπάτην αὐτῶν*, d. i. welches (das Bett) ihre Lust berauschte. *Ἀπάτη*, der Betrug, kommt bei Polybius II 56 in der Bedeutung von trügerischer Sinnenlust vor. In derselben Bedeutung mag man auch im Späthebräischen das gebräuchliche Wort für Betrug מרמה, mirmah, gebraucht haben. Wenn aber nicht, so hatte der Originaltext מחמד, maḫmâd, Lust, das zu מרמה verschrieben wurde. Der Aorist *ἠρδεύσατο*, von *ἀρδεύειν* (*ἀρδεῖν*), benetzen, reichlich tränken, weist deutlich hin auf Pi. von râwâh (mit Flüssigkeit reichlich gesättigt sein), das Spr. 5, 19 jemanden berauschen, und zwar wie hier von Liebe berauschen bedeutet. Hoch dichterisch erscheint hier das Bett als mitschuldig und muß deshalb mit dem Blute der Verführer besudelt werden. Aber die Kühnheit der Bildsprache und die zu sklavische Wiedergabe des Zeitwortes — *ἀρδεύειν* oder *ἀρδεῖν* kommt in der Bedeutung von berauschen nicht vor — veranlaßten Erklärungs- und Verbesserungsversuche. So ersetzte man *ἠρδεύσατο* durch *ἐδέξατο* und interpretierte in margine *ἀπάτην* mit *ἀπατηθεῖσαν*, um zum Sinne zu kommen: das ihre (die von ihnen) Betrogene aufnahm. Margolis erklärt sich a. a. O. für diese so erfaßte LA; aber abgesehen davon, daß dieselbe grammatikal doch nicht ganz zu rechtfertigen ist, läßt sie die von ihm nicht erwähnte, stark hebraisierende LA *ἠρδεύσατο* unaufgehellt. Von den anderen LLAA macht *ἣ ἐδέσατο τὴν ἀπάτην α.* etwa: das sich der Täuschung, Verführung schämte, das Bett zum Gegenteil eines Mitschuldigen, und sind *ἣ ἐδέσατο κτλ.* etwa: das die Betrogene fesselte, und *ἣ ἠναιδεύσατο κτλ.*, das sich vor der Betrogenen nicht schämte, grammatikal durchaus unhaltbar. In manchen Kodizes gerieten die in margine notierten Erklärungen *ἀπατηθεῖσαν* und *ἀγαπηθεῖσαν* (Geliebte) in den Text und verdrängten dort selbst in einigen die ursprüngliche LA. — Zu Vs. 4 vgl. Gen. 34, 27 f.

Vs. 5. 6, 3. Str. Die Söhne Jakobs erflehten erfolgreich Gottes Hilfe. Bitte um gleiche Erhörung. *Υἱῶν ἠγαπημένων ὑπὸ σοῦ* ist genitivus commodi, abhängig nicht bloß von *εἰς διαίρεσιν*, sondern auch von *εἰς προνομὴν* und *εἰς αἰχμαλωσίαν*. — *Οἳ καὶ ἐζήλωσαν — εἰς βοήθειαν*. Nachdrücklich wird der Entrüstung der Brüder über die Entehrung ihrer Schwester, die in der Darstellung von Gen. die alleinige Triebfeder für ihre Tat ist, ihr Eifer für Gottes Ehre als Hauptmotiv zu- und vorgesetzt. Eben dieser Eifer berechtigt Judith auch, mit Vertrauen zu Gott um Hilfe zu flehen. — *Ὁ θεὸς — τῆς χήρας*. Der Nominativ *ὁ θεὸς* für den Vokativ ist Hebraismus. Als Witwe ohnehin verlassen und hilfsbedürftig, meint Judith besonderes Anrecht auf Erhörung zu haben. In P[3] fiel vor *εἰσάκουσον* das unentbehrliche *καὶ* aus, welches in B erhalten ist. — *Πᾶσαι γὰρ — ἐν προγνώσει*. Alle Wege, die du gehst, gehen willst, sind bereitet, gebahnt, um sofort darauf zu gehen, m. a. W.: Du kannst, was du willst, und dein Gericht, das Strafgericht, das du halten willst, siehst du voraus. Bei Gott aber liegt in der Voraussicht zugleich die Bestimmung. — In B findet sich zwischen Vs. 5 und 6 folgende von FB herrührende, für den Gang und Schwung der Gedanken und das Ebenmaß der Strophe gleich fatale Zutat: *Σὺ γὰρ ἐποίησας τὰ πρότερα ἐκείνων καὶ ἐκεῖνα καὶ τὰ μετέπειτα, καὶ τὰ νῦν καὶ τὰ ἐπερχόμενα διενοήθης, καὶ ἐγενήθησαν ἃ*

ἐνενοήθης. Καὶ παρέστησαν ἃ ἐβουλεύσω καὶ εἶπαν· Ἰδοὺ πάρεσμεν, d. i.: „Denn du haſt getan, was früher geſchah als jenes (nämlich die Beſtrafung der Sichemiten) und jenes und das Spätere und das Jetzige und was da kommt, haſt du gedacht (als Kommendes, daß es komme); und es wurde (es geſchah in der Vergangenheit überhaupt), was du im Sinne hatteſt (beabſichtigteſt). Und es ſtand da (trat vor dich hin) was du beratſchlagt (beſchloſſen) und ſprach: Da bin ich!" Die would be dichteriſche Einſchaltung ſcheint Pſ. 33, 9 und Bar. 3, 33 nachgebildet zu ſein.

Zweiter Hauptteil.

Vs. 7. 8[a], 4. Str. Übermut der Aſſyrer. Der Herr zerſchmettere ihre Macht. *Ἐπληθύνθησαν ἐν δυνάμει αὐτῶν* iſt nicht: ſie ſind zahlreich in (alle Erklärer), ſondern: ſind voll von, blähen ſich ob ihrer Kriegsmacht, Ni. von mâlê', voll ſein, vgl. 1 Kön. 7, 14; Eſt. 3, 5. — *Καὶ ὑφώθησαν.* Mit B iſt *καὶ* zu ſtreichen. — *Ἐφ' ἵππῳ καὶ ἀναβάτῃ.* B fügt hinzu: *ἐπαυρίασαν ἐν βραχίονι πεζῶν*, ſie ſind ſtolz auf den Arm ihrer Fußgänger, unnötig wegen des folgenden Gliedes und die Strophe überladend. — *Ὅτι σὺ εἶ κύριος συντρίβων πολέμους. Συντρίβειν πολέμους*, vgl. Pſ. 46, 9, die Kriege zerreiben, dieſelben beenden durch Herbeiführung der Entſcheidung. B ſchaltet ein: *κύριος ὄνομά σου*, Zutat von ℌB. — Vs. 8[a]. In P[3] fiel nach demſelben infolge desſelben Schluſſes *σου* die in B erhaltene 7. Strophenzeile *καὶ κάταξον τὸ κράτος αὐτῶν ἐν τῷ θυμῷ σου* aus.

Vs. 8[b–d]. 9. 10, 5. Str. Vermeſſene Pläne der Feinde. Der Herr vereitele ſie durch die Liſt der Beterin. *Τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου*, pleonaſtiſch und für den Vs. zu lang. Der Urtext las vermutlich miškan šib'tekâ, *σκήνωμα τῆς ἀναπαύσεως σου*, dichteriſche Bezeichnung des Tempels, vgl. Sir. 36, 18 hebr. m'kôn š., LXX *πόλιν καταπαύματός σου*. In einigen Mſſ. wurde aber שבתך zu שמך, šim'kâh, vgl. Pſ. 74, 7, das mit *τοῦ ὀνόματός σου* überſetzt wurde, in anderen zu כבודך, k'bod'kâ, vgl. Pſ. 26, 8, das man mit *τῆς δόξης σου* wiedergab. Beide Überſetzungen gerieten dann unter Weglaſſung von *σου* bei *ὀνόματος* in den Text. — *Καὶ καταβαλεῖν σιδήρῳ τὸ κέρας τοῦ θυσιαστηρίου σου. Σιδήρῳ* ſcheint nicht geſtrichene Zutat von ℌB, weil es den Vs. überladet. *Τὸ κέρας* iſt kollektiv zu faſſen, ſ. Ex. 27, 2; Apok. 9, 13. Durch das Abſchlagen der Hörner des Brandopferaltars, die mit dem Blute der Opfertiere beſtrichen wurden, ſollte der Altar unbrauchbar gemacht, geſchändet werden. — Vs. 9. *Ὃ διενοήθην κράτος* iſt nicht: die Kraft zu dem, was ich im Sinne habe (de Wette und andere), ſondern die Kraft, die ich im Sinne (und für meinen Plan nötig) habe. — Vs. 10. *Πάταξον — ἀπάτης μου*, ſchlage den Sklaven (Holophernes) אך, מ, vonaus, dem Sinne nach mit (durch) den Lippen meines Truges, meinen trügeriſchen Lippen. Nach dieſem, die Strophe packend und prächtig abſchließenden Vers beabſichtigt Judith von vornherein, den Feldherrn mit trügeriſchen Reden zu umgarnen. Zwar hat man namentlich katholiſcherſeits bezweifelt oder geleugnet, daß ſie ihn mit förmlichen Lügen in die Irre leite, aber mit Unrecht. Sie ſpinnt ihm 11, 11 – 19 ein förmliches Lügengewebe vor.[1] Und

[1] Von all ihren dortigen Worten ſind nur die der Wahrheit entſprechend, mit welchen ſie Achiors Verſicherung, daß dem Gottesvolke, wenn ſeinem Gotte treu, nichts

der Verfasser, der sie das tun läßt, mißbilligt das nirgends. Das erklärt und rechtfertigt sich allein hiermit, daß Judith ihre Zuflucht nimmt zur Kriegslist, die im Altertum allgemein als erlaubt galt. Deshalb fleht auch die Heldin hier ganz unbefangen zum Herrn, daß er ihren trügerischen Worten den damit erzielten Erfolg verleihe.[2] Der auch in P[3] noch folgende Vers *θραῦσον αὐτῶν κτλ.* ist ein bei der Revision der Übersetzung nicht gestrichener Überrest einer wieder ganz ungehörigen Zutat von FB. In B heißt es nämlich: (*Πάταξον δοῦλον — ἀπάτης μου*) *ἐπ' ἄρχοντι καὶ ἄρχοντα ἐπὶ θεράποντι αὐτοῦ· Θραῦσαν αὐτῶν τὸ ἀνάστεμα ἐν χειρὶ θηλίας. Οὐ γὰρ ἐν πλήθει τὸ κράτος σου, οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν, ἀλλὰ ταπεινῶν εἶ θεὸς, ἐλαττόνων εἶ βοηθὸς, ἀντιλήπτωρ ἀσθενούντων, ἀπεγνωσμένων σκεπαστὴς, ἀπηλπισμένων σωτήρ,* d. i.: „(Schlage den Sklaven durch den Trug meiner Lippen) samt dem Herrn, und den Herrn samt seinem Diener. Verwunde ihre Überhebung durch die Hand eines Weibes. Denn nicht in der Menge besteht deine Kraft, noch deine Macht in Gewaltigen, sondern der Niedrigen Gott bist du, der Geringeren Helfer, der Schwachen Unterstützer, der Abgewiesenen Beschützer, der Verzweifelten Retter." Der auch in P[3] noch gebliebene Vers ist nicht besser als die anderen. Zu *αὐτῶν τὸ ἀνάστεμα* vgl. 12, 8 *εἰς ἀνάστεμα* (auch Zutat von FB), das dort bedeuten muß zur Erhebung, um aufzurichten (die unterdrückten Söhne des Volkes). Dementsprechend müßte hier *αὐτῶν τὸ ἀνάστεμα* die Erhebung der Assyrer bedeuten, was nach Vet. Lat. Corb. illide surrectionem illorum soviel wäre als: die (gegen uns) sich erhebenden Assyrer, oder aber nach neueren Erklärern: die Überhebung, der Übermut der Assyrer. Allein abgesehen davon, daß diese Deutungen grammatikal kaum zu rechtfertigen sind, paßt auch zu keiner von beiden sachlich und bildlich recht das Zeitwort *θραῦσον*. Der Satz scheint mit Verwendung von 12, 8 und 13, 15 und namentlich von 16, 6 abgefaßt zu sein.

Dritter Hauptteil.

Vs. 11[a—d], 6. Str. Lobpreisung Gottes, des Schöpfers und Herrn der ganzen Welt. *Κτίστα τῶν ὑδάτων*, Schöpfer der Gewässer, die sich nach altorientalischer Auffassung über dem Firmament und unter der Erde befanden. — *Βασιλεὺς πάσης κτίζεως σὺ εἶ* schließt die Strophe trefflich ab, nicht die Fassung von FB in B: *βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου.*

Vs. 11[d]. 12, 7. Str. Wiederholung der Bitte. In Vs. 12[a] ist das zweite *καὶ ἀπάτην* Folge von Dittographie und findet sich auch nicht in B. — *Οἴκου κατασχηνώσεως υἱῶν σου. Οἴκος κατασκηνώσεως*, בית מושב, hier dichterische Bezeichnung Jerusalems. B hat *κατασχέσεως*, אחוה, das Länder- oder Grundbesitz, oft auch Acker und Weideplatz bedeutet und daher hier nicht paßt.

anzuhaben sei, bestätigt. Alles was sie sagt über eine Sünde, die ihr Volk zu begehen im Begriffe sei, und über den Zweck ihrer nächtlichen Ausgänge in das Tal von Bethulia, ist ersonnen und ebensosehr auf Täuschung des Feldherrn berechnet als ihr Versprechen, denselben im Triumph nach Jerusalem zu führen.

[2] Offenbar hat der Verfasser, der sie so beten läßt, die Verantwortlichkeit dafür zu tragen. Aber er ist und bleibt auch als inspirierter Schriftsteller eben ein Kind seiner Zeit und erhebt sich als solches ohne spezielle Offenbarung nicht über eine Anschauung derselben, die mit dem höchsten Sittengesetz gewiß nicht zu vereinbaren ist.

Vs. 13, 8. Str. Verleihe deinem Volke durch seine Rettung die Einsicht, daß es dich als seinen einzigen Hort erkenne. *Ἐὰν μὴ σὺ* ist vielleicht nicht als noch zur fünften Zeile gehörig, sondern als das Gedicht abschließender Nachschlag anzusehen.

* * *

Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß wir mit der Erkenntnis des Gebetes als eines kunstvoll komponierten Gedichtes von selber Einsicht gewinnen in den schriftstellerischen Charakter der Erzählung. Wenn doch in eine von Kriegen handelnde Geschichte wie in die unsrige ein Siegeslied eingeflochten ist, so beweist das an sich durchaus nicht, daß dieselbe keine geschichtliche ist, da ja die Sieger immerhin ein solches angehoben haben können. Anders aber stellt sich die Sache, wenn die Geschichte oder Erzählung ein Gebet, das ein Gedicht ist, enthält, zumal wenn dasselbe, wie es hier der Fall ist, einen integrierenden Bestandteil der Handlung ausmacht und zudem aus dem Stegreif verrichtet wird. Dann weist sie sich damit von selber als eine nicht geschichtliche, wenigstens nicht streng geschichtliche aus. Hierauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort.[1] Wir dürfen aber nicht unterlassen, eben auf die Bedeutung hinzuweisen, welche der dichterische Charakter des Gebetes hat für die Beurteilung seines von Gen. 34 abweichenden Inhaltes. Das Gebet ist eben ein vom Verfasser für seinen Zweck erdichtetes Gebet. Um für die Beterin, eine Tochter Simeons, einen Fall zu gewinnen, auf den sie sich als solche mit besonderem Anrecht berufen kann, gestaltet er mit dichterischer Freiheit, die ihm auch als inspiriertem Schriftsteller unbenommen ist und die hier allerdings zu dichterischer Kühnheit wird, das geschichtliche Ereignis von Gen. 34, bei welchem Simeon die führende Rolle hatte, geflissentlich um. Daß er das eben geflissentlich tut, verrät uns der Umstand, daß er sich stellenweise wörtlich an den geschichtlichen Bericht anschließt. Indem er aber in solcher Weise dem Gebete seiner Heldin eine wuchtige Kraft verleiht, macht er für seine Darstellung des Ereignisses ebensowenig Anspruch auf Geschichtlichkeit als für alles andere, was in seiner Erzählung untrüglichen Anzeichen nach erdichtet ist. So und wohl nur so erklärt und rechtfertigt sich in befriedigender Weise der wesentliche Unterschied in der Darstellung desselben Ereignisses durch zwei Schriftsteller, die beide inspiriert sind.

[1] Es liegt der Erzählung, die nach deutlichen Anzeichen verfaßt wurde während der Verfolgung der Juden durch Antiochus IV., ohne Zweifel ein an sich nicht bedeutendes wahres Geschehnis aus der Regierung Darius' I. zugrunde. Mit diesem unseres Erachtens sicheren Resultat unserer Untersuchungen stimmt die gewiß sehr alte Tradition überein, die sich in den Apostolischen Konstitutionen findet, wo Judith *ἡ ἐπὶ Δαρείου* heißt.

Die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Altpreußen durch die Bulle De salute animarum.

Von Dr. Hermann Nottarp, Bonn.

Im 17. und 18. Jahrhundert hatte es in Brandenburg-Preußen nur wenige katholische Untertanen gegeben, die zum Apostolischen Vikariat der Nordischen Missionen (Minden, Halberstadt, Magdeburg, Brandenburg und Pommern) gehörten.[1] Die Katholiken in Kleve und Mark unterstanden dem Erzbischof von Köln[2] und die wenigen in Ravensberg dem Bischof von Paderborn.[3] Infolge der schlesischen Kriege und der Teilungen Polens waren aber im Osten und durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und die Wiener Akte von 1815 auch im Westen große Gebietsteile mit überwiegend katholischer Bevölkerung an Preußen gekommen. Um die Verhältnisse der Katholiken in der ganzen Monarchie einheitlich zu gestalten, trat Preußen in Verhandlung mit der römischen Kurie, deren Resultat, wie bekannt, in der Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 niedergelegt wurde.[4] Zum Exekutor dieser Bulle ernannte der Papst den Bischof von Ermland, Joseph von Hohenzollern, während als Zivilkommissar im Namen des preußischen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten, das der König damit betraut hatte, der Geheime Oberregierungsrat Schmedding fungierte.[5]

Die Durchführung der Bulle erforderte große Arbeit, namentlich im Westen der Monarchie. Hier war die alte kirchliche Organisation durch Napoleon zerstört worden. Seit dem Verlust des linken Rheinufers an Frankreich, 1801, waren die Erzbistümer Köln und Trier in zwei Hälften gespalten worden. Nur in ihren rechtsrheinischen Teilen blieb die bischöfliche Jurisdiktion bestehen, während aus den linksrheinischen zwei neue französische Bistümer, Aachen und Trier, gebildet worden waren.[6] Nach dem Tode des letzten

[1] Über die Nordischen Missionen vgl. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht (Göttingen 1853), II, S. 248 f.; Pieper, Die Propagandakongregation und die Nordischen Missionen im 17. Jahrhundert (Köln 1886); dann, als anschauliche Darstellungen aus dem Leben der Mission, Woker, Aus norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts (Köln 1881) und Woker, Agostino Steffani Bischof von Spiga, Apostolischer Vikar von Norddeutschland 1709—28 (Köln 1886). Letzte drei sind Vereinsschriften der Görresgesellschaft.

[2] Vgl. hierüber neuestens Meier, Brandenburg und das Kölner Erzbistum sowie sein Verhältnis zu den Religionsparteien in Kleve (Beiträge zur Geschichte des Herzogtums Kleve, Festschrift ... zur Feier der dreihundertjährigen Zugehörigkeit Kleves zur Krone Preußen, herausgegeben von Dr. Alfred Herrmann, Köln 1909) S. 344 f., besonders S. 368 f.

[3] Über Ravensberg vgl. Mejer, Die Propaganda, II, S. 242 f., wo aber statt Paderborn fälschlich Münster als Ordinarius über Ravensberg bezeichnet wird.

[4] Abgedruckt u. a. bei Schneider, Die partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und Österreich (Regensburg 1898) S. 46 f.

[5] Vgl. Eichhorn, Die Ausführung der Bulle De salute animarum in den einzelnen Diözesen des preußischen Staates durch den Fürstbischof von Ermland, Prinz Joseph von Hohenzollern (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Band 5, Braunsberg 1874, S. 1—130), eine vorzügliche Darstellung auf Grund der Akten in der Bischöflichen Registratur zu Frauenburg. Alle im folgenden nicht besonders belegten Einzelheiten beruhen, sofern sie nicht der Bulle selbst entnommen sind, auf dieser Abhandlung Eichhorns.

[6] Vgl. Hüffer, Forschungen auf dem Gebiete des französischen und rheinischen Kirchenrechts (Münster 1863) S. 190 f. „Das Bistum Aachen".

Kölner Kurfürsten Maximilian Franz von Österreich (1801) war der rechtsrheinische Teil von Köln, wozu namentlich das westfälische Sauerland, die Grafschaft Mark und das bergische Land gehörten, vom Generalvikar Freiherrn von Caspers in Deutz verwaltet worden,[1] der rechtsrheinische Teil von Trier, als 1812 der letzte Erzbischof Klemens Wenzeslaus von Sachsen gestorben war, vom Apostolischen Vikar Freiherrn von Hommer in Ehrenbreitstein. Als das linke Rheinufer 1815 preußisch geworden war, resignierte der französische Bischof von Trier, statt dessen seit 1816 der Generalvikar Cordel die Verwaltung führte. In Aachen lag die Regierung seit dem Tode des Bischofs Berdolet (1809) in den Händen des Kapitelsvikars Fonk. Das Bistum Münster leitete seit 1807[2] der Kapitularvikar Klemens August Freiherr von Droste-Vischering (der spätere Kölner Erzbischof). Zwar hatte Napoleon, als Münster 1810 an Frankreich gefallen war, 1813 den Domdechanten Ferdinand August Grafen von Spiegel (der nachher erster Erzbischof von Köln wurde) zum Bischof von Münster ernannt, doch fand dieser nicht die päpstliche Bestätigung. Der bischöfliche Stuhl blieb erledigt, und seit 1814 hatte der bisherige Kapitularvikar wieder die Verwaltung. Nur in Paderborn war der alte Fürstbischof Franz Egon Freiherr von Fürstenberg[3] noch am Leben und hatte seine Diözese in der bisherigen Weise beibehalten. Neben diesen Bistümern gab es hier noch die kleine Diözese Korvei, die erst 1794[4] aus dem Territorium der exemten Benediktinerabtei gebildet worden war und nur neun Pfarreien umfaßte; ihr Bischof war der Freiherr Ferdinand von Lüning.

Durch die Bulle De salute animarum wurden nun die Bistümer Aachen und Korvei aufgehoben und die anderen (Köln, Trier, Münster, Paderborn) mit erheblich verändertem Sprengel neugeordnet und zur niederrheinischen Kirchenprovinz unter dem Erzbischof von Köln vereinigt. Bei der Neuzirkumskription wurde jede Jurisdiktion eines außerpreußischen Bischofs ausgeschlossen.

Im einzelnen[5] umfaßte fortan das Bistum Trier unter Einbuße seiner Jurisdiktion über Nassau im wesentlichen die Regierungsbezirke Trier und Koblenz und von außerpreußischem Gebiet dazu das oldenburgische Fürstentum Birkenfeld und den jetzt gleichfalls zu Preußen gehörigen ehemals koburgischen und homburgischen Besitz auf dem Hunsrück (St. Wendel bezw. Meisenheim). Zum Erzbistum Köln gehörten nun im wesentlichen die Regierungsbezirke Aachen und Köln und der südliche Teil vom Regierungsbezirk Düsseldorf, so daß sein Gebiet gegen früher sehr verkleinert ist, obwohl ehemals Lütticher und Trierer Pfarreien ihm zugewiesen wurden. Das Bistum Münster hat von seinem alten Sprengel die nun außerhalb Preußens in

[1] Über ihn vgl. Hüffer, a. a. O., S. 529 f.

[2] 1801 war der letzte Fürstbischof von Münster (der Kölner Kurfürst-Erzbischof Maximilian Franz Erzherzog von Österreich) gestorben. Von 1801—07 war der Domherr Franz Wilhelm Freiherr von Fürstenberg Kapitelsvikar (Tibus, Geschichtliche Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster, Münster 1862, S. 258 und 269).

[3] Er regierte seit 1789 und war zugleich Fürstbischof von Hildesheim.

[4] Nicht 1792, wie im Anschluß an Meier gewöhnlich in der Literatur angegeben wird; der Nachweis bei Böser in der Rezension von Schmitz-Kallenbergs Monasticon Westfaliae (Westfalen, Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens und des Landesmuseums der Provinz Westfalen, Bd. 1, Münster 1909, S. 155).

[5] Die genaueren Bistumsgrenzen s. bei Krose, Kirchliches Handbuch, II (Freiburg 1909) S. 405 f.

Hannover und Holland liegenden Teile verloren, dafür aber ehemals kölnische Gebiete (den Kreis Recklinghausen und den Niederrhein von Duisburg abwärts) und Osnabrücker Teile (den Kreis Tecklenburg) erhalten, so daß es jetzt den Regierungsbezirk Münster und den nördlichen Teil des Regierungsbezirks Düsseldorf umfaßt und außerhalb Preußens, vom eigentlichen Bistum getrennt liegend, das Herzogtum Oldenburg. Am meisten verändert wurde der Sprengel des Bischofs von Paderborn; äußerlich betrachtet stellt er sich einfach dar in zwei getrennten Hälften, einer westfälischen mit den Regierungsbezirken Minden und Arnsberg und den außerpreußischen Gebieten Lippe und Waldeck-Pyrmont, und einer sächsischen, die preußische Provinz Sachsen umfassend; im einzelnen gehören jetzt zum Bistum aber vorher ganz verschiedenartige Gebiete, und diese teilweise unter verschiedenen Rechtstiteln. So kamen zum Sprengel des alten Bistums hinzu die aufgehobene kleine Diözese Korvei, die ehemals kölnische Grafschaft Mark und das gleichfalls zu Köln gehörige Sauerland, vom Bistum Osnabrück der preußische Kreis Wiedenbrück und vom alten Mainzer Sprengel das Siegerland, Erfurt und das Eichsfeld; weiter die preußischen Gebiete links der Elbe, die zum Apostolischen Vikariat der Nordischen Missionen gehört hatten, diese (also Magdeburg, Halberstadt und Minden, s. o.) aber nicht als Bestandteile des Bistums, sondern als eigene Apostolische Delegatur, deren geborener Verwalter der jedesmalige Bischof von Paderborn ist.[1] Das Großherzogtum Sachsen-Weimar, das durch die Bulle De salute animarum ebenfalls für Paderborn bestimmt worden war, kam schon einen Monat später durch die Bulle Provida solersque an die oberrheinische Kirchenprovinz und speziell an das Bistum Fulda.[2]

Um diese neuen Bistümer der Bulle gemäß einzurichten, ließ sich der Exekutor zunächst von den augenblicklichen Inhabern der Jurisdiktionsgewalt

[1] Die Regierung wollte die durch den Westfälischen Frieden suspendierte bischöfliche Jurisdiktion über diese Länder nicht wiederhergestellt wissen, sie sollten Missionsland bleiben; anderseits wünschte sie keine fremden Apostolischen Vikare im Lande, die jederzeit amovibel waren. Deshalb wurden die Gebiete als Apostolische Delegatur dem Bischof von Paderborn zugewiesen. Im gleichen Verhältnis stehen Brandenburg und Pommern zum Fürstbischof von Breslau. Vgl. Meier, Die Propaganda II, S. 459 f., 472 f., besonders S. 478; Freisen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck-Pyrmont, Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß-Greiz, Reuß-Schleiz, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Koburg und -Gotha Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz, 25.—29. Heft, Stuttgart 1906 I, S. 17 f.

[2] Vgl. hierüber Freisen im Archiv für katholisches Kirchenrecht, 86. Band (Mainz 1906) S. 44 f. Im Laufe des 19. Jahrhunderts kamen zu diesem großen Sprengel noch die in den Zirkumskriptionsbullen nicht berücksichtigten Staaten Sachsen-Gotha (1851), Anhalt (1868) und die beiden Schwarzburg (1869) hinzu, vorübergehend (1869 f.) auch die beiden reußischen Fürstentümer und das Herzogtum Sachsen-Altenburg, die jedoch bald nachher an das Apostolische Vikariat Sachsen überwiesen wurden. Auch diesen Gebieten gegenüber ist die Rechtsstellung des Paderborner Bischofs nicht einheitlich. Als Missionsland unterstehen sie direkt dem Papst bezw. der Congregatio de propaganda fide, und der Bischof von Paderborn hat über sie nur eine iurisdictio delegata, jedoch mit dem Unterschied, daß die Jurisdiktion über die Katholiken in Sachsen-Gotha und den beiden Schwarzburg kraft päpstlichen Auftrags dauernd den Bischöfen von Paderborn delegiert worden ist, während das Herzogtum Anhalt ein eigenes Apostolisches Vikariat bildet, dessen Verwaltung dem jeweiligen Paderborner Bischof von neuem von Rom aus übertragen wird. Doch sind diese Unterschiede mehr theoretischer Art, die bischöfliche Verwaltung kennt nur eine große Diözese Paderborn. Vgl. hierüber Freisen, Staat und katholische Kirche, I, S. 14 f. und besonders II, S. 1 f., auch Archiv für katholisches Kirchenrecht, 86 (1906) S. 48 f.

genaue Berichte über den Zustand der von ihnen verwalteten Gebiete ausstellen und schickte ihnen die Bulle zur Veröffentlichung in ihren Sprengeln zu. Die Generalvikare von Aachen, Deutz, Trier und Ehrenbreitstein bestätigte er in ihren Ämtern für die Zeit, bis neue Bischöfe eingesetzt sein würden. Zum Bischof von Münster ernannte er dann 1821 den bisherigen Korveier Fürstbischof Ferdinand von Lüning; Erzbischof von Köln wurde nach längeren Verhandlungen zwischen Preußen und der Kurie 1824 der bisherige münsterische Domdechant Ferdinand August von Spiegel. Zum Bischof von Trier hatte man in Berlin den Trierer Domdechanten Grafen von Kesselstadt ausersehen; da dieser jedoch ablehnte, schlug der König 1823 den bisherigen Generalvikar von Ehrenbreitstein, Joseph von Hommer vor, der auch vom Papst bestätigt wurde. Die beiden neuen Bischöfe von Trier und Köln wurden vom Exekutor zu Subdelegaten für die weitere Ausführung der Bulle in ihren Sprengeln ernannt. Da der neue Bischof von Münster alt und krank war,[1] wurde für die Ausführung der Bulle in seinem Bistum eine Kommission von drei Mitgliedern (der Domdechant, ein Domherr und ein Pfarrer) subdelegiert und für das Bistum Paderborn aus dem gleichen Grunde der Provikar Zurmühlen. Mit Rücksicht auf das Alter dieser beiden Kirchenfürsten wurde auch die Neuzirkumskription des Bistums Paderborn noch ausgesetzt, denn der Bischof von Münster wünschte seine Diözese Korvei zu behalten, anderseits sollte dem greisen Bischof von Paderborn die Verwaltung der ehemals kölnischen, Osnabrücker und mainzischen Teile seines neuen Sprengels nicht mehr aufgebürdet werden, weshalb auf Vorschlag des Bischofs von Ermland 1823 der Paderborner Generalvikar Dammers zum Apostolischen Vikar über diese Gebiete ernannt wurde. Als beide Bischöfe 1825 gestorben waren, hörte dieser Interimszustand wieder auf.

Eine schwierige Frage betraf die Neueinrichtung der Domkapitel. Nach der Bulle sollte das Kölner Kapitel aus zwei Prälaten, zehn Kanonikern und vier Ehrendomherren, die Kapitel von Trier, Münster und Paderborn aus zwei Prälaten, acht Domherren und vier Ehrenkanonikern bestehen, dazu kamen in Köln und Münster je acht, in Trier und Paderborn je sechs Domvikare. Die Ernennung des Propstes sollte stets dem König, die des Dechanten dem Bischof zustehen, die Kanonikate sollten, wenn sie in ungraden Monaten frei werden, vom König, in graden Monaten vom Bischof besetzt werden,[2] die Domvikarien sämtlich vom Bischof. Außerdem sollte ein Kollegiatkapitel in Aachen bestehen mit einem Propst, sechs Stiftsherren und sechs Vikaren, deren Stellen wie bei den Domkapiteln besetzt wurden. Bei der Errichtung dieser neuen Kapitel mußte zunächst festgestellt werden, ob noch Mitglieder der früheren Domkapitel vorhanden waren, und ob diese in die neuen Kapitel einzutreten beabsichtigten. Deshalb ließ sich der Exekutor von den Subdelegaten aus den einzelnen Diözesen hierüber berichten und forderte zugleich Vorschläge für die Neubesetzung der Kanonikate ein. Vom alten Kölner Domkapitel lebten nur noch drei Mitglieder, vom Metropolitankapitel in Trier

[1] Seit 1823 machte ihn seine Krankheit zur Ausübung des bischöflichen Amtes unfähig. Die Diözese wurde bis zum Tode des Bischofs (1825) durch den Kapitels- und Apostolischen Provikar Jodokus Hermann Zurmühlen geleitet (Tibus, Weihbischöfe von Münster, S. 258).

[2] Ebenso die Ehrendomherrnstellen, zu denen verdiente Dekane aus der Diözese befördert werden sollten.

noch dreizehn, die sich aber über ganz Deutschland zerstreut hatten; in Münster gab es noch zwanzig und in Paderborn acht Kanoniker. Von diesen alten Domherren konnten sich nur die wenigsten dazu verstehen, in die neuen Kapitel, die dem Zustand des ancien régime so ganz entgegengesetzt waren, hinüberzugehen. Es war ihnen die Möglichkeit gelassen worden, als überzählige Mitglieder ohne Rechte und Pflichten den neuen Kapiteln aggregiert zu werden, wovon in Münster zwei Domherren Gebrauch machen wollten; doch wies der Exekutor sie zurück, weil sie keine Residenz hielten. So wurden die alten Kapitulare mit ganz geringen Ausnahmen entlassen und die Kapitel in den folgenden Jahren durch Übereinkunft zwischen dem Exekutor und der Regierung neu formiert, was in Münster (1823), Paderborn (1823), Köln (1825) ohne erhebliche Schwierigkeiten, in Trier dagegen erst nach längeren Verhandlungen zustandekam.[1] Das Aachener Stiftskapitel wurde 1826 vom Erzbischof von Köln als Subdelegaten neu gebildet. Durch die Bulle wurde das Institut der Ehrenkanoniker eingeführt, das man in den alten deutschen Domkapiteln nicht kannte, das sich aber in den zur französischen Zeit eingerichteten Kapiteln von Trier und Aachen vorfand. Bald nach der Neubildung der Domkapitel entstanden Meinungsverschiedenheiten über das Verhältnis der Mitglieder zueinander, da die Stellen verschieden hoch dotiert waren. Es hatte sich auf Veranlassung des Exekutors die Praxis ausgebildet, daß die Domherren und ebenso die Ehrenkanoniker unter sich jedesmal nach der Anciennität aufrückten, daß also bei einer Neubesetzung nicht das gerade freigewordene, sondern das unterste Kanonikat in Frage kam. Der Vorschlag der münsterischen Subdelegation, daß die Ehrendomherren in die Numerarkanonikate aufrücken sollten, daß also die neuernannten Kanoniker alle zuerst Ehrendomherren werden müßten, war von den Exekutoren abgelehnt worden, und mit Recht, denn sonst würden nur alte, nicht mehr arbeitsfähige Geistliche im Kapitel sitzen, die nicht in der Diözesanverwaltung (als geistliche Räte u. dgl.) verwendet werden könnten, wie es die Regierung und der päpstliche Stuhl beabsichtigten. Aber auch die Praxis des getrennten Aufrückens in den beiden Klassen wurde wieder aufgegeben, da der Papst nach römischem Muster die neuen Domherren nur auf die wirklich erledigte Pfründe providieren wollte, nicht auf eine durch Aufrücken künstlich zur Erledigung gebrachte Stelle. Diesem Grundsatz pflichtete man in Berlin bei, zumal dadurch Gelegenheit geboten wurde, tüchtige und arbeitsfähige Kräfte den unbrauchbaren vorzuziehen, was beim einfachen Aufrücken nicht möglich war. Seit 1836 wird diese Praxis bei den preußischen Domkapiteln befolgt. Nur bei ihrem öffentlichen Auftreten, im Chor und bei Prozessionen, rangieren die Domherren nach ihrer Anciennität. Als die Kapitel eingerichtet waren, wurde ihnen vom Exekutor das päpstliche Breve Quod de fidelium zugestellt, wodurch sie eintretendenfalls zur Bischofswahl ermächtigt wurden. Die ersten Wahlen fanden 1825 in Münster und Paderborn nach dem Tode der dortigen Bischöfe statt.

Andere Punkte der Bulle betrafen die Ausstattung der Seminare, der Kurien, Emeriten- und Demeritenhäuser, die von der preußischen Regierung

[1] Über die Neubildung des Paderborner Domkapitels vgl. Steinhauer, Zur Geschichte des Paderborner Domkapitels von 1800–1830 (Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, 61. Band [Münster 1903], II, S. 179 f.).

vollzogen wurde. Der Dotationsetat für die vier westlichen Bistümer war 1822 in durchweg befriedigender Weise fertiggestellt worden. Anlaß zu Ausstellungen boten vorwiegend zwei Punkte. Einmal hatte die Regierung zur Dotation der Domkapitel die Meßstiftungen, Anniversarien- und Memoriengelder mitherangezogen, was nicht zulässig war, weil es besonders belastete Stiftungen privatrechtlichen Ursprungs waren. Der Exekutor wandte sich deshalb an den König, mit dem Erfolg, daß 1825 die Dotation für das Trierer Kapitel um jährlich 1000 Taler, die für Köln und Münster um je 800 und die für Paderborn um 600 Taler jährlich erhöht wurde. Der andere Punkt betraf die Domfabrik. Zu ihrer Ausstattung hatte die Regierung eine Kathedralsteuer vorgesehen, derart, daß fortan von den Diözesanen bei jeder Taufe, Trauung und Beerdigung eine kleine Abgabe für die Unterhaltung der Domkirche erlegt werden sollte. Da diese Steuer neu war, sträubte man sich allgemein dagegen; auch war die Form nicht glücklich, denn es hatte den Anschein, als würde jedesmal die heilige Handlung besteuert. Die Einwendungen des Exekutors hatten keinen Erfolg. So blieb es bei der Steuer, zumal da sie von der Regierung in wohlwollender Absicht eingeführt worden war und man sonst keine Möglichkeit für die Unterhaltung der Kathedralen ausfindig machen konnte.[1]

Schwieriger gestaltete sich die Wiederherstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit in den westlichen Diözesen, die durch die französische Okkupation aufgehoben worden war. Bei den Verhandlungen zwischen der preußischen Regierung und dem päpstlichen Stuhl, die der Bulle voraufgingen, war man übereingekommen, die Gerichtsbarkeit der Bischöfe in Ehe- und Benefizialsachen wiederherzustellen. Gegen die Form der Wiedereinrichtung aber, namentlich gegen die Schaffung eines gemeinsamen Obergerichts zweiter Instanz für alle vier Bistümer in Aachen, die 1825 geplant war, erhob die Kurie Einspruch, und da der preußische Justizminister, der verfassungsmäßig seine Zustimmung zu der Einrichtung geben mußte, diese beharrlich verweigerte und überhaupt keine Gerichtsbarkeit der Bischöfe anerkennen wollte, blieb die Sache vorläufig erfolglos, trotzdem der Erzbischof von Köln mit seinen Suffraganbischöfen, das preußische Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und der Exekutor, Bischof von Ermland, sich fortgesetzt darum bemühten. Erst nach langen Verhandlungen wurden in den dreißiger und vierziger Jahren allmählich die geistlichen Gerichte in den westlichen Bistümern wieder eingeführt.[2]

Endlich ist noch die in der Bulle angeordnete Vereinigung des Herzogtums Oldenburg mit dem Bistum Münster zu erwähnen, die sich länger hinzog und neue Formen zeitigte. Nach dem Übereinkommen des Exekutors mit dem Großherzog von Oldenburg von 1830[3] führt nicht der Bischof von Münster selbst, sondern ein von diesem zu ernennender Offizial in Vechta die geistliche Verwaltung der oldenburgischen Katholiken. Auch stiftete der Großherzog, was in der Bulle nicht vorgesehen war, zwei Ehrenkanonikate an der münsterischen Domkirche, die der jedesmalige Offizial und der älteste Dekan

[1] Die Regierung war für die Ausstattung der Domkirchen nicht haftbar zu machen, da sie dem Papst gegenüber keine Verpflichtung hierfür übernommen hatte. In der Bulle heißt es nur, der Papst *erhoffe* eine Beisteuer aus der Staatskasse.

[2] Über die Wiedereinführung der geistlichen Gerichtsbarkeit vgl. Eichhorn, a. a. O., S. 8—27; demnächst wird darüber eine Untersuchung von Kaas erscheinen.

[3] Gedruckt bei Schneider, Die partikulären Kirchenrechtsquellen, S. 443.

des Herzogtums innehaben sollten.[1] Das Domkapitel in Münster ist seitdem mit seinen zwei Prälaten, acht Kanonikern, sechs Ehrendomherren und acht Vikaren größer als die anderen bischöflichen Kapitel in Preußen.[2]

* * *

Gleichzeitig mit der Reorganisierung der Bistümer in Rheinland und Westfalen hatte der Exekutor auch für die Durchführung der Bulle De salute animarum in den östlichen Teilen der preußischen Monarchie zu sorgen. Hier waren die Verhältnisse noch geordneter; die fünf Bistümer Ermland, Kulm, Posen, Gnesen und Breslau bestanden in alter Weise fort, nur war der bischöfliche Stuhl von Kulm seit 1814 und der von Breslau seit 1817 vakant. Auch im Osten erlitten die Bistümer durch die Bulle Grenzverschiebungen ihrer Sprengel. Die Jurisdiktion des Bischofs von Krakau und der russischen Bischöfe von Leslau und Plock über nunmehr preußisches Gebiet wurde aufgehoben und dieses den Bistümern Breslau, Kulm und Gnesen zugeteilt. Dagegen blieb der Erzbischof von Prag Ordinarius über die Grafschaft Glatz und der von Olmütz über den Archipresbyterat Katscher in Oberschlesien,[3] wie umgekehrt der Fürstbischof von Breslau seine Jurisdiktion über das österreichische Schlesien behielt.[4] Die Exemtionen der Äbte von Oliva[5] und Neuzelle[6] wurden aufgehoben und ihre Gebiete mit den Bistümern Kulm bezw. Breslau vereinigt. Breslau erhielt auch die preußischen Teile der Oberlausitz, die von der Apostolischen Präfektur in Bautzen losgetrennt wurden. Anderseits verlor es Teile außerhalb Schlesiens an das Bistum Posen. Das Erzbistum Gnesen gab einen großen Bezirk in Westpreußen an Kulm, dieses wieder Teile östlich der Weichsel (namentlich Elbing und Marienburg) an das Bistum Ermland ab. Dann wurde durch die Bulle das Bistum Posen zum Erzbistum erhoben mit der Bestimmung, fortan stets in Personalunion mit dem Erzbistum Gnesen verbunden zu bleiben. Einziges Suffraganbistum von Gnesen und Posen wurde Kulm, während Breslau, das zur alten Gnesener Metropolitanprovinz gehört hatte, exemt wurde. Ebenso ist Ermland ein exemtes Bistum. Die preußischen Provinzen Pommern und Brandenburg wurden (abgesehen von der zu Breslau gehörenden Lausitz und geringen Teilen

[1] Die in dem Übereinkommen in Aussicht gestellte Fundierung eines Numerarkanonikats am münsterischen Dom durch den Großherzog von Oldenburg blieb unausgeführt.

[2] Abgesehen von Breslau, s. u. — Eichhorn, a. a. O. S. 44, spricht irrtümlich von einem neunten Numerarkanonikat in Münster; es bestehen dort nur acht Domherrnstellen (vgl. Krose, Kirchliches Handbuch, II, S. 436). Bei der Neueinrichtung des Kapitels hatte man in Berlin dem Normalschullehrer Overberg ein Kanonikat zugedacht, ließ ihm aber zugleich eine Ehrendomherrnstelle offen. Overberg wählte diese. So blieb das Numerarkanonikat zur Verfügung der Regierung und wurde nachträglich von dieser besetzt. Daraus mag sich die Vorstellung eines neunten Kanonikats gebildet haben.

[3] Ebenso die Bischöfe von Leitmeritz und Königgrätz über kleine Teile Schlesiens (§ 37 der Bulle).

[4] Diese Abweichung vom System der Landesbischöfe geschah wohl deshalb, um dem bischöflichen Stuhl von Breslau die reichen Einkünfte aus Österreich zu erhalten.

[5] Zisterzienserabtei bei Danzig, 1836 säkularisiert. Bei Erlaß der Bulle (1821) befand sie sich im Besitz des Bischofs von Ermland, der sie als Kommendatarabt regierte; erst nach seinem Tode sollte die Exemtion aufhören.

[6] Zisterzienserabtei in der Niederlausitz bei Frankfurt a. O., 1817 säkularisiert. Der Abt von Neuzelle war Apostolischer Vikar über die Niederlausitz (Meier, Die Propaganda, II, S. 226 f., S. 328 und besonders S. 331).

in Hinterpommern, die unter Gnesen und Kulm stehen) zu einer Apostolischen Delegatur gemacht und ihre Verwaltung dem jeweiligen Fürstbischof von Breslau überwiesen, der sie durch den Propst von St. Hedwig in Berlin als seinen Subdelegaten ausüben läßt.[1]

Durch die Bulle wurden auch die Domkapitel in den östlichen Bistumern neu formiert. Das Breslauer Kapitel sollte aus zwei Prälaten, zehn Domherren (von denen der erste die allein in Breslau noch bestehende Würde des Scholasters innehat), sechs Ehrendomherren (deren einer stets der Propst von St. Hedwig in Berlin und der Großdechant des Glatzer Vikariats ist)[2] und aus acht Vikaren bestehen, die Kapitel von Posen und Kulm aus zwei Prälaten, acht Kanonikern, vier Ehrendomherren und acht (in Posen) bezw. sechs (in Kulm) Vikaren, das von Gnesen aus dem Propst und sechs Domherren.[3] Das Ermländer Kapitel in Frauenburg sollte vorläufig nicht geändert werden, es hatte drei Prälaten und sieben Kanoniker; später ist es auf den Stand der anderen Kapitel gebracht worden und zählt jetzt Propst, Dechant, acht wirkliche Domherren, vier Ehrendomherren und sechs Vikare.[4] In Gnesen wünschte der dortige Erzbischof auch einige Ehrendomherrnstellen, was anfangs die Genehmigung des Exekutors fand; es wurde aber von der Regierung auf Vorschlag des Zivilkommissars Schmedding abgelehnt, um nicht die ohnehin schon große Zahl der zur Erzbischofswahl in Gnesen und Posen Berechtigten (es waren 21) zu vermehren.

Die Domkapitel von Gnesen, Posen und Kulm hatten zur Zeit der polnischen Herrschaft ihr Wahlrecht nicht ausgeübt, die Bischöfe wurden dort vom König von Polen eingesetzt und vom Kapitel anerkannt.[5] Da sich der König von Preußen hierin als Rechtsnachfolger der polnischen Könige betrachtete, beanspruchte er für sich das Ernennungsrecht der Bischöfe in diesen Diözesen, hatte auch 1795 und dann wieder 1821 einen Bischof von Kulm ernannt, der vom Kapitel aufgenommen wurde. Die Frage wurde 1825 nach dem Tode des Posener Erzbischofs Grafen Gorzenski wieder akut. Weil in der Bulle aber von der Wahl der Bischöfe durch die Kapitel die Rede ist, nicht von einer Ernennung des Königs, so sandte der Exekutor 1825 das Breve Quod de fidelium, das Bestimmungen über die Bischofswahl enthält, an das Posener Kapitel, und nach langen Erwägungen gestattete auch die Regierung endlich 1828 die freie Erzbischofswahl in Posen.

Anlaß zu Verhandlungen bot auch die Einrichtung zweier getrennter Seminare in Posen und Gnesen, da die Regierung zeitweilig die Meinung vertrat, daß die beiden Erzbistümer nicht nur in Personalunion verbunden sein, sondern auch einheitlich regiert werden sollten, was bekanntlich nicht der

[1] Brandenburg und Pommern stehen also im gleichen Verhältnis zu Breslau, wie die Provinz Sachsen (außer Erfurt und Eichsfeld zu Paderborn steht, vgl. oben S. 452 Anm. 1, wo die Gründe hierfür angegeben sind.

[2] Es besteht also hier dasselbe Verhältnis wie beim Domkapitel in Münster, wo der Oldenburger Offizial und der älteste Dekan des Herzogtums stets die fünfte und sechste Ehrendomherrnstelle einnehmen.

[3] Jetzt sind, entgegen der Bulle, in Posen sechs und in Gnesen und Kulm je vier Vikare, vgl. Krose, Kirchliches Handbuch, II, S. 421 f.

[4] Krose, Kirchliches Handbuch, II, S. 416.

[5] Vgl. Stutz, Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechts (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 58. Heft, Stuttgart 1909) S. 140 f., besonders S. 155 f.

Fall ist. Beide Erzbistümer haben noch heute getrennte Verwaltung und eigene geistliche Behörden.[1]

Zum Schluß ist noch die Verlegung des Kulmer Bischofssitzes zu erwähnen. In der Bulle war der Exekutor ermächtigt worden, den Sitz des Kulmer Bischofs von Kulmsee, wo er sich seit Jahrhunderten befand, nach Pelplin zu verlegen, wenn er es nach Anhörung der Beteiligten für wünschenswert halten sollte. Er fragte deshalb beim Domkapitel von Kulmsee an, und das sprach sich einstimmig für die Übersiedelung nach Pelplin aus. Die Städte Kulm und Thorn dagegen petitionierten für eine Verlegung nach Kulm. Hierfür trat auch sehr energisch der Regierungspräsident von Marienwerder ein, der namentlich ins Feld führte, daß Pelplin als kleiner abgelegener Ort (noch heute ist es ein Dorf von 3500 Einwohnern) nicht der Würde eines Bischofssitzes entspreche. Da aber der ernannte Bischof von Kulm in Übereinstimmung mit seinem Kapitel Pelplin als Bischofssitz wünschte, entschied sich auch der Exekutor hierfür. In Pelplin war die große Abteikirche zur Kathedrale geeignet, und in den Klosterräumen konnten das Priesterseminar, das Generalvikariat und das Kapitelshaus untergebracht werden; zur Errichtung der bischöflichen Wohnung und der zehn Domherrnkurien hatte die Regierung sich bereit erklärt. So ließ denn der Exekutor 1823 die Zisterzienserabtei Pelplin aufheben, und im folgenden Jahre siedelten Bischof und Kapitel von Kulmsee dorthin über.

In mehr als zehnjähriger rastloser Arbeit hatte der Exekutor, Bischof Joseph von Ermland, die Bulle De salute animarum unter schwierigen, ganz verschiedenartigen Verhältnissen in den neun preußischen Bistümern zur Durchführung gebracht; er starb 1836 nach einem tatenreichen Leben in treuer Pflichterfüllung, der letzte der Bischöfe der alten Zeit und der erste einer neuen kirchlichen Ära.[2]

Die Sankt Annakirche in Jerusalem.

Von P. Adolf Dunkel C. M., Theux.

Die Feste der Heiligen Joachim und Anna werden zu unserer Zeit als festa duplicia IIae classis in der römischen Kirche gefeiert; aber spät wurden sie eingeführt, wohingegen bei den Griechen die Verehrung der hl. Eltern der allerseligsten Jungfrau verhältnismäßig alt ist. Ihre Bilder ließ zwar Leo III. (795–816) in der Kirche Maria ad praesepe anbringen, jedoch „erst Urban VI. gestattete 1378 den Engländern auf ihren Antrag die Verehrung der hl. Anna, Sixtus IV. (1471–84) genehmigte ihren Kultus überhaupt, und Gregor XIII. bestätigte 1584 ihr Fest für den 26. Juli."[3]

Wie gering die Nachrichten über die hl. Anna sind, ergibt sich daraus, daß die Lektionen der zweiten Festnokturn der Oratio IIa de Nativitate B. Mariae des hl. Johannes Damaszenus entnommen sind. Den Ausfüh-

[1] Vgl. Krose, Kirchliches Handbuch, II, S. 421 f. In der Überschrift steht hier fälschlich Erzbistum statt Erzbistümer.

[2] Er war 1776 in Troppau geboren. Vgl. über ihn Splett, Joseph von Hohenzollern (Danzig 1898).

[3] Kellner, Heortologie, 2. Aufl., Freiburg 1906, Seite 199.

rungen apokrypher Evangelien gegenüber verhielt man sich im Abendlande ziemlich reserviert. — So kann ein altes, seit den Zeiten der Kreuzfahrer oft erwähntes Heiligtum der hl. Anna in Jerusalem einige Aufmerksamkeit beanspruchen, zumal ja in Deutschland ebenfalls die hl. Anna eifrig verehrt, „die Stadt Annaberg sogar nach ihrem Namen benannt" ist (Kellner).

Noch ein anderer Umstand legt gerade jetzt eine Berücksichtigung der St. Annakirche nahe. Die Katholiken Deutschlands haben in großmutiger Weise beigesteuert zum Bau der prächtigen Kirche Mariä Heimgang auf dem Berge Sion, die in diesem Jahre eingeweiht wurde. Die deutschen Jerusalempilger, welche den seligen Heimgang der allerseligsten Jungfrau auf Sions Höhen feierlich begingen, werden sich gern der Stätte erinnern, die auf die unbefleckte Empfängnis und die glorreiche Geburt der hohen Gottesmutter Anspruch erhebt. — Ähnlich dem Grundstück der Dormitio befand sich auch die Sankt Annakirche lange Zeit in nichtchristlichen Händen; nach dem Krimkriege trat sie der damalige Sultan an Frankreich ab, und am 1. November 1861 sehen wir sie endgültig dem französischen Gebiet angegliedert. Nach verständnisvoller Restaurierung, für welche nebst einigen anderen Arbeiten die französische Regierung 700000 Franken verausgabte, wurde die schöne Basilika der von Kardinal Lavigerie gestifteten Gesellschaft der Missionare von Afrika (genannt die Weißen Väter) anvertraut. Diese errichteten neben dem Sanktuarium ein Seminar für die unierten (katholischen) Griechen (griech. Melchiten), sie nehmen daselbst etwa 130 Zöglinge auf und bereiten sie während 13 Jahren in selbstlosester Weise durch Erziehung und Unterricht auf den Empfang der hl. Priesterweihe vor.

Seit dem Jahre 1878 ist die Kirche von neuem dem Kultus übergeben, und die Feste der unbefleckten Empfängnis und Geburt der allerseligsten Jungfrau werden nebst dem der hl. Anna in feierlicher Weise begangen. Das Sanktuarium liegt in der Nähe des jetzigen St. Stephanstores (bei den Arabern bab sitti marjam); seine Länge beträgt 33,90 m, die Breite nahe beim Eingang 19,28 m, unweit der 5 zum Kirchenchore hinaufführenden Stufen nur 18,23 m. Aus dem Südschiff führen 23 Stufen zur Krypta hinab, woselbst die unbefleckte Empfängnis und die Geburt der Gottesmutter in besonderer Weise verehrt wird.[1]

Auf diesem Platze soll das Wohnhaus des hl. Joachim und der hl. Anna gestanden haben; hier soll die Geburtsstelle der allerseligsten Jungfrau sein; nach langer Nacht des Heidentumes zeigte sich hier der erste Schimmer der Morgenröte einer neuen gottgesegneten Zeit. Dafür ließe sich eine lange Reihe von Zeugen aufführen; wir treffen eine Auswahl, die hinreichend feststellen wird, daß die christliche Frömmigkeit in den letzten 14 Jahrhunderten wenigstens diese hl. Stätte nicht aus den Augen verlor. Die Kirche wurde zwar von Saladin nach der Eroberung Jerusalems i. J. 1187 den Christen weggenommen, zeitweise wurde sie als Moschee verwendet, das dabei liegende Kloster wurde zu einer mohammedanischen Schule umgewandelt; doch wurde in der Krypta wenigstens einmal im Jahre zu Quaresmius' (1616—1626) Zeiten die hl. Messe gefeiert: „In festo S. Annae, quodam persoluto pretio habitantibus turcis, fratres missam ibi solemniter

[1] An den beiden Altären der Krypta kann man nach Belieben die Votivmesse von der unbefleckten Empfängnis oder die von der Geburt der allerseligsten Jungfrau lesen.

decantant, non tamen in superiori ecclesia, quia in turcarum mesquitam conversa est."[1]

Aus der nämlichen Periode seien noch zwei Pilger erwähnt, die uns mehr bieten als eine trockene Notiz. Der spanische Franziskaner Antonio de Castillo, der schon 1628 im Hl. Lande weilte und sich später auf eine siebenjährige Erfahrung berufen konnte, schreibt: „Durch ein Fenster . . . und eine sehr schlechte Treppe steigt man zu dem Orte oder der Kammer hinab, wo die glorreiche Anna schlief; der Platz liegt unter dem Chore der Kirche und dem Hochaltar. Hier lesen wir Katholiken am Tage Mariä Geburt die hl. Messe, und ich habe es auch getan. Es gibt zwei Räume und in ihnen einige Bilder, die, obgleich etwas verwischt und undeutlich, immerhin erkennen lassen, daß sie die Geschichte der Geburt Mariens darstellen; der Ort stimmt sehr zur Andacht."[2]

Noch ausführlicher ist Johann van Kootwyck aus dem Jahre 1596: „Wir kehren (von dem Grabe Mariens am Fuß des Ölberges) zur heil. Stadt zurück und gehen zum Hause der Heiligen Joachim und Anna; hier verweilten sie beide während der Festzeit, und die Alten sagen, daß sie hier gestorben sind. Wir besuchen die Kirche, welche die Christen später auf den Fundamenten jenes Hauses errichteten, und das daranstoßende Kloster. Diese schöne von den Türken in eine Moschee verwandelte Kirche liegt unweit der Porta Gregis gerade dem Tempel Salomos gegenüber; unter dem Chore befinden sich Höhlen, welche man allgemein für die Zimmer Joachims und Annas hält. Nachdem man die Kirche durchschritten, gelangt man dahin auf einer hölzernen Stiege von der Klostersperre aus. Auch wir besuchten den durch die Geburt Marias ruhmreichen Ort und drangen, mit brennenden Kerzen versehen, in diese unterirdischen Gemächer ein, welche ganz dunkel und ohne jedes Licht sind. Man bemerkt drei viereckige Zellen, in den lebendigen Fels dermaßen eingehauen, daß sie unter sich zusammenhängen, und man durch die eine zur anderen geht. Die letzte gerade unter dem Altar wird Annae Thalamus genannt; man glaubt, daß hier die Jungfrau Maria empfangen und geboren wurde. Deswegen flehten wir zu Gott und seiner hl. Mutter, und die Minoriten sprachen das folgende Gebet:

Antiph. Gloriosae Virginis Mariae et Annae matris eius conceptionis et nativitatis Ecclesiam devotissime celebremus; quae et Genitricis dignitatem obtinuit, et Virginalem pudicitiam non amisit.

Vers. Ora pro nobis Sancta Dei Genitrix.

Resp. Ut digni efficiamur promissionibus Christi.

Orat. Famulorum tuorum, quaesumus, Domine, delictis ignosce, et qui tibi de actibus nostris placere non valemus, B. Annae et Genitricis Filii tui Domini nostri intercessione salvemur. Per Dominum nostrum Iesum etc.

Nach beendetem Gebet gingen wir wieder nach oben, überreichten dem Diener eine Gabe, worauf wir, in das Innere geführt, das ganze Kloster

[1] Franc. Quaresmius, Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio; die neue Ausgabe 2 Bände in Folio, Venedig 1881; die angeführte Stelle in Band II. Seite 81.

[2] Antonio de Castillo, El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa. Gedruckt in Paris i. J. 1664; Seite 280.

besichtigten. Es ist das ein sehr geräumiges und prachtiges Gebaude, von viereckiger Form, mit vielen Zimmern. Die doppelte Halle, eine über der anderen liegend, ist von Marmorsäulen gestützt; der mittlere freie Hofraum ist von genügender Ausdehnung; die gute Pflege, die Apfelsinenbäume, die Fülle der verschiedenen Blumen haben ihn zum lieblichen Garten umgewandelt."[1]

Nach dieser anschaulichen Schilderung können wir uns für den Zwischenraum bis zu den Kreuzfahrern um so kürzer fassen; es genügt ein Zeugnis für jedes Jahrhundert. Reinhold Röhricht veröffentlichte in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins[2] die Jerusalemfahrt des Heinrich von Zedlitz (i. J. 1493); unsere Kirche wird auf Seite 199 erwähnt: „Item do sindt wir In die stadt kommen Jerusalem (vom Ölberge her), und auff die rechte hand am hineingehen ist das haus, dor Inne die Jungkfraw Maria geboren ist."[3]

Für das 14. Jahrhundert habe Antonius de Cremona mit seinem Itinerarium ad Sepulcrum Domini (1327, 1330) das Wort: „Visitavimus ecclesiam sanctae Annae pulcerrimam, ubi quondam fuit domus Iohachim et sanctae Annae; ibique peperit ipsa sancta Anna matrem Dei."[4]

In den „Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XIe, XIIe, et XIIIe siècles publiés par Henri Michelant et Gaston Raynaud" (Genève 1882) steht als 9. Nummer: Le continuateur anonyme de Guillaume de Tyr (dit Rothelin) La sainte cité de Iherusalem, les Saints Lieux et le Pelerinage de la Terre aus dem Jahre 1261; der für unsern Zweck passende Text lautet: „Prèz de la Porte de Iosaphas a main senestre, avoit une abaïe de nonnainz, si (E: qui) avoit à non Sainte Anne." (Seite 161.) In diesem Zeugnis aus dem 13. Jahrhundert ist zwar weder von der Kirche der hl. Anna die Rede, noch davon, daß die Mutter Gottes hier geboren sei; ausdrücklich wird nur hervorgehoben, daß sich ganz nahe am Josaphattor und zwar linker Hand, wenn man von der Stadt her zu genanntem Tor geht, eine Abtei von Nonnen befand, die St. Anna hieß. Aber diese Abtei war äußerst berühmt und bekannt; in jenen Zeiten genügte es, ihren Namen zu nennen, und jede weitere Bemerkung war überflüssig; die Geschichte des Klosters während des lateinischen Königtumes (1099–1187),

[1] Ioannes Cotovicus, Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum: Antverpiae MDCXIX; Seite 300 f.

[2] XVII. Band vom Jahre 1894, Seite 99—114, 185—200, 277—301.

[3] Eine ganz absonderliche Meinung, deren die „Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich II. von Liegnitz und Brieg nach dem Hl. Lande" i. J. 1507 Erwähnung tut, soll hier nicht ganz übergangen werden; in dieser von H. Meißner und R. Röhricht herausgegebenen Schrift liest man: Wir „kamen an die stelle, da vor zeiten ist gewest daß Hauß des Herren Joachim und Annae, in welchem Maria empfangen ist, wie wol daß die Historien sagen, daß sie ist empfangen und geboren zu Bethlehem, So mag es doch sein, daß Joachim hat auch alda sein hauß gehabt, und ist alda eine sehr schöne große Kirche genannt S. Annae Kirche, Aber wir möchten daßmal nicht darein kommen von wegen der Heyden und auch der sie inne haltten, Sondern darnach kamen wir darein, iedoch mit mühe." ZDPV. 1878, Bd. I. S. 188. Selbst aus diesem Text sieht man, daß dem Pilger die St. Annakirche in Jerusalem als der Ort der Geburt der allerseligsten Jungfrau gezeigt wurde, wie er nun dazu kam, Bethlehem ev. für den Ort der Geburt Mariae zu halten, kann ich nicht angeben; daß „die Historien sagen" die hl. Anna wäre in Bethlehem geboren, würde mir leichter begreiflich sein.

[4] Ebenfalls in ZDPV mitgeteilt von Reinhold Röhricht, 1890, Bd. XIII, S. 154—174; der angezogene Text steht auf Seite 156.

zu der jener Text nur eine Überleitung bildet, ist hinlänglicher Beweis. Damals erreichte St. Anna unzweifelhaft den höchsten äußeren Glanz; wenn auch die Pilger nur in der von uns schon gekannten Weise von Kirche oder Kloster sprechen, so können wir ihre Aussagen leicht durch Wilhelm von Tyrus ergänzen oder vervollständigen. Unter den Pilgern zur Zeit des lateinischen Königtumes wähle ich drei allgemein bekannte Namen aus. Johannes von Würzburg um 1165 (nach Reinhold Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae) schreibt: „In opposito atrii de templo, scilicet versus septentrionem ad portam, qua itur ad vallem Iosaphat, est ecclesia magna in honore sanctae Annae constructa, in qua per picturam ostenditur, qua dispositione et admonitione divina ex ipsa et Ioachim sit concepta beata virgo, sicut in vita beatae Annae largius cognoscitur, cuius festum in die sancti Iacobi maioris cum magna solemnitate ibidem celebratur: cui praesens interfui. In eadem ecclesia servit Deo collegium sanctimonialium et utinam sacrosanctarum.“[1]

Beinahe 60 Jahre früher konnte Daniel, der russische Hegumene, der vom Prätorium aus nach Osten ging, berichten: „Zur linken Seite der Straße kommt man an das Haus der Heiligen Joachim und Anna: und an dieser Stelle ist eine große Kirche gebaut auf den Namen der beiden Gerechten, des Joachim und der Anna. Und dort ist eine kleine Höhle in den Felsen eingehauen und unter dem Altar: in dieser Höhle wurde die Gottesmutter geboren; in dieser Höhle ist auch das Grab der Heiligen Joachim und Anna. Und nahe dabei ist die Halle Salomons, wo der Schafteich ist, wo Christus den Gichtbrüchigen heilte, und es ist dieser Ort nahe bei Joachim und Anna nach Westen zu einen Steinwurf weit. Und von da gegen Osten zu ist nahe ein Stadttor, und durch dieses Tor geht man nach Gethsemane hinaus.“[2]

Ich habe den Text vollständig wiedergegeben, um an einem Beispiele zu zeigen, wie genau die Lage des Heiligtums beschrieben wird. Johannes von Würzburg hatte uns schon auf die Nordseite des Tempelplatzes und in die Nähe des jetzigen Stephanstores verwiesen, Daniel gibt uns die Seite der Straße, die Entfernung vom Schafteich im Westen und dem Stadttor im Osten an, so bleibt kein Zweifel übrig. Als Datum der Reise Daniels nimmt Röhricht (Bibliotheca Geographica Palaestinae) die Jahre 1106–1108 an, so daß wir ganz in den Anfängen der fränkischen Herrschaft sind und als genau datierte Pilgerschrift nur noch Saewulf vor Daniel zu nennen hätten. Saewulf schreibt nämlich schon 1102–1103: „Vom Tempel des Herrn geht man zur Kirche der hl. Anna, der Mutter der hl. Maria, an der Nordseite, wo sie mit ihrem Manne wohnte; dort gebar sie auch ihre vielgeliebte Tochter Maria, die Retterin (salvatricem) aller Gläubigen. Dort ist nahebei ein Schafteich, welcher auf hebräisch Bethsaida genannt wird usw.“[3]

Ein Kloster bestand sicher zu Saewulfs Zeiten, es war ganz bedeutungslos. Ja wir werden weiter unten sehen, daß schon zu Beginn des 9. Jahr-

[1] Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV, herausgegeben von Titus Tobler. Leipzig 1874, S. 163.

[2] Diese Pilgerschrift wurde auf deutsch in ZDPV im Jahre 1884, Bd. VII veröffentlicht; der Text steht Seite 28.

[3] Saewulf übersetzt von Pfarrer Brammerz in „Das heilige Land“ 1878–1879, Heft 1; die zitierte Stelle steht Jahrg. 1878, Heft 5, Seite 150.

hunderts ein Kloster für unsere Stätte verzeichnet wird, dessen kümmerliche Reste noch die Zeit des fränkischen Königtumes in Jerusalem erleben sollten. Ich schließe letzteres aus einer Bemerkung des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus in seiner Geschichte der Kreuzfahrer; über den König Balduin I. erfahren wir nämlich: „Er schickte seine rechtmäßige Frau fort (die Königin Arda, vergl. Reinhold Röhricht Geschichte des Königreiches Jerusalem, Seite 8 Anm. 6). . . . Er zwang sie sodann, in dem Kloster der hl. Anna, der Mutter der Jungfrau Maria, eine Nonne zu werden. Es ist aber dieser Ort in dem gegen Norden gelegenen Teile Jerusalems, neben dem Tale Josaphat, bei dem See, welcher in alter Zeit der Schafteich hieß, und wo man ein Gewölbe zeigt, in welchem, nach den Überlieferungen der Alten, Joachim und die genannte Anna wohnten, und wo auch die unbefleckte Jungfrau geboren sein soll. Es lebten aber in diesem Kloster drei oder vier arme Weibchen, die das Nonnenleben erwählt hatten, und deren Vermögen und Besitzungen der König seiner Frau wegen, die jetzt hier eintrat, erweiterte."[1]

Die Annahme, daß dieses in den allerersten Jahren der Regierung Balduins I. geschah, ist nicht unbegründet. Viktor Guérin (Jérusalem, son histoire etc., Paris 1889, Seite 354) entscheidet sich für das Jahr 1104.[2]

Einige Jahrzehnte später ergoß sich über St. Anna wiederum die königliche Huld. Iveta, die Tochter des Königs Balduin II. und Schwester der Königin Melisendis, hatte „in dem Kloster der hl. Anna, der Mutter der

[1] Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. Aus dem Lateinischen des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus von E. und R. Kausler, Stuttgart 1840. Buch XI, Kap. 1, Seite 256.

[2] Die Kenntnis des Jahres, in welchem Balduin seine Gemahlin verstieß, wäre für unsere Frage von großer Bedeutung. Röhricht spricht sich in seiner Geschichte des Königreiches Jerusalem (S. 103) für das Jahr 1112 aus; die Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller erlauben ein früheres Datum. Wenn nämlich Guibertus Abbas (1095—1112) als Grund für die Trennung angibt, daß der König glaubte, die eheliche Treue seiner in Gefangenschaft geratenen Gemahlin in Zweifel ziehen zu dürfen, und dann gleich fortfährt: „ipse (d. h. der König) gaudet vivere caelebs," so scheint das nicht die Absicht einer neuen Heirat anzudeuten (Guib. ab. Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos, l. VIII, XIII oder nach anderer Zählweise l. VII c. 46 Migne Patrol. lat. Bd. 156 Spalte 831 u. 832). Zudem war die Königin in Gefangenschaft geraten, als sie sich auf Befehl des Königs zu Schiff nach Jerusalem begab (Vgl. Guib. ab. a. a. O.). Bei Wilhelm von Tyrus lesen wir aber von einer solchen Reise im Jahre 1100: „Als Balduin (auf der Reise von Edessa nach Jerusalem) in Antiochien angekommen war, hieß er seine Frau mit ihren Dienerinnen ans Meer hinabgehen, wo er ein Schiff hatte rüsten lassen, um sie . . . auf eine ehrenvolle Art nach Joppe zu bringen." (Gesch. der Kreuzz. Buch X. Kap. IV). Außerdem erwähnt Wilhelm von Tyrus die Entlassung der Gemahlin in Verbindung mit anderen vor dem Jahre 1105 liegenden Vorfällen: „Das, was wir von dem Patriarchen Daimbert oben erzählt haben, war aber nicht das einzige Ungesetzliche, was der König aller Kirchenzucht zuwider tat. Er schickte auch seine rechtmäßige Frau fort . . . und zwar gegen alle Ehegesetze, ohne daß die Sache gerichtlich untersucht, ohne daß die Frau einer Schuld überwiesen worden wäre oder eine solche bekannt hätte" (Geschichte der Kreuzzüge, Buch XI, Kap. I). Wie schließlich zeitlich getrennte Ereignisse bei einem Schriftsteller als kurz aufeinanderfolgend erscheinen können, dafür ein unseren Fall betreffendes Beispiel aus Albertus Aquensis (1095—1120): „Pervenit ad aures regis, quomodo nobilissima coniux Rotgeri . . . post obitum et exequias praefati maritiad thalamum regis magnopere properaret." (Historia Hierosolymitanae expeditionis in Bongars, Gesta Dei per Francos, Band I, Seite 333, Zeile 26 ff.; Migne, Patrol. lat. Bd. 165, Spalte 702). Nun starb aber Roger I. von Sizilien schon im Juli 1101, und die Hochzeit Adelaides mit Balduin fällt in den September 1113.

hl. Mutter Gottes, ein heiliges Leben gelobt".[1] Und wenn sie auch daselbst nicht bis an ihr Lebensende verblieb, weil die Königin ein neues Kloster in Bethania baute,[2] so konnte auch ein vorübergehender Aufenthalt nicht ohne Bedeutung für die Stätte sein.

Trat dann später auch noch die Witwe Balduins III. († 10. Februar 1162) in das Kloster von St. Anna ein in Begleitung von vielen Dienern, wie E. Rey[3] schreibt, so kann man dem Johannes von Würzburg (c. 1165) seinen oben schon erwähnten Wunsch nachfühlen, den er in die Worte kleidet: „In eadem ecclesia servit Deo collegium sanctimonialium et utinam sacrosanctarum."

Merkwürdig ist, daß mit dem lateinischen Königtum uns der Name der hl. Anna für diese Kirche zum erstenmal begegnet und zwar gleich in den ersten Jahren (vgl. die oben angeführte Stelle aus Saewulf). Fanden sie den Namen vor? Die Frage läßt sich bei der geringen Zahl von Berichten schwer beantworten. Wenn nicht der Name, so stammt doch die Sache aus früheren Jahrhunderten; das Itinerarium Bernardi, monachi franci, um das Jahr 865, verlegt zwar die Geburtsstätte der allerseligsten Jungfrau nach Gethsemane,[4] setzt sich damit aber in Widerspruch mit den Zeugnissen der früheren Jahrhunderte. Das Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis (um das Jahr 808) bezeichnet ganz klar unseren Ort, wenn es schreibt: In sancta Maria, ubi nata fuit in probatica, V (d. h. fünf Priester oder Kleriker), inclusae Deo sacratae XXV.[5] Wir haben also hier eine der allerseligsten Jungfrau geweihte Kirche, an dem Orte ihrer Geburt, dabei ein Kloster von 25 gottgeweihten Jungfrauen, die Lage wird gekennzeichnet durch den auch von Saewulf, Daniel dem Hegumenen usw. erwähnten Schafteich. War es vielleicht in dieser Kirche, wo mehr den 50 Jahre früher der hl. Johannes Damaszenus predigte? Hatte er diese Kirche und diese Klostergemeinde im Auge, wenn er ausrief: „Salvesis, probatica, Dei Matris sacratissimum delubrum. Salvesis, probatica, avitum reginae domicilium. Salvesis probatica Ioachim, pecorum

[1] Wilh. v. Tyrus, Buch XV, Kap. 26.

[2] Wilhelm von Tyrus fügt in dem schon zitierten Kapitel hinzu: „denn es schien ihr (der Königin Melisendis) unwürdig, daß die Tochter eines Königs wie eine aus dem gemeinen Volke im Kloster einer Vorsteherin gehorchen müßte."

[3] Die Stelle aus E. Rey lautet: „Burchard de Mont-Sion dit qu'en Arménie, toutes les femmes nobles étaient servies par les eunuques, et nous trouvons mentionnes parmi les serviteurs de la reine Theodora, veuve du roi Baudouin III, qui s'était retiree au monastere de Sainte Anne, à Jérusalem, où elle avait revêtu l'habit monastique, tout en conservant de nombreux serviteurs." Les colonies franques de Syrie aux XIIme et XIIIme siècles, Paris 1883, Seite 106. — In Wilhelm von Tyrus und einigen anderen Schriftstellern habe ich über den Eintritt der Königin Theodora nichts gefunden; vielmehr berichtet Wilh. v. Tyrus, Buch XX, Kap. II: Andronikus lud „die Witwe des Herrn Königs Balduin, welche die Stadt Akkon als Morgengabe besaß, ... ein, ... und entführte sie dann ... zuerst nach Damaskus und dann nach Persien;" und in Buch XXI, Kap. XIII wird wiederum erwähnt, daß Andronikus die „Frau Theodora, die Witwe des Herrn Königs Balduin, heimlich entführt" hat.

[4] Exeuntes autem de Ierusalem descendimus in vallem Iosaphat, quae abest a civitate milliario, habens villam Gethsemane cum loco nativitatis sanctae Mariae, in quo est, in honore ipsius, ecclesia sanctae Mariae rotunda, ubi est sepulchrum illius etc. . . . ", in der Ausgabe der „Descriptiones Terrae Sanctae ex saec. VIII, IX etc. von Titus Tobler, Leipzig 1874. S. 94.

[5] Descriptiones etc. die in der vorhergehenden Note zitierte Ausgabe, Seite 78.

quondam caula, nunc autem rationalis Christi ovilis Ecclesia coelum repraesentans."[1]

Schon vorher hatte der nämliche heilige Prediger mit großer Bestimmtheit ausgesprochen: „Nobis in sancta Probatica, seu pecuaria domo nata est Dei mater, ex qua Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi, nasci voluit."[2]

Wer aber die Kirche zum erstenmal erwähnt finden will, muß zwei Jahrhunderte zurückgehen; die Pilger der Jahre 570 und 530 kennen sie. So lesen wir im Itinerarium Antonini Placentini (c. 570): „Revertentibus nobis in civitatem venimus ad piscina natatoria, quae habet quinque porticus ex quibus una habet basilicam sanctae Mariae, in qua multae fiunt virtutes."[3] Und Theodosius schreibt schon um 530: „Iuxta piscinam probaticam ibi est ecclesia domnae Mariae."[4]

Die beiden Pilger erwähnen nicht, daß hier die Geburtsstätte der allerseligsten Jungfrau verehrt wurde; daß aber die Marienkirche hier gebaut wurde, weil man an dieser Stelle die Geburt der Mutter Gottes verehrte, wird um so wahrscheinlicher, da schon wenige Jahrzehnte nach dem Pilger von Piacenza Sophronius, der spätere Patriarch von Jerusalem († 638), diesen Umstand erwähnt in den Versen:

„Ubi in patriis est nata
Thalamis regina Virgo."[5]

Der Wunsch des Sophronius wird auch jetzt nach ungefähr 1300 Jahren der Wunsch des deutschen Palästinapilgers sein:

„Nachdem ich den hochgelegenen Sion verlassen . . . will ich in die (Kirche neben der) heiligen Probatica gehen, wo die hochgepriesene Anna Maria gebar."

Σκοπὸν λιπὼν Σιών
— — — — — — — — — — — —
Προβατικῆς ἁγίης ἔνδοθι βαίνων
Ἔνθα τέκεν Μαρίην πάγκλυτος Ἄννα.[6]

Anmerkung über das Grab der hl. Anna. Bei dem russischen Pilger Daniel dem Hegumenen finden wir in der St. Annakirche auch das Grab der Heiligen Joachim und Anna erwähnt. Es ist das, m. E., die erste Nachricht, welche wir über die Gräber der genannten Heiligen hätten. In späteren Jahrhunderten zeigte man vielfach das Grab der Eltern der Mutter Gottes in dem Tal Josaphat; so schreibt z. B. im Jahre 1493 der früher schon erwähnte Pilger Heinrich von Zedlitz in seiner Jerusalemfahrt: „In dem tal (Jasaphat) do ist eine schone Kirche. In der Kirchen ist uner liebe frauen grab . . . Die Kirche lait tiff In der Erden . . . und sindt XLVIII steynerne stuffen . . . und als man die Stuffen hinider (kompt), kompt man in die Kirche den auf die rechte handt etliche schrite, do ist dieselbe capelle und am herausgeben die stuffen beruff bas ist auf die lincke Sanndt Annen Grab" (Seite 198). Der Franziskanerbruder

[1] S. Ioann. Damasc. in Nativitatem B. V. Mariae, Migne, Patrol. Graec. Band 96, Spalte 677 u. 678.
[2] ib. Spalte 669 und 670.
[3] Itinera Hierosolymitana Saec. IV—VIII, recens. Paulus Geyer, Wien 1898, Seite 177.
[4] Ebendaselbst Seite 142.
[5] Cantus XX, vv. 89, 90. Cfr. Migne. Patrol. Graec., Band 87, Spalte 3821—3824.
[6] Cantus XX, vv. 73, 81, 82.

Liévin de Hamme gibt in seinem 1869 zum erstenmal erschienenen Guide indicateur etc. an, daß man erst seit dem 15. Jahrh. etwas von den Gräbern des hl. Joachim und der hl. Anna in dem Grabeskirchlein der allerseligsten Jungfrau wisse. (Seite 149, Anm. 2.) Damit ist der Wert dieser Meinung von selbst klar. Übrigens nimmt P. Barnabas Meistermann O. F. M. in seinem neuen Führer (Seite 170 der englischen Übersetzung) schon an, daß man das Grab der Heiligen Joachim und Anna nicht mehr sieht, und daß dasjenige, was man 40 Jahre früher in dem Führer des Bruder Liévin für das Grab der hl. Anna ꝛc. ausgab, in der Tat nichts anderes sei als das Grab der i. J. 1161 verstorbenen Königin Melisendis, der Gemahlin des schon i. J. 1143 verstorbenen dritten Königs von Jerusalem, Fulco. Wilhelm von Tyrus schreibt nämlich in seiner Geschichte der Kreuzzüge und des Königreiches Jerusalem: „Es wurde aber die Frau Milisendis herrlichen Andenkens, die würdig war, in die Chöre der Engel aufgenommen zu werden, im Tale Josaphat begraben, rechts wenn man zum Grabmal der heiligen und unbefleckten Jungfrau und Mutter Gottes hinabsteigt, in einem steinernen Gewölbe, das mit eisernen Türen verwahrt ist, und einen Altar in der Nähe hat, wo für ihr und aller gläubigen Verstorbenen Seelenheil tägliche Messen gelesen werden." (Buch XVIII, Kap. 32.)

Bemerkungen zu unserer wissenschaftlichen Missionsgeschichte.

Von P. Robert Streit O. M. I., Hünfeld b. Fulda.

1. Die Aufgaben der wissenschaftlichen Missionsgeschichte.

Die Lage und die Bedeutung vorliegenden Gegenstandes bringen es mit sich, daß wir mit einigen kritischen Bemerkungen über unsere missionsgeschichtliche Lage nicht zurückhalten dürfen. Bevor wir jedoch zu denselben übergehen, wird es zum Verständnis unserer Kritik und zur Aufklärung unserer Forderungen nicht wenig dazu beitragen, wenn wir hier kurz unsere Auffassung einer wissenschaftlichen Missionsgeschichte darlegen. Unter Mission verstehen wir hier die Veranstaltung der Kirche Christi zur Belehrung und zur Taufe der Völker gemäß Matth. 28, 19. Historisch und objektiv aufgefaßt, ist die Mission mithin die räumlich-zeitliche Ausbreitung der Kirche Christi. Die Darstellung dieser Veranstaltung und dieser Ausbreitung — das ist die Aufgabe der Missionsgeschichte.[1] Mit Übernahme aller Pflichten und aller Rechte eines Historikers hat sich der Missionshistoriker dieser Aufgabe zu unterziehen und sie in einer den wissenschaftlichen Grundsätzen und Anforderungen entsprechenden Darstellung zu lösen. Zunächst die Aufgabe des Missionshistorikers.

Die Aufgabe des Missionshistorikers ist es, wie gesagt, die Veranstaltung der Kirche Christi zur Bekehrung der Völker zur Darstellung zu bringen, und zwar die Veranstaltung in ihrem ganzen Umfange. Diese Veranstaltung aber,

[1] Blumhardt l. c. Bd. I, S. 1. „Die christliche Missionsgeschichte hat keine andere Aufgabe zu lösen als die, den historischen Gang des Reiches Gottes unter den Völkern der Erde durch die Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung hindurch kürzlich darzustellen, und die Art und Weise zu zeigen, wie sich im Laufe derselben von einem geographischen Punkte, Jerusalem, aus nach und nach die Erkenntnis des Heiles, das in Christo Jesu ist, von einer Gegend der Erde zu der anderen bis auf diese Stunde unter seinem Beistande ausgebreitet hat."

oder der Missionsbetrieb, umfaßt ein Zweifaches: den heimatlichen Missionsbetrieb und den auswärtigen Missionsbetrieb. Unter heimatlichem Missionsbetrieb verstehen wir die Veranstaltung der Kirche Christi zu allem dem, was zur Ausübung der Missionstätigkeit unter den Völkern notwendig und erforderlich ist. Eine Missionsgeschichte, welche diesen Teil des Missionsbetriebes vernachlässigte, würde ihre Aufgabe nur zur Hälfte lösen; sie würde in der Darstellung von dem jeweiligen Fort- oder Niedergang der Missionstätigkeit, sei es in der Charakterisierung der allgemeinen Missionsströmung einer Zeitepoche oder sei es in der Schilderung irgend eines bestimmten Missionsgebietes, unvollständig und zuweilen uns unverständlich sein; sie würde ein Haus ohne Fundament bauen, das Wachstum eines Baumes uns schildern und die kraftspendende Wurzel vergessen, denn das heimatliche Missionsleben ist der Nährboden einer jeden Missionstätigkeit, der Gradmesser jeglicher Missionskraft und Missionsintensivität, der Untergrund der Missionsausführung und Missionsmethode. Leider wurde gerade dieser Punkt von den katholischen Missionsgeschichtschreibern außeracht gelassen. P. Schwager war der erste, der ihm in seiner Missionsdarstellung Aufmerksamkeit geschenkt hat.[1]

Der heimatliche Missionsbetrieb umfaßt aber zunächst die Veranstaltungen der amtlichen Organe der Kirche zur Ausübung der Missionstätigkeit. In den Akten dieser amtlichen Organe: in den Erlassen, Schriften und tatsächlichen Gründungen der Päpste, in den Verordnungen und Maßnahmen der Konzilien und Synoden hat der Missionshistoriker nach der jeweiligen Missions-Anschauung und Missions-Auffassung zu forschen, danach die jeweilige Missionsströmung zu charakterisieren und aus ihr heraus die Wechselbeziehungen von Ursache und Wirkung auf dem Missionsfelde ausfindig zu machen.

Das Missionsmoment, um das hier einzuflechten, ist in den geschichtlichen Darstellungen hervorragender Persönlichkeiten und epochemachender Ereignisse leider nur allzu oft übersehen worden. Der Missionshistoriker hat hier oft genug seine Forschung von vorn an zu beginnen. Und doch können wir kaum dem Charakter einer für die Geschichte der Kirche bedeutsamen Persönlichkeit gerecht werden, wenn wir das Missionsmoment außeracht lassen. Gerade in der Stellungnahme dieser Persönlichkeit der Mission gegenüber zeigte sich bisweilen ein überraschend großartiger Weitblick für die Aufgaben der Kirche, eine imponierende Auffassung des Welt- und Völkerlebens, eine Weitherzigkeit der Gesinnung, die über die engen Schranken des Nationalen, über die beschränkten Anschauungen einer ganzen Zeit hinausdrängte. Ohne Berücksichtigung des Missionsmomentes wird man nie der Stellung eines hl. Chrysostomus in seiner Zeit völlig gerecht werden; seine Briefe sind reiche Fundgruben für die heimatliche Missionsgeschichte. Ein Leo der Große fand beim Ansturm der germanischen Barbaren, unter deren wuchtigen Tritt eine morsch gewordene Welt zusammenbrach, inmitten der Mutlosigkeit und Ratlosigkeit, von denen die edelsten Geister seiner Zeit beim Anblick des gewaltigen Chaos ergriffen wurden, nur Kraft und Trost im Hinblick auf die Missionskraft des Christentums auch diesen Barbaren gegenüber, und aus diesem Missionsgedanken heraus entstand das Werk: „De vocatione omnium gentium." Wohl kaum ist uns ein Alkuin von der Missionsseite geschildert worden, wie sich

[1] Vgl. oben S. 139.

dieselbe uns vorzugsweise in seinen Briefen zeigt. Eindringlicher wurde die Pflicht zur Mission den Päpsten wohl nie geschildert, als es der hl. Bernhard in seinem Werke: „De consideratione libri quinque" getan hat zu einer Zeit, wo die bewaffnete Faust an dem ehernen Ringe rüttelte, den der Islam fast um ganz Europa geschlossen. Eine größere Organisation zur Missionsveranstaltung wurde nie ins Leben gerufen als durch die Gründung der Propaganda, nachdem zwei neue Welten sich für Europa eröffnet hatten.

Der heimatliche Missionsbetrieb hat als zweite Quelle die Geschichte der Orden, welche zum großen Teil das Arbeiterkontingent für die Missionen stellten. Viele der Missionen sind auf das innigste mit dem Schicksal und mit der Geschichte einzelner Orden verbunden. Die Orden haben oft genug den einzelnen Missionen das charakteristische Gepräge gegeben. Welches waren nun die Anschauungen dieser Orden von Mission in ihrer inneren Begründung, in ihrer Anforderung, in ihrer Ausführung? Welche Ausbildung ließ der Orden den auszusendenden Missionaren zuteil werden? Welche Vorschriften und Anleitungen waren bei der Ausübung der Missionstätigkeit maßgebend? Diese Fragen hat der Missionshistoriker zu beantworten, oder seine Darstellung wird uns den Blick in das innere Getriebe der Mission verschließen und die Erklärung vieler Erscheinungen auf dem Missionsfelde uns schuldig bleiben. Nur die äußeren Konturen der Missionsgeschichte des 13. Jahrhunderts würde er uns bieten können, die uns schon so oft gegeben wurden, aber es sind Darstellungen von Wirkungen ohne Ursache. Nur die Daten von dem sporadischen Auftreten und Verschwinden einzelner Ordensmissionare, wie z. B. in Westafrika und am Kongo, würde er namhaft machen können, aber das Warum bliebe uns ein Fragezeichen. Die innere Ordensgeschichte ist der Schlüssel zur Lösung dieser Fragen. Die Konstitutionen der Orden und die Missionsanweisungen, welche besonders zahlreich im 16. und 17. Jahrhundert auftraten, sind hier die Quellen. Merkwürdig ist, wie gerade dieser Punkt bis zur Zeit vernachlässigt worden ist. Wir suchen vergebens nach einer auch nur annähernd genügenden Darstellung der Missionskollegien, welche im 13. und 14., und später im 16. und 17. Jahrhundert von den Franziskanern, Dominikanern und Karmelitern errichtet wurden. Raimundus von Pennaforte O. Pr. und Raimundus Lullus O. Fr. M. wirkten hier bahnbrechend, und die bedeutsame Stellung, welche letzterer in der Missionsgeschichte des 13. und 14. Jahrhunderts einnimmt, harrt noch der Darstellung. Auf seine Anregung hin errichtete Klemens V. 1310 in Rom den Lehrstuhl für hebräische, arabische und syrische Sprache, erließ 1311 das Konzil von Vienne das Dekret für das orientalische Sprachstudium und entstanden für dasselbe die Kollegien zu Bologna, Paris, Salamanca und Oxford. In den Missionskollegien der Franziskaner und Dominikaner waren es vorzugsweise erfahrene, aus dem Missionsfelde heimberufene Missionare, welche den Lehrstuhl bestiegen und den Nachwuchs der Missionsarbeiter unterrichteten. Nebenbei entfalteten sie eine fruchtbare Missions-Apologetik gegen die Juden und Mohammedaner,[1] welche

[1] Einige Namen von Missions-Apologeten vom 14. Jahrhundert an mögen hier folgen: Raymundus Lullus O. Fr. M. (c. 1232—1315); Ricoldus de Monte Crucis O. Pr. (war um 1320 in der Orientmission tätig); Porchetus Salvaticus O. Carth. († 1320); Lanterus de Valdinis O. Pr. (c. 1335), Petrus de Penna O. Pr. (c. 1342); Alphonsus Buenhombre O. Pr. (c. 1359); Alphonsus Burgensis (c. 1346); Joh. B. Gratia Dei O. Pr. († 1341); Demetrius Cydonius (c. 1393); Martin de Subirats O. Pr. (1230—81);

zur Zeit das zunächstliegende Missionsobjekt waren und einer größeren, nachhaltigen Missionsentfaltung in Asien hindernd im Wege standen, denn wir dürfen die Verkehrsverhältnisse jener Zeit zur richtigen Beurteilung des Missionsbetriebes nicht aus dem Auge verlieren. Auch die Missionsmethodik hat diesen Missionskollegien viel zu verdanken.

Befremdend ist es, daß ein Missionsfachmann wie Warneck in seinem „Abriß"[1] schreiben konnte: „Obgleich die katholische Mission viel alter ist als die evangelische, so hat sie doch bis heute keine wissenschaftliche Missionslehre produziert." Abgesehen von den amtlichen Veröffentlichungen der Propaganda[2] und den Erlassen einzelner Synoden,[3] erschienen gegen Ende des 16. und im 17. Jahrhundert, nachdem einigermaßen die praktischen Erfahrungen auf dem Missionsfelde gemacht worden waren, in Europa eine Reihe missionstheoretischer Abhandlungen auf wissenschaftlicher Grundlage.[4] Noch zahlreicher waren die missionsmethodischen Handbücher für den Unterricht in den Missionen selbst. Daß diese Werke in Vergessenheit gerieten, daß sie bei den missionsgeschichtlichen Darstellungen unbenutzt blieben und daß sie nicht auf die Höhe unserer Zeit gebracht und den Anforderungen der Gegenwart gerecht gemacht, oder daß sie durch keine neueren Werke dieser Art ersetzt wurden – das ist unsere Schuld.

Der heimatliche Missionsbetrieb erstreckt sich endlich auch auf die christlichen, missionbetreibenden Länder, welche für die notwendigen Berufe und Mittel aufzukommen haben. Zunächst ist es hier für den Historiker von Bedeutung zu wissen, welches jeweilig die Missionsanschauungen waren. Dieselben waren größtenteils abhängig von der Auffassung der Stellung, welche die Heiden dem Christentum gegenüber einnahmen. Es gab Zeiten, in denen man weniger zu den Heiden ging, als vielmehr deren Heranfluten zum Berge Gottes, gemäß den Schilderungen der Propheten, erwartete, und Zeiten, in denen der Nichtchrist als natürlicher Gottesfeind aufgefaßt wurde. Es gab Missionsperioden, in denen der Missionar, aller menschlichen Hilfsmittel bar,

Viktor de Carben († 1515); Alphons Lopez de Spina O. Fr. M. († 1491); Petrus de Cavalleria (c. 1469); Nikolaus von Cusa (1401—64); Johann de Turrecremata O. Pr. (1388—1468); Theobaldus de Saxonia O. Pr. (c. 1416); Hieronymus a s. fide (c. 1412) u. a. m.

[1] S. 466.

[2] Collectanea S. Congr. de Prop. fide, seu Decreta. Instructiones. Rescripta pro apostolicis Missionariis ex tabulario S. C. deprompta. Romae 1893. — Iuris Pontificii de Prop. fide pars prima, complectens Bullas, Brevia et Acta Sanctae Sedis a Congregationis institutione (1622) ad praesens iuxta temporis seriem disposita ... Romae 1853—1909. — Bullarium Pontificium S. C. de Prop. fide Romae 1835; appendices Romae 1855. — Monita ad Missionarios S. C. de Prop. fide. Romae 1874.

[3] So z. B. Acta et decreta primae Synodi reg. Iaponiae et Coreae. Hongkong 1895. - Decreta Trium Synodorum Reg. annis 1880, 1886 et 1892 Pekini habitarum. Pekini 1904. — Institutiones et opera Missionis Nankinensis S. I. Chang-Hai 1888 u. a. m.; ferner die Sammlungen von Saenz de Aguirre (1693), Lorenzana (1770), Tejada y Ramiro (1855); endlich die Collectio Lact.

[4] Nennen wir die bekannteren Autoren: P. J. Acosta S. I.; P. Bernardinus de Arevalo O. F. M.; J. Capata y Sandoval; P. R. Caron O. F. M.; P. Dominikus de Gubernatis a Sospitello O. F. M.; P. Humbert de Romanis O. Pr.; P. Maldonato O. F. M.; P. Alph. de Sandoval S. I.; J. Solorzano y Pereira; P. Thomas a Iesu O. Carm. Disc.; P. Franz Victoria O. Pr.; P. Verricelli O. S. A.; P. Johannes a Iesu Maria O. Carm. Disc.; P. Hieronymus a Matre Dei O. Carm. Disc.; P. Philippus a SS. Trinitate O. Carm. Disc.; P. Mauritius a S. Michaele O. Carm. Disc.; P. Matthias a Corona O. Carm. Disc.

mit Gottesliebe erfülltem Herzen predigend durch die Heidenländer zog, und wiederum Perioden, wo er im Gefolge der bewaffneten Macht erschien. Es gab Jahrhunderte, in denen die Anschauungen der Kolonialpolitik bezüglich der Rechtsstellung der Naturvölker ihren Einfluß auch auf dem Missionsgebiete geltend machte, und Jahrhunderte, in denen die Mission als Gegnerin der kolonialen Rechtspraxis auftrat. Es gab endlich Epochen, in denen jeder Gläubige auch Missionar war, Epochen, in denen der Missionsanteil Vorrecht der Autorität war, und Epochen, in denen derselbe auch die breiten Massen des Volkes ergriff. Das alles ist nur im Zusammenhange mit dem jeweiligen heimatlichen Missionsleben zu erfassen. Wie dieses sich entwickelte und gestaltete, wie es genährt und gepflegt wurde, zu welchen Leistungen es fähig war, welche Auffassung von Missionspflicht und von Missionstätigkeit es hatte, zu welchen Veranstaltungen und Vereinigungen es führte, kurz, den Missionssinn der großen Öffentlichkeit — das zu schildern, tritt mit ein in die Aufgabe des Missionshistorikers.

Die Darstellung des heimatlichen Missionsbetriebes, als dem Ausgangspunkt und als die Wurzel jeglicher Missionstat, hat also der Missionshistoriker zunächst ins Auge zu fassen, aus ihm heraus hat er die einzelnen Missionsepochen zu charakterisieren, in ihm sehr oft den tieferen Grund des jeweiligen Aufschwunges oder Niederganges der Missionstätigkeit zu suchen und auf ihn den äußeren Betrieb derselben zurückzuführen.

Die zweite Aufgabe des Missionshistorikers ist es dann, uns die Mission draußen im Weinberge des Herrn an der Arbeit zu zeigen. Hier genügt es aber keineswegs, nur die Jahreszahl der Ankunft der Missionare zu geben, den Jahrestag der Stationsgründung, das Gedächtnis der Errichtung der kirchlichen Hierarchie. Die Missionsgeschichte nur so aufgefaßt, wird dann zur Stationsgeschichte, höchstens zu einer geographischen Darstellung. Aber die Darstellung des äußeren Verlaufes und Aufbaues mit ihren geschichtlichen Wechselfällen von Förderung und Hemmnis, ist nur das äußere Gerippe, der Knochenbau, die Staffage, auf denen der Missionshistoriker seine Gesamtdarstellung zu geben hat. Ein anderes muß noch hinzukommen: Die Darstellung des inneren Ausbauens, und hier hat er sozusagen die Anfänge der Kirchengeschichte in dem jeweiligen Missionslande zu schreiben. Er schildere uns den Stand des christlichen Lebens in der Gemeinde mit seinen Licht- und Schattenseiten, er lege dar den Stand und den Betrieb der Erziehungs- und Schultätigkeit, er habe ein Augenmerk auf die Gestaltung des Gottesdienstes und auf die Entwicklung der Liturgie, er berichte von der Schaffung einer einheimischen christlichen Literatur und er charakterisiere die Missionserfolge durch die Statistik, durch die Beschaffenheit der Christen, durch deren Opferfähigkeit, durch das ganze christliche Leben in seinen Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen.

Hier müssen wir einen Punkt, der fast durchweg außeracht gelassen wurde, unterstreichen; wir meinen die Darstellung der Missionsmethodik, wie sie praktisch auf dem Missionsfelde ausgeübt wurde. Einen Untergrund hat dieselbe bereits in der Darstellung der theoretischen Missionsanweisung und des heimatlichen Missionslebens, wie wir es oben dargelegt. Dort hat der Missionshistoriker das Allgemeine, die Anschauung einer ganzen Zeit zum Ausdruck zu bringen, hier muß er das Einzelne, das Bestimmte der Praxis uns geben. Die Missionsmethodik umfaßt einerseits die rechtliche Stellung

der Missionare auf ihrem Arbeitsfelde[1], anderseits ihre Tätigkeit, welche sich auf die Art und Weise der Missionspraxis bezieht. Welche Glaubenslehren und wie wurden dieselben verkündet? Wie wurde die Taufpraxis geübt und wie die Spendung der übrigen Sakramente? Wie stand es mit der Errichtung, Regelung und Leitung der Gemeinden? Welche Abgaben wurden auferlegt? Wie wurde die Stellung der heidnischen und christlichen Bevölkerung aufgefaßt? Welche Mittel dienten zur Verbreitung und zur Befestigung des Christentums? Wie war das soziale Wirken der Missionare, z. B. in der ärztlichen Mission beschaffen? Welche Praxis bestand für die Katechumenen, Katecheten und für den einheimischen Klerus? Endlich, welche Gesichtspunkte waren maßgebend für die ganze Missionsbewegung von den gesicherten Küstenpunkten nach dem Innern des Landes? – Ein besonderes Augenmerk hat die Darstellung der Missionsmethodik auf die kulturellen Bestrebungen der Mission zu lenken, zumal bei den kulturlosen Völkern. Es gab Zeiten, wo der Missionar, mit Wanderstab und Brevier ausgerüstet, zu den Völkern zog, und Zeiten, in denen große Missionskarawanen sich in Bewegung setzten. Hier sehen wir die Glaubensboten mit Pflug und Beil den Weg zur Missionierung bahnen, dort, wie sie mit dem Apparat europäischer Wissenschaft auftreten. Hier erstand die Mission inmitten des dunklen Urwaldes, dort baute sie sich auf im Schutze der steinernen Forts. Wiederum haben wir bald die Methode der „fliegenden" Mission und bald die der Kolonisation. Hierhin gehören auch die übrigen mannigfachen, wissenschaftlichen Bestrebungen der Glaubensboten im Dienste der Mission. Eine besondere Seite derselben bildet bei den heidnischen Kulturvölkern die Missions-Apologie, d. h. die Verteidigung der christlichen Glaubenswahrheiten gegenüber den heidnischen Religionen.

Endlich hat der Missionshistoriker das biographische Element zu berücksichtigen. Die Mission ist mehr oder weniger in den einzelnen Gebieten mit einer Persönlichkeit verwachsen, die ihr das Leben und Gepräge gab. Fast allzusehr sind unsere Missionsbiographien vom rein aszetischen Standpunkte aufgefaßt. Die großen Gesichtspunkte für die Missionsgeschichte sind übersehen.

Mit dem bisher Gesagten haben wir den Umfang der Aufgabe des Missionshistorikers gegeben. Aber die Mission bietet in ihrem geschichtlichen Verlauf einen komplizierten Betrieb, dessen Förderung und Hemmung, Gestaltung und jeweilige Eigenartigkeit den mannigfachsten Ursachen und Einflüssen ausgesetzt war. Auch diese hat der Missionshistoriker zu berücksichtigen. Das führt uns auf die Hilfswissenschaften der wissenschaftlichen Missionsgeschichte.

1. Die Kirchengeschichte. Das kirchengeschichtliche Moment ist die erste Forderung, die wir stellen müssen. Für die Darstellung des heimatlichen Missionslebens ist sie schlechthin die Quelle, aus welcher der Missionshistoriker schöpfen muß. Aber noch weiter erstreckt sich ihr Einfluß. In all den Zeitepochen, in welchen die äußere Missionstätigkeit in den Hintergrund tritt oder erschlafft, ist an erster Stelle der Rekurs zur Kirchengeschichte zu nehmen. Die Kirche ist ein lebender Organismus und folgt den organischen Gesetzen. Ihre Zentrifugalkraft d. h. ihre Kraft nach außen, wird immer im Verhältnis zu ihrer Zentripetalkraft, ihrer Kraft nach innen, stehen. Auf Zeiten der

[1] Der Versuch einer solchen Darstellung findet sich in Meier, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht. Göttingen 1852; 1. Teil, Seite 31—72.

Expansion werden immer Zeiten der Konzentration folgen. Diese Erscheinung bemerken wir zu den verschiedensten Malen in der Kirchengeschichte. Innere und äußere Ursachen machen sich dabei geltend. Die Mission ist oft genug der Gradmesser von der Wärme des christlichen Lebens. Ein Unding wäre es, von der Kirche gegen Ende des 12. und 18. Jahrhunderts dieselbe Missionsentfaltung zu erwarten und zu verlangen als im 13., 16. und 19. Jahrhundert. Die Kirchengeschichte ist aber selbst wieder innig verbunden mit der

2. Weltgeschichte. Das weltgeschichtliche Moment ist unsere zweite Forderung. Außer dem Konnex zwischen Kirchen- und Weltgeschichte, ist die Missionsgeschichte selbst von vielen Vorgängen auf politischem Gebiete bedingt. Die Zeiten der Völkerwanderung, der Mongolendynastien, der Entdeckungen und kolonisatorischen Bestrebungen sind zu Epochen der Missionsgeschichte geworden. Von besonderer Bedeutung aber ist die Kolonialgeschichte, sowohl für den heimatlichen als überseeischen Missionsbetrieb. Im Heimatlande weckte die Kolonialbewegung den weiteren Blick, zeitigte sie überseeische Interessen, knüpfte sie Kolonialland und Mutterland zusammen. In den Kolonien aber ist die Kolonialgeschichte auf das innigste mit der Missionsgeschichte verbunden, zum Vorteil und noch des öfteren zum Nachteil der Mission. In den Kolonialakten liegt ein gutes Stück Missionsgeschichte verborgen. Eine engherzige Kolonialpolitik übte oft einen verhängnisvollen Einfluß auf die Gestaltung des Missionswesens aus. Eine Missionsgeschichte des 16., 17. und 18. Jahrhunderts ohne Berücksichtigung der damals geltenden kolonialen Rechtsanschauungen würde eine unvollständige bleiben und zu falschen Urteilen führen. Die Kolonialliteratur wird hier geradezu zur Missionsliteratur.

Die Außerachtlassung des kirchen- und weltgeschichtlichen Momentes machte es bisher den protestantischen Missionshistorikern fast durchweg unmöglich, der katholischen Mission, zumal die der älteren Perioden, gerecht zu werden. Am meisten haben wir das bei Dr. G. Warneck empfunden. In seinem „Abriß" S. 5 schreibt er: „Mit der zunehmenden Verdunkelung der biblischen Lehre und dem zunehmenden Verfall des christlichen Lebens kam im 14. Jahrhundert die immer mehr veräußerlichte Missionstätigkeit allmählich zum gänzlichen Stillstand." Zunächst trieb die Missionsbewegung des 13. Jahrhunderts ihre Wellen bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts hinein. Es begann mit der Gründung der bereits oben erwähnten Missionskollegien der Franziskaner und Dominikaner. Dann wurde das Pontifikat Johanns XXII. von 1316–34 von Bedeutung für die Missionsgeschichte dieses Jahrhunderts. Die im 13. Jahrhundert gegründete „Societas peregrinantium propter Christum" wurde neu belebt, und eine ähnliche „Kongregation zur Bekehrung der Ungläubigen in Afrika", von den Dominikanern ins Leben gerufen. Neue Missionskollegien wurden in unmittelbarer Nähe der damals zugänglichen und erreichbaren Missionsgebiete gegründet. So entstanden die Missionskollegien der Dominikaner zu Pera, auf Chios, auf Rhodus und in Kaffa, und P. Bartholomäus O. Pr. übersetzte um diese Zeit den Psalter, die „Contra gentiles" und die „Summa" des hl. Thomas in das Armenische. Erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts machte sich ein Niedergang auf dem Missionsgebiete bemerkbar, der seinen Grund in den Ereignissen auf dem kirchen- und weltgeschichtlichen Gebiete hatte. Der schwarze Tod lichtete auch die Reihen der Ordensleute, ein Mangel an

Missionaren trat ein; das Avignoner Exil trug seine traurigen Früchte der Verwirrung und Zersetzung, die politische Lage Europas verhinderte eine gedeihliche Reform und in Asien zerstörte der Mongole Timur die Missionsfrucht eines Jahrhunderts.

Von dem missionsmethodischen Betrieb im 16. Jahrhundert heißt es S. 6: „Entdeckung, Besitzergreifung und Mission gingen Hand in Hand, und zwar in den beiden Richtungen, welche die ersteren nahmen." Das findet seine volle Erklärung in der Politik der damaligen Kolonialmächte. Die Mission war an die Kolonialstraßen gebunden, ebenso wie ein Jahrhundert später die protestantische Mission der Holländer und Engländer. Doch es fehlte auch nicht an Versuchen, sich dieser beengenden Kolonialfesseln zu entledigen und Mission in Gebieten zu betreiben, die von europäischem Einfluß noch unberührt waren. Keineswegs aber dürfen jene Erscheinungen auf das Konto der Mission gesetzt werden, die leider in alter wie in neuer und neuester Zeit im Gefolge der europäischen Kolonisation auftreten. Dagegen verstößt, was der Verfasser auf Seite 235 über die katholische Mission in Westindien schreibt.[1] Die heutige Stellung der katholischen Kirche in Südafrika (S. 288) kann nur aus der politischen Geschichte erklärt werden, derzufolge erst im 19. Jahrhundert die kirchenfeindlichen Gesetze fielen. Der Erklärungsgrund für den Stand der kath. Mission in Portugiesisch-Ostafrika (S. 307) findet sich allein in der kirchenfeindlichen Politik Portugals vom 18. bis ins 19. Jahrhundert hinein. Nochmals: ohne Würdigung des kirchen- und weltgeschichtlichen Momentes ist eine objektive Missionsgeschichte undenkbar.

3. Die Geographie. Das geographische Moment ist unsere dritte Forderung. Eine geschichtliche Darstellung der Mission ohne den geographischen Leitfaden hinge in der Luft, würde eintönig und unbestimmt und artete in eine Chronologie aus. Der geographische Charakter bedingt zumeist die Eigentümlichkeit der Mission, hat eine Rückwirkung auf die schnellere oder langsamere Missionsentwicklung und ist mit ausschlaggebend für die Missionsmethodik. Anders wird sich der Missionsbetrieb auf den Schneefeldern des amerikanischen Nordens, anders in den Palmenhainen Ceylons gestalten. Wesentlich wird er verschieden sein an den Ufern des Jantse-kiang oder in den menschenleeren Wüsten Arabiens oder in dem inselreichen Ozeanien. Von besonderer Bedeutung ist die Geographie für die Einteilung der missionsgeschichtlichen Darstellung. Der jeweilige geographische Wissensbestand und die jeweilige geographische Anschauung stehen im innigen Konnex mit der Missionsgeschichte. Ein interessantes Beispiel bietet die Legende des Presbyter Johannes, den man bald in Asien, bald in Afrika suchte. Auch der Wechsel geographischer Bezeichnungen erfordert große Aufmerksamkeit.

4. Die Ethnographie. Das ethnographische Moment ist unsere vierte Forderung. Bietet die Geographie das Charakteristische der äußeren Konturen der Missionsgeschichte, so leiht die Ethnographie das belebende Kolorit. In einem eigentümlichen Lichte zeigt sie uns zunächst das gesamte Missionsproblem, wie es sich zur Lösung im Laufe der Jahrhunderte der Kirche stellt. Die

[1] „Die religiöse und sittliche Beschaffenheit der großen Majorität dieser etwa 4½ Million betragenden Namenkatholiken ist eine so traurige, daß auch römische Geschichtschreiber sich ihrer schämen." Solche Worte ohne jeglichen Kommentar schreiben, heißt, die Kämpfe von mehr als einem Jahrhundert ignorieren, welche die katholische Kirche gegen Revolution und Anarchie geführt hat.

Völker der verschiedensten Rassen und Kulturstufen werden Missionsobjekt; an allen soll sich die siegreiche Kraft des Christentums zeigen. Sodann trägt sie nicht wenig zur richtigen Beurteilung des Missionsbetriebes bei. Anders muß sich derselbe bei einer unkultivierten Rasse, anders bei einem Kulturvolke gestalten. Wie verschieden ist der Buschmann, der keine Vergangenheit hat, von dem ahnenstolzen Chinesen! Wie ganz anders das Leben einer Indianerhorde von dem des kastenzerklüfteten Indiervolkes! Die größten Schwierigkeiten für die Mission liegen oft in ethnographischen Verhältnissen. Diese wenigstens in großen Umrissen zu kennen und zu berücksichtigen, ist Pflicht und Aufgabe des Missionshistorikers. Dasselbe ist zu sagen von der Linguistik und der vergleichenden Religionswissenschaft. Für die Darstellung der neueren Missionsgeschichte ist dies von großem Werte. Der vergleichenden Sprachwissenschaft ist es bis jetzt am meisten gelungen, die Völker zu größeren Einheiten zusammenzustellen, ein großer Vorteil für den Missionshistoriker, der aus diesen Quellen manch überraschenden Gesichtspunkt schöpfen wird.[1]

Es ist klar, daß auch die Darstellungsweise einer wissenschaftlichen Missionsgeschichte voll und ganz den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht zu werden hat. Sie muß kritisch, pragmatisch und genetisch sein. Inwieweit bei der Darstellung der neueren Missionsgeschichte auch die akatholische Propaganda zu berücksichtigen ist, hängt von dem Zweck der Darstellung ab. Sehr oft wird man es nicht unterlassen dürfen, schon um ein getreues Bild der jeweiligen Missionslage zu geben.[2]

Wenn wir nach dieser Darlegung an die Prüfung unserer missionsgeschichtlichen Literatur gehen, so fällt uns zunächst die Tatsache auf, daß wir überhaupt nur ein einziges geschichtliches Werk besitzen, das die Missionsgeschichte aller Jahrhunderte im Zusammenhange schildert. Es ist die Missionsgeschichte von Dr. Hahn. Alle übrigen sind entweder unvollendet geblieben, wie z. B. Blumhardt, oder behandeln nur einen Teil der Missionsgeschichte, meistens vom 16. Jahrhundert an.

Was nun Hahns Geschichte anbelangt, so ist sie bereits 1857 geschrieben und entbehrt des wissenschaftlichen Apparates sowohl in der Quellenbenutzung als in der Darstellung. Es ist eine missionsgeschichtliche Erzählung. Witt-

[1] „Wesentlich am Acker liegt's, lehrt uns der Herr in dem bekannten Gleichnisse vom Säemann, ob und wie viel Frucht der ausgestreute Same trägt. Und die Ethnologie (in Verbindung mit der Relationsgeschichte) ist für die Mission die Lehre über die Beschaffenheit des Ackers, auf dem sie arbeiter. Ich schweige davon, wie viel interessantes Material zu einer frischen und lebendigen Behandlung der Missionsgeschichte die Ethnologie liefert, wichtiger ist, daß sie zu einem billigen Urteil über den Missionserfolg befähigt und das Missionsstudium überhaupt erleichtert und anregt." Warneck, Das Studium der Mission 2c. 08, 28.

[2] In etwa hatte bereits Blumhardt die Aufgabe des Missionshistorikers erfaßt. Er schreibt l. c. Bd. I., S. 2: „Die Missionsgeschichte . . . wenn sie ihre Aufgabe lösen soll, hat hauptsächlich 4 Fragen zu beantworten: 1. Welches war der innere und äußere Zustand, in welchem das Christentum in den verschiedenen Jahrhunderten seiner Geschichte die Völker der Erde antraf? — 2. Welches ist der geschichtliche und geographische Gang, den die Ausbreitung der Erkenntnis Christi unter den Völkern der Erde von ihrem Anfang an bis auf diese Stunde genommen hat? — 3. Welches sind die ausgezeichnetsten Männer Gottes, deren sich die Vorsehung als Werkzeuge bediente, um die Erkenntnis des Evangeliums in den verschiedenen Zeitaltern auf dieser Erde zu fördern? — 4. Welches sind die Mittel und Wege, die Hindernisse und Förderungen sowie die verschiedenen Methoden, welche jedes einzelne Zeitalter der Geschichte darbot, um dem Lichte des Evangeliums den Zutritt, in die Finsternisse der Welt und Völker, zu öffnen?"

manns Werk, die ‚Herrlichkeit usw.', schlägt mehr einen apologetischen Ton an, wie der Titel schon ahnen läßt, und ist sehr summarisch gehalten. Seine ‚Geschichte der kath. Missionen usw.' ist, dem Charakter des französischen Originalwerkes entsprechend, mehr Missionschronologie; geradezu ungenießbar ist der I. Band, wo infolge der Kürzungen des Originals, das chronologisch geordnet ist, ungeheure Sprünge in der Geographie und unter den Volkern vorkommen. Marschalls Werk ist weniger Missionsgeschichte als vielmehr Missionspolemik. Die Literaturangabe hätte deutlicher und kritischer sein dürfen. Baumgartens Darstellung ist ein großes, illustriertes Prachtwerk, das manches Interessante bringt, aber es bietet weniger eine zusammenhängende Geschichte der Missionen, als vielmehr missionsgeschichtliche Essays, die brillant und schwungvoll gehalten sind und mosaikartig zu einem Gesamtbilde sich ergänzen. Seine kritischen Ausführungen über den heimatlichen Missionsbetrieb haben in dem Prachtwerk nach unserer Auffassung den Zweck verfehlt. Schwagers Werk, das übersichtlichste, das wir zurzeit besitzen, ist in seiner Ausführung das geschriebene Wort zu P. K. Streits Atlas. Es ist ein Handbuch zur schnelleren Orientierung und gehört mehr in das Gebiet der beschreibenden Missionsgeographie.

Auch die protestantische Missionsgeschichte hat es zu keiner allgemeinen Missionsgeschichte, die den wissenschaftlichen Anforderungen genügte, gebracht. Blumhardts Werk ist unvollendet geblieben; auch vermissen wir die erforderliche kirchen- und weltgeschichtliche Perspektive, so daß das Bild eines Gregor d. Gr. völlig verzeichnet ist. Der „Geschichte der christlichen Missionen unter den Heiden" von Kalkar macht Dr. Warneck eine „kritisch wenig gesichtete Stofffülle", zum Vorwurf; auch ist sie mehr eine geschichtliche Übersicht, ein Abriß. Die übrigen Missionsgeschichten, die bis zum letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erschienen, sind nur populäre Darstellungen. Warnecks Abriß ist ebenfalls nur ein Abriß, von dem wir bereits gesprochen. Jeweilig sind einige Zeilen und zwei Anhänge (S. 169 – 192 und S. 466 – 470) auch der kath. Mission gewidmet. Im Gegensatze zur reichen Literaturangabe für die protest. Mission fällt uns die Literaturarmut des Verfassers bezüglich der kath. Mission auf. Von D. Richters Werk liegen nur zwei Bände vor. Der letztere beschränkt sich, mit Ausnahme einer kurzen Bemerkung über „römische Propaganda", auf die Darstellung der protestantischen Mission im Oriente. Im ersten Bande dagegen (Indische Missionsgeschichte) wird die kath. Mission bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, wo die protest. Mission einsetzte, behandelt, dann verschwindet sie ganz. Was über diese ältere kath. Missionsgeschichte geschrieben wird, genügt aber den wissenschaftlichen Anforderungen nicht. Die ganze neuere kath. Missionsliteratur über Indien ist übersehen worden und Behauptungen wie auf S. 86[2] und 113[3] müssen doch auch bewiesen werden. Ein Totschweigen der neueren kath. Missionstätigkeit finden wir auch bei Lic. theol. G. Storch.[4] Überhaupt ist sein Buch ein recht merkwürdiges. Bis zum 4. Kapitel (S. 203) finden wir ein Bestreben, der Mission der kath.

[1] Abriß usw. S. 198.

[2] „Nur die gewandten Karmeliter, gerade die einflußreichsten, wußten sich durch Listen und Lügen, nebenbei auch durch kluge Ausnützung ihrer wissenschaftlichen Liebhabereien den neuen Herrn wertvoll zu machen."

[3] Der Jesuitenmissionar Beschi wird hier bezichtigt, Meuchelmord angestiftet zu haben.

[4] Der innere Gang ꝛc. cf. S. 312.

Kirche gerecht zu werden, und Urteile über dieselbe, die uns überraschten; so z. B. über die Konstantinische Epoche (S. 99), über die römische Kirche als Trägerin der mittelalterlichen Mission (S. 121), über Gregor den Gr. (S. 144)[1] und über die Zeit um 1300 (S. 200).[2] Vom 4. Kapitel ab (Zeit der Reformation) vermag aber der Verfasser sich nicht mehr zu dieser Unbefangenheit des Urteils emporzuschwingen. Die kath. Mission in dieser Zeit hat nach ihm (S. IV) „in die Geschichte der neueren Mission ähnlich eingegriffen, wie die judaistische Gegenmission zur Zeit der Apostel" und „nicht die römischen, sondern die evangelischen Missionen tragen in der Gegenwart den entscheidenden Faktor in die Völkerwelt" (S. 257).

2. Die Vorbedingungen einer wissenschaftlichen Missionsgeschichte.

So ist denn die Lage der wissenschaftlichen Missionsgeschichte eine recht armselige, betrübende und beschämende. Es dürfte sich der Mühe lohnen, am Schluß unserer Arbeit kurz auf die Ursachen derselben zurückzugehen; vielleicht zeigen sie uns den Weg zum Bessern.

An erster Stelle macht sich großer Mangel an Quellenstudium in recht empfindlicher Weise fühlbar. Quellensammlung und Quellenkritik: das ist der Ruf unserer Zeit. Solange diese Arbeit nicht geschehen, ist an eine wissenschaftliche Missionsgeschichte nicht zu denken. Wir sprechen es als unsere feste Überzeugung aus, daß bei dem gegenwärtigen Stande unserer Missionsliteratur, eine wissenschaftliche Missionsgeschichte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Diese Quellensammlung hat zunächst, soweit die Möglichkeit gegeben, in den Archiven jener Faktoren zu geschehen, die in der Missionsgeschichte mitgewirkt haben: die amtliche Kirche, die Ordensgesellschaften und die Kolonialstaaten.

In besonderer Weise muß in dieser Beziehung mehr von den Ordensgesellschaften getan werden, welche auf dem Missionsfelde gearbeitet haben oder noch arbeiten. Es ist dankenswert anzuerkennen, daß in letzter Zeit ein diesbezügliches Bestreben sich bereits bemerkbar macht. In überaus reichlichem Maße ist die Missionsliteratur der Jesuiten vertreten, sodaß der bequemere Geschichtschreiber leicht in die Gefahr gerät, die Missionsgeschichte nur nach diesen Quellen zu zeichnen.[3] In neuester Zeit haben auch die Franziskaner mit der historischen Forschung der Missionsquellen begonnen, und wir sind der Überzeugung und haben Beweise dafür in Händen, daß in den portugiesischen und spanischen Klosterbibliotheken noch manches Missionsdokument verborgen liegt. Sehr viel wurde allerdings durch die Kloster-

[1] Hier im Gegensatz zu Blumhardt. [2] Hier im Gegensatz zu Warneck.

[3] Sehr treffend schreibt P. H. Holzapfel O. Fr. M. in seinem „Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens." Freiburg i. Br. 1909, S. 493: „In den meisten Ländern arbeiteten Angehörige verschiedener Missionsgesellschaften zusammen; in der Geschichtschreibung aber beschränkte sich naturgemäß jede auf die Darstellung der Tätigkeit ihrer Mitbrüder, mit Außerachtlassung, bisweilen sogar Entstellung der Leistung der übrigen Missionare. So ist es gekommen, daß fast keine Partie der Kirchengeschichte bis heute schlechter und ungerechter behandelt worden ist als die Geschichte der Missionen. Ein objektives Bild der Missionsgeschichte eines Landes ist erst dann zu gewinnen, wenn die Geschichte der einzelnen Orden, die im Lande gearbeitet haben, vorliegt. Hierin fehlt es aber noch weit. Der Franziskanerorden speziell hat sich zwar nicht in der Missionstätigkeit, wohl aber in der Darstellung derselben fast von allen anderen übertreffen lassen. Die Folge war, daß man vielerorts seine Missionstätigkeit selbst sehr geringschätzig gewertet hat. . . . Leider liegen auch jetzt noch die Quellen zu einer gediegenen Missionsgeschichte nur sehr unvollständig vor."

stürme verschleppt und vernichtet, aber möge man das Übriggebliebene retten, solange es noch Zeit ist, und hoffen wir, daß auch die Dominikaner, Augustiner und Karmeliter diesem Beispiele folgen.[1]

Viel wurde in den letzten Jahren auch in den Staatsarchiven geforscht und veröffentlicht. Aber erstmal geschahen diese Forschungen nicht vom missionsgeschichtlichen Standpunkte aus, und ferner ist das veröffentlichte Material nicht immer in leicht zugänglicher Form, und damit kommen wir zu einer zweiten Ursache.

Es fehlte bisher für die missionswissenschaftlichen Studien der Sammelpunkt. In Hunderten von theologischen, kanonistischen, kirchen- und politisch-geschichtlichen und anderen wissenschaftlichen Zeitschriften ist das Missionsmaterial zerstreut. Die Neuerscheinungen auf dem Missionsgebiete werden unter den verschiedensten Rubriken registriert. Es fehlt der Sammelpunkt, die Übersicht. Dazu kommt, daß man die Mission vielfach ganz übersieht. In vielen Werken, die manchen guten Missionsbeitrag liefern, fehlt das Stichwort „Mission". Eine missionswissenschaftliche Fachzeitschrift ist das einzige Mittel, um hier wirksame Abhilfe zu schaffen.[2] Damit wäre uns ein Sammelpunkt für missionswissenschaftliche Studien gegeben und eine Gelegenheit für die notwendigen Spezial- und Vorstudien geboten. Damit wäre auch ein anderes Hindernis aus dem Wege geräumt, mit dem der Missionsschriftsteller zur Zeit zu kämpfen hat: die Scheu vor missionsliterarischen Produkten. Wie schwer hält es für ein Missionswerk einen Verleger zu finden. Ein merkwürdiger Kontrast ist da zu konstatieren zwischen protestantischer und katholischer Missionsbuch-Literatur. Die Verleger sind Geschäftsleute, die mit dem Geschmack der Käufer rechnen. Recht wenig haben wir bisher getan, dieselben für eine ernste Missionslektüre zu bilden. Man nehme z. B. unsere Verlagskataloge, unsere Weihnachtskataloge und unsere Verzeichnisse der sogenannten „empfehlenswerten Bücher" und zähle die Werke, welche sich auf das Missionswerk beziehen; die Rubrik „Mission" wird man sehr oft vergebens suchen.

Wir stehen am Schlusse unserer Arbeit. Möge ihre freie, kritische Darlegung der Anstoß zu ernster, wissenschaftlicher Arbeit positiver Art werden. Diodorus Siculus hat einst die Geschichtschreiber die „ὑπουργοὶ τῆς θείας προνοίας — die Diener der göttlichen Vorsehung" genannt.[3] Treffender könnte die Aufgabe des Missionshistorikers nicht bezeichnet werden. Die

[1] Leider liegen hier die Ursachen oft tiefer. In bewegten Worten schreibt P. Dom. de Gubernatis (De Missionibus vol. II. lib. II. caput 5): „Ex his, inexcusabiles iam dicimus illos, quibus erat debitum Fratrum suorum regesto perennare gesta, inexcusabiles, inquam, quia gloriosos suorum fratrum labores et agones pro fidei sanctae defusione et dilatione, per saecula multa, et apud longinquas regiones exantlatos tam miserrime perire permiserint: sed longe culpabiliores sunt, qui tanta facilitate, Provinciam ut plurimum pacifice incolantes, posteritati mandare neglexerunt, quae ad Dei et Ecclesiae ac Seraphici Ordinis honorem et aliorum excitamentum cum laude deservirent." Ein Mahnwort für die Chronisten unserer Zeit.

[2] Die „Katholischen Missionen", trotz aller Anerkennung ihrer Leistungen, können hier nicht genügen. Sie stehen zu sehr im Getriebe des Tages. Den Wunsch nach einer regelmäßig wiederkehrenden Missionsrundschau, die einen zusammenfassenden Überblick über die jeweilige Missionslage in den einzelnen Missionsgebieten böte, haben wir bereits früher ausgesprochen. Sehr wünschenswert wäre es auch, für die bereits 37 verausgabten Bände einen Registerband zu haben. Eine dankenswerte Aufbesserung war im letzten Jahrgange die Aufnahme von Besprechung einzelner Erscheinungen der Missionsliteratur, doch dürfte man sich auch hier nicht auf das zufällig Eingesandte beschränken.

[3] Bibl. hist. I. 1, 3.

große, wunderbare, göttliche Vorsehung über den Völkern, das Wallen und Wandern derselben zu dem Berge Sion, zur hl. Stadt Gottes, das Walten und Wirken und Wachsen der Kirche Gottes im Laufe der Jahrhunderte unter den Nationen und in den Erdräumen, eine Aussaat unter Tränen und Opfern, ein Heimtragen der Erntegarben unter Jauchzen und Jubeln — das zu schildern, ist die Aufgabe der Missionsgeschichte.

„Ein Volk, das seine Geschichte nicht kennt, ist auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt, erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt."[1] Dieses Selbstbewußtsein wird das katholische Volk schöpfen aus der Missionsgeschichte seiner Kirche, aus der Eroberungsgeschichte von mehr denn zweitausend Jahren. „Eine große Apologie der Kirche und ihrer Lehre," so schreibt Kard. Hergenröther,[2] „liegt in ihrer Geschichte, der glänzendste Beweis, daß sie eine göttliche Stiftung, immer alt und immer jung, stets die Braut des Herrn ist. So dringt aus diesem Studium, wenn es mit Ernst und Liebe betrieben wird, ein belebender Hauch für unser Wissen und Leben, der uns nicht in toten und leeren Formen verkümmern läßt, sondern den Geist uns erschließt, der alle Lebenskreise beseelen und zu großen und zu würdigen Taten uns anspornen soll."[3] Diese Worte finden ihre volle Anwendung in der Missionsgeschichte. Je mehr wir sie studieren und erfassen, desto getreuer und dankbarer werden wir den eigenen Glaubensschatz behüten und bewahren. „Wo immer wir die Geschichte der Mission auch anfassen mögen, von jeder ihrer großen Entwicklungsphasen gehen Strahlen aus, welche in die unmittelbare Gegenwart reichen und ihre Aufgaben und Forderungen verständlicher zu machen geeignet sind. Der Triumph des Christentums im römischen Reiche und mehr noch auf dessen Trümmern, überhaupt alle für die Ausbreitung des Christentums entscheidungsvollen Wendepunkte der Kirchengeschichte sind in ein neues Licht getreten, seitdem unsere Historiker der Sache vom missionsgeschichtlichen Standpunkte aus Aufmerksamkeit gewidmet haben. Gründlicher als zuvor lernte man das weltgeschichtliche Gesetz kennen, vermöge dessen, ehe eine neue Religion Aussichten auf Sieg gewinnen soll, zuvor die bisher in Geltung gestandenen Güter von Entwertung, das kulturelle und soziale Leben von fortschreitender Zersetzung bedroht, alte Formen der staatlichen und religiösen Gemeinschaft im Auflösungsprozeß begriffen, überhaupt tiefgehende Krisen im ganzen Dasein der Völker eingetreten sein müssen. Insonderheit waren es große Bewegungen im Leben der Menschheit, es waren die im Gefolge der Völkerwanderung einhergehenden Umwälzungen, die noch im Anfang des Mittelalters für die Mission günstige Wirkungen ausgeübt haben. Mit Beginn der Neuzeit stellten sich mit der Entdeckung neuer Weltteile auch neue Missionsaufgaben.

[1] Schopenhauer. [2] Handbuch Bd. I. S. 32.

[3] In ähnlicher Weise schrieb Blumhardt l. c. Bd. I, S. 4. „Die christliche Missionsgeschichte ist ein köstliches Stärkungsmittel unseres Glaubens an die Verheißungen Gottes. Sie zeigt uns die Sache des Evangeliums in ihrer höheren Würde und Bedeutung; sie lehrt uns die mannigfaltigen Widersacher erkennen, mit denen das Christentum von seinem ersten Anfang an bald in dieser, bald in jener Gestalt zu kämpfen hatte; und ist die kräftigste Apologie für die Göttlichkeit der Religion Christi gegen alle Verunglimpfungen, mit denen eine falsche Weltweisheit die Sache des Evangeliums zu bestreiten gesucht hat. Im Lichte einer solchen Missionsgeschichte wird uns die Kirche Christi, der wir anzugehören das Glück haben, teurer, und das Gefühl der Verpflichtung lebendiger in unseren Herzen, ihre göttlichen Segnungen allen Völkern der Erde mitzuteilen.

Aber nur die katholische Kirche hat dieselben sofort erfaßt und in ihrer Weise zu lösen gesucht. Dagegen hatte die Kirche der Reformation vollauf zu tun, um sich selbst zum Dasein zu bringen und dann auch am Leben zu erhalten. Über dem Missionsgedanken aber hing als Schleier die dogmatische Fiktion, als ob der Gang der Christianisierung der Welt durch die bisher verlaufene Kirchengeschichte bereits abgeschlossen, die Missions-Befehle und -Verheißungen schon erfüllt wären.

Wenn wir im Gegensatze dazu schließlich unsere eigene Gegenwart wieder für eine Missionszeit in hervorragendem Maße, wenn wir das neunzehnte Jahrhundert für das Missionsjahrhundert der neueren Kirchengeschichte halten, so liegt die Berechtigung dazu darin, daß jetzt die Völker in ein Verhältnis wechselseitigen Verkehrs und Austausches getreten sind, wie nie zuvor. Eine Zeit, da politische und kommerzielle, wissenschaftliche und künstlerische Interessen sozusagen Gegenstand eines allgemeinen Weltgespräches geworden sind, das durch Presse und Kongresse, durch Telegraph und Kabel geführt wird, muß trotz allem Vorwalten nationalpolitischer und sozialpolitischer Tendenzen doch auch eine religiöse Propaganda von ganz ungeahnter Intensivität erleben. Weltpost, Welthandel, Weltverkehr — das alles ruft nach der Weltreligion. Welches ist sie? Wo hört man ihre Werbungen? Die Mission gibt Antwort auf diese Frage, und zwar eine solche, vor welcher dermalen niemand, auch nicht der rein skeptische Beobachter der Zeitlage, mehr gleichgültig vorübergehen kann."[1]

Der heilige Erzengel Michael in der bildenden Kunst.

Eine Studie von Dr. phil. Walther Rothes,
Dozent der Kunstwissenschaft an der Königl. Akademie zu Posen.

Die Verehrung des heiligen Erzengels Michael, die in jüngster Zeit noch durch das am Schlusse einer jeden stillen hl. Messe zu sprechende Gebet neubelebt wurde, ist uralt. Zu seinen Ehren wurden in den verschiedensten Ländern und zu den verschiedensten Zeiten prächtige Kirchen gebaut; die Michaelsbasilika in Hildesheim, „San Michele" in Lucca, die Michaelskirche in Hamburg, die Archangelsky-Kathedrale auf dem Kreml in Moskau, die Sankt Michaelskirche in Berlin und viele andere Gotteshäuser sind ihm geweiht; an den meisten derselben ist am Portal oder an anderer Stelle die Statue des Erzengels angebracht.

In Malerei und Plastik hat die Wiedergabe der Engel, solange es eine christliche Kunst gibt, eine hervorragende Rolle gespielt.[2] Sankt Michael erfährt eine gesonderte Auffassung; einmal als Seelenführer, weit häufiger aber als ritterlicher Drachentöter und Satansbekämpfer wird er dargestellt. Die Tradition, welche den Erzengel als den gütigen Seelenführer sowie jene, die ihn als Satansbekämpfer gibt, bezieht sich auf die Erzählung der Heiligen Schrift, wie Michael (quis ut Deus) mit dem Teufel um den Leichnam Mosis kämpft.[3] Das Motiv des ritterlichen Drachentöters gab die

[1] Prof. Dr. H. Holtzmann, Christl. Geschichtsbetrachtung im Lichte der Mission. S. 13.

[2] cf. Walter Rothes: „Die Darstellung der Engel in der bildenden Kunst." Lit. Beilage zur Köln. Ztg. Nr. 36 v. 8. Sept. 1904.

[3] Iud. 9: „cum Michael archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore."

Stelle der Apokalypse ab, die von dem Kampf Michaels mit dem großen Drachen im Himmel berichtet.[1] Den Seelenführer oder den Satansbekämpfer finden wir, in dieser oder jener Rolle, in den allermeisten der zahlreichen Wiedergaben des „jüngsten Gerichts". Entweder geleitet er die Seligen als himmlischer Torwächter durch die Pforten des Paradieses, oder vollzieht die Seelenwägung, oder nimmt an der Scheidung der Auferstehenden, an dem Kampfe um dieselben teil. Als Seelenführer (Psychopompos) hat er meist die wallende Fantasiegewandung, wie solche anderen Engeln auch beigelegt wird, trägt nur vereinzelt, z. B. in Burgfelden, Schild und Speer; im Kampfe mit den Teufeln ist er meist völlig gerüstet und gepanzert.

In dem berühmtesten „jüngsten Gericht", dem des Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle des Vatikans zu Rom, ist Michael nicht besonders zu erkennen. Wir sehen die sieben Engel des Gerichtes, wie sie die aufgeschlagenen Bücher des Lebens und Todes vor sich haben und mit Posaunenschall die Toten erwecken. Ein Himmelsbote, dem jedes Engelsattribut fehlt, der aber zweifellos eine von oben gesendete Kraft bedeutet, zieht am Rosenkranze ein Menschenpaar in die Höhe. Sollte dieser Genius Michael sein? — Mehrere kriegerisch gerüstete Engel sind in Signorellis Darstellung der letzten Dinge in der Cappella nuova des Domes zu Orvieto tätig. Bei der Strafe der Verdammten sehen wir drei. Und es ist wiederum nur Vermutung, wenn wir den sich am kühnsten Gebärdenden derselben, der gerade im Begriffe ist auf einen scheu sich umblickenden Teufel draufzuschlagen, uns als Michael denken. — Klar erkenntlich durch seine üppigere Rüstung, durch seine mehr in die Augen fallende Stellung, den Feldherrnblick und die größere Leidenschaftlichkeit ist Sankt Michael bei Rubens unter seinen himmlischen Gefährten, sei es, daß es gilt, die abtrünnigen Engel (bei Professor Willems in Brüssel) oder die im „jüngsten Gericht" Verdammten (in der alten Pinakothek zu München) mit Gewalt in die Hölle zu stürzen. — Mehr ein Sieger als ein Krieger, in halb kriegerischer, halb festlicher Gewandung steht Sankt Michael auf des Peter von Cornelius Wandbild der Ludwigskirche zu München auf einer Wolke, aber tief unten im Raume, zwischen Seligen und Verdammten, beide Arme, in dem einen den Speer, in dem anderen den Schild, hoch erhoben. Ähnlich hatte viel früher schon Hans Memling in seinem Gerichtsbilde der Marienkirche zu Danzig den Erzengel aufgefaßt. — Auf des Fra Angelico Gerichtsbildern — hier allerdings von anderen Engeln nicht unterscheidbar, — und ebenso bei Stephan Lochner im Kölner Museum und auf einem hiervon abhängigen Metallschnitt eines Kölner Meisters in der Nationalbibliothek zu Paris[2] hat Michael die friedlich hehre Rolle des Seelenführers übernommen.

Sankt Michael der Seelenführer und Sankt Michael der Kämpfer wider Drachen und Teufel werden in der bildenden Kunst oft ungemein verschieden aufgefaßt. Der „Seelenführer" erhält ein zartes, weiches, ja weibliches Aussehen; der „Kämpfer" wird der Prototyp blühender männlicher Kraft, der Held, der blendend schöne Jüngling, der neben den greulichen Teufelsfratzen,[3] mit welchen er den Kampf besteht, noch herrlicher erscheint.

[1] Apoc. 12, 7: „et factum est praelium magnum in caelo: Michael et angeli eius praeliabantur cum dracone."

[2] cf. Bouchot: „Les deux cents incunables xylographiques de la Bibliothèque Nationale de Paris", Nr. 177; bei Molsdorf: „Die Bedeutung Kölns für den Metallschnitt des 15. Jahrhunderts" Tafel XI.

[3] cf. A. Köppen: „Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfängen bis zum Zeitalter Dantes und Giottos." Berlin 1895.

Wird Sankt Michael außerhalb des jüngsten Gerichts, als Weihebild für sich allein, verherrlicht, so wird durchweg an den Bericht der Apokalypse angeknüpft; der „Drachentöter" — ein Pendant gleichsam zum hl. Georg — wird dargestellt. Sankt Michael der Drachentöter und Sankt Michael der Teufelsbekämpfer sind in der künstlerischen Auffassung — im Gegensatz zum Seelenführer — derselbe. Auch der Drachentöter ist meist der gerüstete junge kühne Ritter. So finden wir ihn schon in der Josuahandschrift des Vatikans aus dem 8. Jahrhundert in kriegerischer Rüstung und mit gezogenem Schwert, ebenso auf einem der sechs spätrömischen Elfenbeinreliefs in Trier, auf dem Taufstein aus „Sankt Michael" in Altenstadt, in späterer Zeit vielfach in Plattenpanzer und Mantel, dann auch in langem, weißem gegürteten Kleid und Mantel, auf dem Drachen stehend, dem er meist den langen Speer in den gierig geöffneten Rachen stößt. Stab und Kugel, entsprechend der byzantinischen Auffassung, als Epitheta unseres Erzengels finden wir auf dem Elfenbein des britischen Museums bei Stuhlfauth, auf der Altartafel aus Basel, im Cluny-Museum zu Paris, auf Mosaiken in Triest und auf einem Reliquiar in Limburg. — Auf einer interessanten Miniatur, einem Einzelblatt im Königl. Kupferstichkabinett zu Berlin aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, steht Sankt Michael, ohne jedes weitere kriegerische Abzeichen, in wallender Gewandung auf dem Drachen und stößt ihm die Lanze in den Rachen. Der Stoß ist jedoch zaghaft, wie auch der fein modellierte, leicht geneigte Engelskopf eher einer zarten Jungfrau als einem kriegerisch gesinnten Jüngling anzugehören scheint. Das Rot des innen gemusterten Überhangs in der Kleidung Michaels entspricht dem Rot des schaurigen Drachenkopfes. Rot im Kolorit entspricht der Kampfstimmung im Motiv. In diesem Sinne gab auch Rubens in seinem Höllensturz der Verdammten der Münchener Pinakothek dem hier wild dreinstürmenden Erzengel einen feuerroten Mantel.

Von deutschen mittelalterlichen plastischen Wiedergaben des heiligen Michael sei nur eine Statue des Veit Stoß an einem Pfeiler der Lorenzkirche in Nürnberg erwähnt. Auch hier fehlt die Rüstung. Hinter der wallenden Fantasiegewandung brechen zwei riesengroße Flügel hervor. Nicht einmal einen Schild faßt die vorgehaltene linke Hand, die rechte aber holt, hoch erhoben, mit einem Schwert zum Streiche aus. Der wohlgelungene Ausdruck des vornehm geschnittenen Gesichtes verrät Wagemut.

In Italien fanden die Verehrung des heiligen Erzengels Michael und seine Darstellung in der bildenden Kunst im Mittelalter mit dem Vordringen des Franziskanertums Aufschwung und Förderung. Zu Sankt Michael trug der „Seraph" von Assisi eine besondere Verehrung im Herzen. „Vom heil. Michael sagte er öfters, er sei vorzüglich zu ehren, weil er das Amt die Seelen darzubringen habe. Zu Ehren des hl. Michael fastete er mit großer Verehrung vierzig Tage zwischen dem Festtage der Himmelfahrt und dem Festtage jenes, denn er pflegte zu sagen: ein jeder sollte zu Ehren eines so großen Fürsten irgendeinen Lobgesang oder eine besondere Gabe Gott darbringen."[1] Auch in den wenigen vom hl. Franziskus erhaltenen Gebeten sowie in seinem ganzen Leben überhaupt spielt Michael eine besondere Rolle. Wallfahrtete er doch einst nach dem Heiligtume des Erzengels auf dem Monte Gargano und

[1] Thomas: Legende II, III. 127, S. 280. — Vgl. Bonaventura, Franzlegende Kap. IX, S. 766.

ward ihm doch die Erscheinung des Seraphim, der von vielen für Michael selbst gehalten ward, an dem Tage des letzteren zuteil. Es kann daher nicht verwundern, daß er bald nach seinem Tode in eine geheimnisvolle Beziehung zu dem Erzengel gesetzt ward, die künstlerisch zuerst, im Anschluß an ein Motiv aus dem 7. Kapitel der Apokalypse, in den Fresken von San Francesco zu Assisi ausgesprochen wird.[1] — Eine der ältesten italienischen Darstellungen Sankt Michaels geht auf den hl. Franz selbst zurück. Als der hl. Ordensstifter für den Schmuck der kleinen Kirche, die er zwischen S. Gemini und Porcaria zu Ehren der Mutter Gottes erbaute, sorgte, ließ er auf dem Antependium des Altares mannigfache Geschöpfe malen, darunter schrieb er Sprüche, in welchen er sie zum Lobe des Schöpfers aufforderte. Hier begegnet uns auch Sankt Michael; unter seinem Bilde lesen wir die Worte: „Heiliger Erzengel Michael, verteidige uns im Kampf!"[2]

Unter den Freskomalereien der Kapelle Gregors IX. im Sacro speco von Subiaco aus dem Jahre 1228 findet sich rechts vom Fenster Sankt Michael das Rauchfaß schwingend und darunter die Unterschrift: „Michel prepositus Paradisi."[3] — Drei Heiligen, für welche Sankt Franziskus eine besondere Devotion hegte, wurden die drei Altäre der Oberkirche von San Francesco zu Assisi geweiht: der Gottesmutter, dem Apostelfürsten Petrus und dem Erzengel Michael. Und unter den Freskomalereien des Cimabue daselbst nehmen die Darstellung des hl. Michael und der auf ihn bezüglichen apokalyptischen Szenen einen sehr breiten Raum ein, nicht nur wegen der hohen Verehrung des hl. Franz zu Sankt Michael, sondern die Darstellung war zu gleicher Zeit eine symbolische. Sah man doch, wie früher schon angedeutet wurde, in Franziskus selbst die Weissagung von dem siebten Engel der Apokalypse erfüllt. Ziemlich deutlich z. B. erkennt man heute noch, an der Lünette der Westwand, in ganz beträchtlicher Höhe, drei parallel nach links ausschreitende Engel, von welchen der vorderste, Michael, einem von anderen Dämonen gefolgten Drachen den Speer in den Rachen stößt.[4] An dieser Stelle zu Assisi sollten die Michaelsfresken auf das Anbrechen einer neuen Zeit hindeuten, auf die Befreiung der Kirche, auf den Kampf der drei Orden des hl. Franz gegen den Drachen des Häretikertums.

Die Franziskaner hielten im Sinne ihres Stifters die hohe Verehrung zum hl. Michael fest. So ist diesem auch in ihrer großen Kirche „Santa Croce" zu Florenz die fünfte, rechts vom Chor befindliche Kapelle geweiht. Zwei größere Kompositionen, die Thode,[5] wie mir scheint: mit großem Recht, wieder dem Cimabue zuschreibt, schmücken die Wände. Rechts spielt der Kampf der Engel gegen den Drachen. In leichtbeschwingter Bewegung tritt, als Vorkämpfer durch besondere Größe ausgezeichnet, Michael, nach rechts gewandt, auf den zu ihm aufzischenden Drachen, aus dessen Hals sechs kleine Köpfe wachsen. Vollständig gerüstet, in der Linken das Schwert und einen runden kleinen Schild, schwingt er die Lanze gegen den Erbfeind. Drei andere Engel in fast paralleler Bewegung nach links hin ausschreitend, aber nach rechts mit

[1] cf. Thode: „Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien". 1. Aufl. S. 103.

[2] cf. E. Böhmer: „Francesco d'Assisi in Damaris". Ztschr. v. Giesebrecht u. Böhmer, 1864. S. 304.

[3] cf. Thode: „Franz von Assisi". op. cit. pp. 80. 81 Anmerkung 2.

[4] Siehe die Abbildung bei D'Agincourt, „Denkmäler der Malerei", Taf. 90, Bild 1.

[5] cf. Thode op. cit. pp. 236, 237.

den Lanzen ausholend, kämpfen in zweiter Reihe gegen kleinere Dämonen, die von dem Himmel auf die Erde niederstürzen, und hinter ihnen erscheint ein drittes Glied enger gescharter Engel, von welchen man nur die Köpfe sieht. An der linken Wand sind zwei in der Legende zeitlich geschiedene Momente in einer Darstellung vereinigt. Links sehen wir den Gargano, der mit dem Bogen, den er in der Linken hochhält, soeben nach dem auf der Höhe eines Berges in der Mitte hintenstehenden Ochsen geschossen hat. Neben ihm steht links ein nach oben schauender Hirt im kurzen Rock, der in der Rechten einen Stab hält, mit der Linken die Augen beschattet, rechts ein nach halb rechts gewandter Mann im kurzen, braunen Rock, der erstaunt die Hände emporhebt und auf den unbesonnenen Schützen blickt, der sich von seinem Zorn hat verleiten lassen, auf das ihm entlaufene Tier, das nicht zurückkehren will, zu schießen. Auf der rechten Seite der Darstellung erscheint Michael in halber Figur dem graubärtigen, mit gefalteten Händen vor ihm knieenden Bischof, hinter welchem zahlreiche Leute: Geistliche, Laien und Frauen knieen, und teilt ihnen mit, daß jener Ort ihm heilig und von Gargano entweiht worden sei.[1]

Wie diese Freskomalereien in der Michaelskapelle von Santa Croce zu Florenz, so bezogen sich auch die apokalyptischen Bilder, die Giotto, nach Vasari,[2] in „Santa Chiara" in Neapel schuf, auf den Erzengel. Später schmückte Spinello in „San Francesco" zu Arezzo eine Kapelle mit Fresken aus Michaels Legende.

Auf Tafelbildern, welche Altäre von Franziskanerkirchen schmücken, ist ferner der von dem Stifter des Ordens so vorzüglich zur Verehrung empfohlene Erzengel besonders gern vertreten. Oft steht Sankt Michael dann im Mittelpunkt des Bildes, oft steht er neben anderen Heiligen — auf sog. sacra conversazione-Bildern — am Throne der Madonna. Auf einem Altarbilde aus der Werkstätte des Sienesen Duccio di Buoninsegna († 1319) jetzt in der Akademie zu Siena, finden wir den Erzengel, in halber Gestalt, unter einer Reihe von Heiligen, mit dem Stabe in der Rechten, in byzantinischer Auffassung; an gleicher Stelle sehen wir, aus der Werkstatt des sienesischen Künstlers Pietro Lorenzetti († 1348), zwischen den Heiligen Antonius Abbas und Johannes dem Täufer den hl. Michael, thronend, in ganzer Gestalt, am Rücken zwei mäßig große Flügel, an der linken Seite einen Schild, in der rechten Hand, auf das Knie gestützt, das Schwert.[3] — Auf einem laut Inschrift 1471 gemalten Altarwerke des Niccolo Alunno aus Foligno, das ehemals die Franziskanerkirche von Gualdo Tadino schmückte und jetzt in der dortigen Galerie verwahrt wird, umgeben die thronende Madonna Franziskus und die hervorragendsten Heiligen des Franziskanerordens sowie — und das ist besonders charakteristisch — die beiden von Sankt Franziskus besonders verehrten Heiligen: Petrus und Michael, letzterer hier hinwiederum in halber Gestalt sichtbar, in byzantinischer Auffassung mit dem Stabe in der Rechten.[4]

[1] cf. Acta Sanctorum, VIII. Band, 29. IX. [2] Vasari. vite. I. 390.

[3] cf. Walter Rothes: „Die Blütezeit der sienesischen Malerei und ihre Bedeutung für die Entwicklung der italienischen Kunst". Heitz, Straßburg 1904. S. 102. Siehe ferner ebenda die Abbildung des Ducciobildes auf Tafel 46, Abbildung 70, und jene des Lorenzetti-Bildes auf Tafel 44, Abbildung 67.

[4] cf. Walter Rothes: „Anfänge und Entwicklungsgänge der altumbrischen Malerschulen, insbesondere ihre Beziehungen zur frühsienesischen Kunst". Heitz. Straßburg 1908, S. 41, und auf Tafel 18 Abbildung 28.

Die zuletzt genannten Michaelsdarstellungen auf Altargemälden aus Franziskanerkirchen waren mir durch mein Studium sienesischer und umbrischer Malerei besonders vertraut. Leicht ließe sich die Aufzählung entsprechender ähnlicher Stücke auf eine hohe Ziffer bringen. Doch sei von italienischen Verherrlichungen Sankt Michaels nur noch jener des größten italienischen Malers, Raffael, gedacht.

In des großen Meisters allerfrüheste, in seiner Heimat Urbino verbrachte Jugendzeit fällt die Entstehung des sog. „kleinen Sankt Michael" im Louvre zu Paris.[1] Die mit künstlerischem Gefühl empfundene und bereits mit großem malerischen Geschick wiedergegebene Landschaft, in welcher sich der Kampf mit dem Drachen abspielt, versetzt uns in die herrliche Umgebung des auf hohem Plateau sich erstreckenden Urbino. Auf den Drachen, der sich ohnmächtig am Boden windet, hat Michael den linken Fuß gesetzt. Der geflügelte, völlig gerüstete Erzengel hält in der Linken den Schild und hat das Schwert in der Rechten zum tödlichen Schlage erhoben. In dem vornehm geschnittenen Gesichte zuckt etwas, das dem Schmerze ähnlicher sieht als dem Zorne. Den Kampfplatz beleben weitere groteske Teufelsgestalten.

Aus der letzten römischen Schaffensperiode Raffaels stammt der „große Sankt Michael", ebenfalls im Louvre. Hier ist die Auffassung des nunmehr ausgereiften Künstlers eine ungleich dramatischere, leidenschaftlichere als in dem Jugendwerke. Auch diesmal steht ein Fuß des Erzengels auf dem zu Boden geschmetterten Satan. Beide Hände umfassen den langen, spitzen Speer, der gleich kräftig und tödlich in den Rücken des Ungeheuers hineingestochen wird. An der linken Seite ist um die Rüstung noch ein Schwert gegürtet. Alles verrät leidenschaftliche Bewegung, das emporgehobene linke Bein, die hochgespreizten mächtigen Flügel, mit diesen schier um die Wette kühn flatternde Gewandzipfel. Wirr weht das Haar. Eine gewisse Wildheit, ungebändigte Kampfeslust, spricht diesmal aus der Physiognomie des starken himmlischen Helden. —

Die hier von Raffael vertretene Auffassung — bald nach ihm greift sie besonders gern Guido Reni auf — bleibt dann — in allen Ländern — die typische bis auf unsere Tage. Nur unbedeutend sind die Variationen. Und so sei nur noch ein Stück genannt. Moritz von Schwind läßt auf seinem Gemälde bei Eduard Lammert in München den Kampf schwebend in freier Luft sich abspielen, wie das schon Albrecht Dürer in dem betreffenden Holzschnitt seiner Apokalypse tat. Im Gegensatz zu den hehren Engelsflügeln Michaels haften dem Satan Fledermausfänge am Rücken. Der linke Fuß des Erzengels tritt dem Höllenfürsten auf den Leib, der rechte, etwas höher, auf eine begleitende Wolke. Einen langen, spitzen Speer, dessen oberes Ende Kreuzesgriff und Flagge zieren, stößt Michael dem Gegner tief in die Brust.

Und so bilden dieses Stück und zahlreiche andere neuere und neueste Behandlungen des Themas gleichsam eine Illustration der Gebetsworte: „Du Fürst der himmlischen Heerscharen, schleudere den Satan und die anderen bösen Geister, die zum Verderben der Seelen in der Welt umherschweifen, mit göttlicher Kraft hinab in den Abgrund der Hölle!"

[1] cf. Carotti: „Le opere di Lionardo, Bramante e Raffaelo". Hoepli, Mailand 1905, S. 200 ff., und Rothes „Altumbrische Malerschulen", op. cit. S. 80.

Kleine Beiträge

Textkritische Bemerkungen zu Ex. 22, 1—3 (Vulg. 22, 2—4).

Von Professor Dr. Andreas Eberharter in Salzburg.

Es unterliegt kaum einem vernünftigen Zweifel, daß der Bibeltext in den oben bezeichneten Versen in Unordnung geraten ist. Die Ursachen solcher Verschiebungen in einzelnen Partien der heiligen Bücher sind zu bekannt, als daß sie einer ausführlicheren Begründung bedürften. Nur darauf sei flüchtig hingewiesen, daß dies an unserer Stelle sehr frühzeitig geschehen sein muß, da alle alten Übersetzungen, auch die der LXX nicht ausgenommen, bezüglich Ordnung mit dem Originaltexte übereinstimmen. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Textordnung in der oben angegebenen Stelle ist bis jetzt, unseres Wissens, nur von K. Budde und D. H. Müller versucht worden. Um über die richtige Aufeinanderfolge der Verse ein klares Bild zu geben, dürfte es sich empfehlen, die Neuordnung des Textes nach K. Budde hier in extenso folgen zu lassen. Fürs Verständnis der genannten Verse und ihres Zusammenhanges mag es förderlich sein, Ex. 21, 37 miteinzubeziehen und sie in Übersetzung aus dem Urtexte vorzulegen.

21, 37: „Wenn jemand ein Rind oder ein Stück Kleinvieh stiehlt und es geschlachtet oder verkauft hat, so soll er fünf Rinder für ein Rind, vier Stücke Kleinvieh für eins ersetzen.

22, 2b. Ganz bestimmt soll er es ersetzen, wenn er nichts hat, so soll er für seinen Diebstahl verkauft werden.

22, 3. Wenn das Gestohlene, es sei ein Rind, oder ein Esel, oder ein Stück Kleinvieh, (lebendig) in seinem Besitze gefunden wird, so soll er es doppelt ersetzen.

22, 1. Wenn der Dieb beim nächtlichen Einbruche ertappt und totgeschlagen wird, so erwächst ihm daraus keine Blutschuld.

22, 2a. Wenn aber die Sonne bereits aufgegangen ist, so erwächst ihm daraus eine Blutschuld."

D. H. Müller trifft folgende von der Buddes etwas abweichende Anordnung: 21, 37; 22, 3, 2b, 1, 2a. Auf den ersten Blick ist ersichtlich, daß die von Müller hergestellte Ordnung des Textes vorzuziehen ist. Denn der Dieb, welcher doppelten Ersatz zu leisten hatte, konnte ebenso wie jener, welcher vier- oder fünffach zu ersetzen verpflichtet war, außerstande sein, seiner Pflicht zu genügen. Mochte dies in Anbetracht der Verhältnisse auch seltener vorkommen, die Möglichkeit war vorhanden, und auf dieselbe mußte die Weisheit des Gesetzgebers Bedacht nehmen. V. 22, 2b gehört also nach 22, 3. Budde und Müller rechnen zu V. 22, 2b auch die Perase שלם ישלם. Das unterliegt aber unseres Erachtens sehr begründeten Bedenken. Sowohl 21, 37 als 22, 3 steht am Schlusse des Satzes ישלם = „er soll ersetzen". Daran schließt sich noch einmal שלם ישלם = „ganz bestimmt soll er ersetzen". Diese Wiederholung erscheint als überflüssig. Sie findet sich auch sonst nie bei Bestimmungen ähnlichen Charakters. Man kann daher nicht sagen, der Gesetzgeber habe diese Worte wiederholt, um die Pflicht der

Wiedererſtattung beſonders einzuſchärfen. Darauf wäre man zur Gegenfrage berechtigt, warum tut dieſes der Geſetzgeber nicht, wo eine Einſchärfung ebenſogut oder vielleicht noch dringlicher am Platze war? Daraus könnte nun vielleicht gefolgert werden, daß es ſich bei dieſer Phraſe um eine ſpätere Gloſſe handelt. Gegen die Annahme einer ſolchen ſpricht V. 22, 2ª, welcher dieſer Phraſe ſehr wohl bedarf, um Licht in das Dunkel dieſes Rechtsfalles zu bringen. In 22, 2ª wird dargelegt, daß, wer den Einbrecher nach Tagesanbruch getötet hat, mit Blutſchuld belaſtet iſt. Nun liegt es auf der Hand, daß der Eigentümer des Hauſes oder wer immer deſſen Beſitz in Schutz genommen hat, nicht die Abſicht hatten, den Dieb zu töten. Ihre Abſicht ging darauf hinaus, Hab und Gut gegen den frechen Eindringling zu ſchützen. Wenn ein Einbrecher nicht beizeiten das Weite ſuchte, ſo konnte es vorkommen, daß der Eigentümer des Hauſes oder der, welcher deſſen Stelle vertrat, alſogleich, ohne in eine Verhandlung mit ihm ſich einzulaſſen, von Gewaltmitteln Gebrauch machten, um Hab und Gut ſicherzuſtellen. Von einer Abſicht zu töten kann aber wohl auch in dieſem Falle nicht die Rede ſein. Es müßte denn dies hier im Geſetze präſumiert werden. Das entſpricht aber nicht dem Geiſte des moſaiſchen Geſetzes, welches bei der Tötung eines Menſchen gern einer milderen Auffaſſung zuneigt. Aus dieſem Grunde werden Nm. 35, 16 ff. genau jene Kriterien angegeben, bei deren Vorhandenſein Mord anzunehmen iſt. Keines von jenen kann bei dieſem Rechtsfall ſtatuiert werden. Somit iſt man zur Annahme berechtigt, es handelt ſich an unſerer Stelle nicht um Mord, ſondern um Totſchlag. Für den Totſchläger wird im Geſetze als Strafe die Flucht in eine Aſylſtadt beſtimmt (Ex. 21, 13; Nm. 35, 6, 11 ff., 22 ff.; Dt. 19, 2 ff.). Betrachtet man nun לו דמים = „ſo erwächſt ihm daraus eine Blutſchuld“ als Schluß von V. 2ª, ſo ergibt ſich die Ungereimtheit, daß der Totſchläger beim Schutze ſeiner oder eines Fremden Habe ſtrenger beſtraft worden wäre, als der Totſchläger in einem anderen Falle, in welchem der Grund, Gewalt zu gebrauchen, vielleicht nicht ſo berechtigt war. Denn die Phraſe לו דמים bezeichnet im Pentateuch ausſchließlich und in den hiſtoriſchen Büchern faſt durchgehends ein Verbrechen, welches mit der Todesſtrafe zu ahnden iſt. Man vergleiche Lv. 20, 11, 12, 13, 16, 27. Nm. 35, 27 wird auch der Singular דם in dieſem Sinne gebraucht. Joſ. 2, 19; Jdc. 9, 24; 2 Sm. 3, 28; 16, 8; 21, 1; 1 Rg. 2, 5, 31, 32, 33; 2 Rg. 9, 26; 2 Chr. 24, 25 bezeichnet dieſe Phraſe den Mord. Bei den Propheten und Dichtern läßt ſie begreiflicherweiſe eine weitere Auffaſſung zu, es fehlt aber auch bei jenen nicht an Stellen, in welchen ſie im engeren Sinne zu nehmen iſt. So Ez. 18, 13; 24, 6, 9; Hab. 2, 8, 12; Mich. 3, 10. דמים לו bezeichnet demnach die Todesſtrafe, und tatſächlich haben die alten Überſetzungen z. B. LXX und Vulgata auch in dieſem Sinne überſetzt. Nachdem dies an unſerer Stelle wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, ſo beziehen wir שלם ישלם zu V. 2ª, womit wir Aufſchluß erhalten zwar nicht über das Ausmaß, wohl aber über die Art der Strafe inſofern, als derjenige, welcher nach Tagesanbruch einen Einbrecher getötet hat, nicht mit dem Tode zu beſtrafen iſt, ſondern einer geringeren Strafe verfällt. Die Phraſe שלם ישלם weiſt wahrſcheinlich nicht auf die Flucht in eine Aſylſtadt, ſondern auf eine Strafe anderer Art hin, wie ſie eben dazumal im Gebrauche waren. Die Verwandlung einer Leibesſtrafe und ſelbſt der Todesſtrafe in eine Geldſtrafe war nach dem Geſetze Moſis zuläſſig (Ex. 21, 30). Eine ſolche ſcheint die Phraſe שלם ישלם auch anzudeuten. Zum Schluſſe möge die Stelle, nach der Anordnung Müllers mit der geringfügigen Änderung, die wir hier vorgeſchlagen haben, folgen:

21, 37: Wenn jemand ein Rind oder ein Stück Kleinvieh ſtiehlt und es geſchlachtet oder verkauft hat, ſo ſoll er fünf Rinder für ein Rind, vier Stücke Kleinvieh für eins erſetzen.

22, 3. Wenn das Gestohlene, es sei ein Rind, oder ein Esel, oder ein Stück Kleinvieh, (lebendig) in seinem Besitze gefunden wird, so soll er es doppelt ersetzen.

22, 2b. Wenn er nichts hat, so soll er für seinen Diebstahl verkauft werden.

22, 1. Wenn der Dieb bei nächtlichem Einbruche ertappt und totgeschlagen wird, so erwächst ihm daraus keine Blutschuld.

22, 2a. Wenn aber die Sonne bereits aufgegangen ist, so erwächst ihm daraus eine Blutschuld, er (der Totschläger) soll (dafür) bestraft werden."

Eine neue Gefahr für die gute Sitte und ihre Bekämpfung.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

Selten hat eine Erfindung sich so rasch Eingang in das praktische Leben verschaffen und einen solch enormen Einfluß auf die breiten Volksmassen gewinnen können, wie der Kinematograph. A. und L. Lumière in Lyon stellten 1896 die ersten brauchbaren Apparate her, und heute kommt in den Großstädten sicher auf 30000, in den kleineren auch auf 10000 und noch weniger Menschen ein ständiger Kinematograph. Mit der Verbreitung der elektrischen Kraft über das flache Land hält er auch seinen Einzug in die größeren Dörfer und wird dort die gelegentlichen Theateraufführungen verdrängen. Pastor Walter Conradt, aus dessen sehr empfehlenswerter Schrift: „Kirche und Kinematograph"[1] ich im folgenden eine Reihe markanter Stellen zitieren werde, schildert (S. 34 ff.) das Publikum des Kinematographen und hebt mit Recht hervor, daß dieser heute „ein Volksunterhaltungsmittel ersten Ranges, das Theater des kleinen Mannes" ist. Man kann ein Stammpublikum unterscheiden, das jedes neue Programm ansieht, zu dem auch viele Kinder gehören; ein Nachmittagspublikum: Mütter, Kindermädchen, Passanten, „welche die teuren Plätze besetzen, auf die kein kundiger Thebaner hereinfällt"; ein Abendpublikum: Arbeiter, Handwerker, Kaufleute, unzählige junge Mädchen, „vor allem Brautpaare oder solche, die es werden wollen"; ein Gelegenheitspublikum: „Bei Festen, auf Messen und Märkten stellt sich die Landbevölkerung in hellen Scharen ein, sitzt staunend da, und was sie sieht, wird zu Hause möglichst genau wiedererzählt." — Eine für die Stadt Paderborn vom Vereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit angestellte Zählung der Besucher eines einzigen der (5) Kinematographen wies erstaunlich hohe Ziffern auf. Eine Statistik, welche uns ein einigermaßen reichhaltiges Bild von der Zahl der Besucher dieser Vorführungen vermitteln könnte, gibt es nicht. Würde sie vorgelegt werden können, so würde dadurch jede Erwartung überboten. Die Vorstellungen sind so billig und so bequem; man kann jeden Augenblick eintreten, das ganze Programm oder nur einen Teil davon ansehen. Die rasch fortgeschrittene Technik ermöglicht jetzt die Vorführung der Bilder ohne das störende Flimmern und ohne Geräusch der Apparate. Für passende Räume und Verabfolgung von Getränken und Leckereien zu sorgen, liegt im Interesse der Unternehmer.

I. Die größte Zugkraft aber liegt in der Auswahl der Programme. Vor allem um zu prüfen, inwiefern der Besuch des Kinematographen für die Schüler des hiesigen Gymnasiums sittliche Gefahren mit sich bringen könne, besuchte ich eine geraume Zeitlang einen hiesigen ständigen gut bedienten Kinematographen. Auf Grund dieser und gelegentlicher sonstigen Beobachtungen versuche ich unter Verwertung der Ausführungen Conradts **eine kurze Gruppierung und sittliche Würdigung der Darbietungen.**

[1] Verlag: Hermann Walther, G. m. b. H., Berlin 1910.

1. Die Wiedergabe photographischer Aufnahmen aus der Natur, der Industrie und dem sportlichen Leben. Es werden Bilder vorgeführt von Landschaften, Strömen, Städten aus der näheren Heimat wie der weiten Ferne. Besonders zeichnen sich die Aufnahmen von Wasserfällen und den Bewegungen des Meeres durch anschauliche Naturtreue aus. Daran reihen sich die Szenen aus dem Leben der Tiere, heimischer und fremder; Nesterbau der Vögel und Pflege der Jungen; Leben und Spiele der Affen; Beobachtungen der wilden Tiere in der Natur, Aufnahmen aus den zoologischen Gärten. — Weiter kommen Bilder über die Gewinnung unserer wichtigsten Kolonialwaren und -produkte: Die Pflege des Teestrauches, Gewinnung und Versand des Tees, des Kaffees: Säen, Ernten, Bereiten des Reises; die Gewinnung der Baumwolle, Seide ꝛc. Heimische und fremde Industrien werden vorgeführt: Gewinnung und Bearbeitung von Eisen und Stahl, Webereien, Fabrikation von Panamahüten ꝛc. — Daran schließen sich die Bilder aus dem sportlichen Leben: Turnen, Ringen, Wasser-, Schneesport, Pferderennen, Velociped- und Automobilrennen; das ganze Gebiet der Luftschiffahrt ꝛc. — Alle diese Vorführungen sind von hohem bildenden Werte, vermitteln spielend eine bessere Kenntnis all dieser Dinge, wie es ein noch so belebter und anschaulicher Vortrag könnte. Gerade hier liegt auch die Bedeutung des Kinematographen für die Schule und die Volksbildung. Lassen doch schon berühmte Chirurgen ihre Operationen aufnehmen, um so größeren Zuhörerkreisen die ärztliche Kunst demonstrieren zu können! Die Schulen werden mit der Zeit sich diese Vorführungen für den geographischen und naturwissenschaftlichen Unterricht nicht dürfen entgehen lassen.

Von sittlichen Gefahren bzw. Geschmacklosigkeiten kann man nur reden bei den Darstellungen aus dem sportlichen Gebiete.

2. Eine andere Gruppe bilden die Vorführungen aus der Märchenwelt, der Kultur-, Kunst- und politischen Geschichte. — Es werden die Märchen oft allerliebst wiedergegeben: Hänsel und Gretel, Dornröschen, Schneewittchen ꝛc. Aber hier wird bisweilen schon die Phantasie überspannt. Ich sah eine sog. „Automobilfahrt zur Hölle“: Szenen voll berückender Farbenpracht, aber auch schrecklichster Grausigkeit. So reich das Gebiet der Geschichte ist, so wenig ist dieses bis jetzt noch abgebaut. Was bislang geboten wird, ist „doch das Grausige, Sinnenkitzelnde, Nervenerregende. Je spannender die Darstellung ist, desto häufiger wird der Film gekauft. Je blutrünstiger das Plakat am Eingange des Theaters, desto zahlreicher strömt eine verblendete Menge hinein.“ (S. 13.)

3. Die eigentlichen Unterhaltungsstücke: Spezielle Kinematographentrifs, komische Szenen, sogenannte Dramen. Diese Gruppe umfaßt den weitaus größten Teil aller Vorführungen. Die Photographie nach den Handlungen der Schauspieler selbst, deren Spiegelbildern, Puppen ꝛc. ermöglicht dem Kinematographen eine ganze Menge verblüffender Überraschungen: Verwandlungskünsten, Spukerscheinungen usw. Eine Reihe komischer Szenen werden mit glücklichem Griffe aus dem Leben genommen, man kann bisweilen herzlich lachen; aber auch nur bisweilen, die Derbheit wird zu oft Roheit, die Komik Gemeinheit. Unendlich viel Glas und Porzellan wird zerschlagen, Marktbuden, Laternenpfähle, Mauergerüste ꝛc. werden umgerissen. Wilde Jagden jagen hinter dem „Tölpel“ drein, Menschenmassen stürzen übereinander ꝛc. „Lehmann hat einen Krebs geschluckt“ — und nun geht Lehmann rückwärts, springt rückwärts über Mauern; Automobile, und Eisenbahnzüge müssen mit Lehmann rückwärts fahren. — „Lehmann trinkt Ziegenmilch“ — ihm wachsen Hörner, und nun stößt er Menschen, Bäume, Mauern, Türme um. „Die eifersüchtige Frau impft ihren leichtfertigen Gatten mit Affenserum“ — und der Gatte gebart sich genau wie ein Affe, bis er zähnefletschend aus dem vergitterten Gewahrsam guckt. „Manche Vorführungen sind

(24. 6. 10.)

grenzenlos albern, andere bestehen nur aus grinsenden Fratzen und Fußtritten." Die realistischen und dramatischen Szenen aus dem Leben steigern die Wirklichkeit ins Widerliche, Ekelhafte und Schauerliche. „Alle Tiefen und Untiefen werden aufgewühlt, kein Schlagschatten ist so dunkel, daß der Regisseur ihn nicht noch besonders unterstreichen läßt." „Die tendenziösen Schattenrisse aus dem modernen Leben werden den bösesten Instinkten des Publikums angepaßt und verrohen auch die besseren Elemente zusehends. Die Effekte werden von Jahr zu Jahr raffinierter ausgeklügelt und stacheln immer stärker das Tier im Menschen auf, denn die Stammgäste werden täglich blasierter." (S. 14.) — In diesen „Dramen" macht sich nun auch die ganze Geilheit, Unsittlichkeit und verdorbene Lebensauffassung raffinierter Unternehmer geltend, welche mit ihren „zugkräftigen" Sujets auf die niedrigsten Instinkte des Menschen spekulieren. Wenn auch unsere deutschen Filmfabrikanten nicht frei von diesen Tendenzen sind, so fließt doch der meiste Unrat von außen herein: aus Frankreich jene ungezählten leichtfertigen Liebes- und Verführungsgeschichten und Ehebruchsdramen. Es ist darüber geklagt worden, und mit Recht, daß die Pariser Firma Pathé Frères durch ihre Films mit den angeblichen Roheitsszenen der Deutschen aus dem letzten Kriege Deutschland im Auslande beschimpft habe; mit mehr Recht kann man klagen, daß sie Millionen von Deutschen durch ihre Unsittlichkeit vergiftet hat. Diese Firma versorgt vielleicht die meisten deutschen Kinematographen mit ihren Films: französische Kostüme, französischer Geschmack, französische Spionenangst, Bilder aus französischen Kolonien, französische Leichtfertigkeit unterhalten unser Volk. Aus Italien kommt eine Menge jener wilden Eifersuchtsszenen, die mit Schießen und Stechen enden. Und die Engländer zeigen uns die meisten Roheiten, wie Conradt bemerkt. Letzterer faßt seine Beobachtungen über die Vorführungen dieser Art zusammen (S. 32): „Man kann sehr weitherzig sein, bei jedem einzigen „Drama" ein Auge zudrücken und denken: das ist nun einmal im Leben so. Aber wenn man die ganze Bildergattung ins Auge faßt und bedenkt, daß in 250 Stücken: 97 Morde, 51 Ehebrüche, 19 Verführungen, 22 Entführungen, 45 Selbstmorde vorkommen und 176 Diebe, 25 Dirnen, 35 Trunkenbolde, ein Heer von Schutzleuten, Detektivs und Gerichtsvollziehern auftreten, dann muß man einsehen, daß es so nicht weiter gehen kann, wenn nicht jede Sittlichkeit vernichtet werden soll."

4. Als letzte Gruppe führe ich die religiösen Stoffe oder Darstellungen aus dem Leben der Kirche an. Der Kinematograph hat bis jetzt nicht viel dieser Art gebracht. „Zwar werden Kirchengebäude vorgeführt, aber nur als Sehenswürdigkeit; zwar gehen Leute zur Messe — aber sie verbinden das mit einem Stelldichein; zwar treten Geistliche handelnd auf — im Augenblick zähle ich auf meiner Liste 26 Priester und Mönche — aber die Rollen, die sie spielen, sind, abgesehen von drei Ausnahmen, keine glänzenden. In den allerschlimmsten Films sind die katholischen Priester die allerschlimmsten". (S. 44.) Man sieht bisweilen Prozessionenaufnahmen — aber sie dienen doch nur der Schaulust. Dann sah ich eine Reihe religiöser Szenen aus der Marienverehrung in der widerlichen Verzerrung, wie sich andersgläubige Schauspieler die Handlungsweise ununterrichteter Katholiken denken; Madonnenerscheinungen: Bilder nicken Gewährung, geben Weisung ꝛc. Ganz unwahre Szenen aus dem Klosterleben: meistens Liebeleien. Wie verhetzend diese Dinge wirken, konnte ich in Rom sehen, wo das Volk auf die Stühle sprang, Beifall klaschte und brüllte, als ein Bräutigam seine Braut aus dem Kloster geholt hatte und nun den Geistlichen, der ihm Vorhaltungen machen wollte, davonjagte. — Die biblischen Bilder sind selten: meist sind die pikanten ausgewählt: Samson und Dalila, Joseph in Ägypten mit einer frivolen Darstellung des Verführungsversuches der Frau Putiphars. — Mit wenigen Ausnahmen haben auch die Vorführungen dieser Gruppe destruktive Tendenz.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dem jetzigen Kinematographenwesen eine furchtbare Gefahr für unser Volk vorliegt, welche die ernsteste Aufmerksamkeit des Seelsorgers beansprucht, und nicht allein des Seelsorgers, sondern aller, denen die sittliche Gesundheit des Volkes am Herzen liegen muß. — Daß die Gefahren doppelt groß sind für die Kinder und die halbwüchsige Jugend ist klar. „Ich bin mir", sagt Conradt, „ganz klar darüber geworden, daß es für diese Schulkinder keine Geheimnisse mehr gibt, und daß jedes Kind, das mit dieser Horde in Verbindung kommt, nach wenigen Besuchen verdorben wird." „Das köstliche Gut der Kindesseele, die Unschuld, wird vernichtet. Böse ist hier gut, Sünde steht als Wirklichkeit da, als Möglichkeit lockt sie, Gelegenheit fehlt nicht. So wird das Kinematographentheater die Stätte, wo die Seele innerlich ihren tiefen Fall tut. Die Fortsetzung folgt draußen im Leben" (S. 35, 39).

II. **Welche Abwehrmittel stehen uns hier zur Verfügung?**

1. Die Zensur. Das Reich hat noch keine Maßregeln gegen die Auswüchse ergriffen. In Preußen hat das Ministerium des Innern die Zensur den Regierungspräsidenten überlassen und damit der örtlichen Regelung anheimgegeben. Manche Polizeibehörden, wie z. B. in Berlin, Düsseldorf, Elberfeld, prüfen, andere, wie z. B. in Magdeburg, nicht. In Bayern haben die Ortspolizeibehörden über die Veranstaltungen von öffentlichen Schaustellungen zu wachen, also die Befugnis zum Einschreiten bei unpassenden Vorführungen. Kinematographische Vorführungen aus der Passion sind überhaupt verboten. Württemberg hat keine Präventivzensur; aber der Minister des Innern hat am 17. Nov. 1908 scharfe Überwachung angeordnet. Sachsen hat am 6. Febr. 1909 eine Verordnung erlassen, welche den Polizeibehörden hinreichend Schutzmittel an die Hand gibt. „Am sichersten werden anstößige Bilder ferngehalten, wenn die Polizeibehörde sämtliche Films vor ihrer Vorführung prüft und die Darbietung ungeprüfter oder bei der Prüfung beanstandeter Bilder verbietet." — Die Handhabung dieses Grundsatzes, nach dem die Ortspolizeibehörden vorgehen können, ist also zu erstreben. In größeren Städten wäre eine Prüfungszentrale zu beantragen, sonst können von der Polizei einzelne Personen mit der Vorprüfung an Ort und Stelle beauftragt werden. Das geschieht z. B. in Paderborn, in Halle a. S. Es wird im Interesse der Seelsorger liegen, den Polizeibehörden solche verständige, zur Unterstützung der Polizei bei Vornahme der Zensur geeignete Herren namhaft zu machen. Aus den Vereinen zur Bekämpfung der Unsittlichkeit, aus den Kreisen der Lehrer und Lehrerinnen werden sich gewiß Personen finden, die aus Interesse an der Sittlichkeit des Volkes sich der nicht angenehmen Mühe der Vorprüfung der Bilder unterziehen. Der kath. Lehrerverband d. D. R. forderte jüngst in Bochum ausdrücklich die Überwachung.

2. Einwirkung auf die Kinematographenbesitzer. Diese sind manchmal guten Willens und beantragen bei ihren Leihanstalten und Fabrikanten nur einwandfreie Sachen; aber sie sind auch wieder vielfach von ihren Lieferanten abhängig, und noch häufiger glauben sie den Besuch ihres Lokals nur durch „zugkräftige" Stücke sichern zu können. Daß indessen hier etwas zu erzielen ist, zeigt das Vorgehen des „Vereins der Kinematographenbesitzer im Königreich Sachsen, Sitz Dresden", der sich die Lieferung schlechter Films verbittet. Er schreibt in einem offenen Briefe an die Fabrikanten: „Verboten sind solche Films, welche enthalten: Szenen, in denen Diebstahl, Einbruch, Mord, Mordversuch, Selbstmord, Tierquälerei, Darstellung unsittlicher und anstößiger Bilder" vorkommmen (S. 55).

3. Selbsthilfe durch Proteste gegen jede ungehörige Darstellung. Wenn wir in unseren Vereinen den freien Mannesmut der Mitglieder stärken, daß sie gegen jeden Schmutz entschieden Verwahrung einlegen, so dürfte manches erreicht werden können. Freilich bemerkt C. sehr richtig: „Wir sind viel zu sehr auf das laisser faire, laisser

aller eingeschworen. Wir nehmen solche Bilder mit hin — zwar ungern, aber doch. Wir kommen dadurch auf Gedanken, die uns sonst weltenferne liegen, wir wehren uns gegen den Schmutz, aber angespritzt werden wir."

1. Die Erwirkung vor allem von Verboten seitens der Polizeibehörden, Anstalten und Schulen, daß Kinder die Vorstellungen besuchen. In Elberfeld dürfen Kinder unter 16 Jahren nur in Begleitung hinein; Breslau erließ ein Verbot für die Schulkinder. So hat auch das Paderborner Gymnasium seinen Schülern den Besuch der Kinematographen untersagt. Eigene und dann recht nutzbringende Vorstellungen für Schüler können ja in hinreichender Zahl vorbereitet werden. Aufklärung der Eltern ist allerdings Vorbedingung des Erfolges.

III. Was wäre in Zukunft zur Bekämpfung der Gefahr zu erstreben?

1. Beschneidung der Auswüchse des Kinematographenwesens durch die Reichsgesetzgebung und Ausdehnung der Präventivzensur auf ganz Deutschland, wobei die Filmfabrikanten die Kosten zu tragen hätten. Daneben müßte allerdings die Möglichkeit einer besonderen Ortsprüfung bestehen bleiben.

2. Positive Anteilnahme der Kirche an der Herstellung und Verbreitung der Films durch kirchliche Darstellungen. — C. schreibt S. 46: „Nichts anderes als ein Akt der Verzweiflung scheint mir das im Namen des Papstes vom Kardinalvikar unter Androhung der suspensio a divinis soeben erlassene Verbot für den ganzen Klerus der Welt zu sein, Kinematographen zu besuchen." Das ist eine verkehrte Auffassung der Anordnung! Nur dem römischen Klerus ist der Besuch der dortigen Veranstaltungen verboten und mag in dem besonderen, verbissen kirchenfeindlichen und unsittlichen Charakter der römischen Vorführungen seinen eigenen Grund haben. Es ist also nicht nötig, „daß sich recht viele praktisch veranlagte, künstlerisch begabte deutsche Priester, die ihr Volk lieb haben, Dispens geben lassen". Diese werden mit Rücksicht auf das wichtige Ziel recht gerne der neuen „Kunst" ihre Aufmerksamkeit schenken und die großen Gefahren energisch bekämpfen. Als praktische Mittel zur positiven Beteiligung der Kirche an diesem Kampfe schlägt C. vor:

a) die Schöpfung neuer Films. Sie sollen der schaulustigen Menge „greifbare Tatsachen, packende Zeugnisse von den Taten Jesu in unsern Tagen" vor Augen führen. Er wünscht darum die ganze Liebestätigkeit der Kirche zu zeigen: die Häuser der Innern Mission, Herbergen, Irrenhäuser, Trinkerheilstätten, Krüppelheime, Ferienkolonien, Fürsorgeheime, die v. Bodelschwinghschen Anstalten usw., die Seemannspastoration, die Sorgen der Diaspora- und Auslandsseelsorge, der Missionare ꝛc. Er wünscht Vorführungen aus der Kirchengeschichte und von Festdramen: Martin Luther, Gustav Adolf, der Westfälische Friede, die Salzburger, die Hugenotten, das Thorner Blutgericht ꝛc. — Die katholische Kirche kann all diesen Dingen die Einrichtungen ihres charitativen Wirkens zur Seite stellen. Ja, der Kinematograph würde ihr gerade Gelegenheit bieten, den gesamten Liebesschatz auffunkeln zu lassen, der den Händen ihrer Orden und Kongregationen anvertraut ist. Beide Konfessionen könnten die Wege der christlichen Liebe kennen und schätzen lernen, welche jede für sich bis jetzt gegangen ist. Die durch das gemeinsame Vaterland gegebenen Beziehungen brauchen nicht unbeachtet zu bleiben; denn z. B. auch das katholische Volk sieht seine Kaiserin am liebsten bei den Werken der christlichen Nächstenliebe. Was in dieser Hinsicht von der Kaiserlichen Familie und der Regierung im Bilde vorgeführt werden kann, ist für das ganze Volk. Bedauerlich wäre es nur, wenn dieses neue Mittel nachhaltiger religiöser Einwirkung in den Dienst konfessionellen Haders gestellt werden würde.

Wie soll die Sache praktisch gemacht werden? Ein Photograph für die Aufnahmen ist nicht schwer zu engagieren. Die Herstellung der Films selbst könnte einer

bestehenden Fabrik gegen einen entsprechenden Gewinnanteil übergeben werden. C. glaubt sogar, daß die Sache rentabel werden müsse, da ja die Kosten für Regie, Schauspieler usw. bei Aufnahme der Photographien wegfielen. — Die ganze Leitung des Unternehmens, die Aufbringung der Kosten, die Bearbeitung der öffentlichen Meinung möchte er in die Hände eines Zweckverbandes legen, den die schon bestehenden kirchlichen Vereine bildeten. Unter den von ihm benannten Vereinen befinden sich allerdings einige, welche interkonfessionellen Charakter haben, wie der Ostmarkenverein und die Sittlichkeitsvereine. — In gleicher Weise ist die Sache auch auf katholischer Seite denkbar. Vielleicht greift der Volksverein für das kath. Deutschland mit seiner organisatorischen Kraft einmal den Gedanken auf.

b) Die Verbreitung der Films würde hauptsächlich durch die neu zu begründenden Kinematographenunternehmungen in die Wege geleitet. Ein Apparat modernster Art kostet 600 Mk. Manche Vereine sind in der Lage, ihn für sich selbst und die nähere Umgebung zu Wandervorstellungen zu beschaffen. „Jeder Provinzialverein für innere Mission und jede Stadtmission müssen, wie sie ein eigenes Hospiz und eine eigene Buchhandlung haben, so auch ein eigenes Kinematographentheater einrichten zur Vertretung der christlichen Weltanschauung und auch zur finanziellen Unterstützung anderer Arbeiten in der Stadt," sagt C. (S. 68.) Es dürfte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß sich auf diese Weise die Anschaffungskosten der Films durch den Gebrauch kirchlicher und konfessioneller Vereinigungen decken würden. Auf diese Weise wäre der Kirche Gelegenheit geboten, ihre kirchliche Tätigkeit dem Volke vor Augen zu führen. — Aber ich glaube, daß noch ungleich wichtiger als die Einführung kirchlicher Bilder in den Gesichtskreis des Volkes ist:

3. Die planmäßige Verdrängung schlechter Bilder durch Schöpfung guter. Da hierbei die konfessionellen Gesichtspunkte wegfallen, dürfte sich wohl ein „geschäftsführender Ausschuß" für ganz Deutschland gewinnen lassen. Gerade den Sittlichkeitsvereinen käme die Führerrolle zu. Es handelte sich zunächst darum, die Aufnahmen für die oben unter Nr. 1 genannte Gruppe geregelter, systematischer und nutzbringender vornehmen zu lassen: für alle Schularten, Schulklassen, Gewerbe- und Industriezweige könnten Serien beschafft werden. Für die 2. Gruppe: Bilder aus der Kultur- und Kunstgeschichte ꝛc., müßte auch die eigentliche Wissenschaft sich herablassen, bei den Neuaufnahmen Pate zu stehen mit den Ratschlägen für Kostüme, stilgerechte Ausstattung und historische Treue für die Vorführungen von Kulturerscheinungen, Personen und Ereignissen. Stammeseigentümlichkeiten und Trachten kann man im Bilde festhalten, die Lebensereignisse und die Lebenswerke berühmter Künstler in packender Lebendigkeit vorführen. Wenn hier mehr die Belehrung als der Nervenkitzel bei den Aufnahmen erstrebt wird, kann eine reiche Quelle für die Bildung und genußreiche Unterhaltung eröffnet werden. — Die Erschließung echten deutschen Humors muß die Aufgabe der neuen Films der dritten Gruppe sein. Eine Menge Motive geben die deutschen Dialektdichter wie Fritz Reuter an die Hand. — Die Tätigkeit dieses „geschäftsführenden Ausschusses" könnte sich im großen und ganzen auf die Zusammenstellung der Vorlagen und Angabe von Ideen beschränken, da einzelne Fabrikanten gewiß die Herstellung der Films selbständig in die Hand nehmen würden. Unausgesetzte Aufklärung und Agitation für diese auch äußerlich durch ein Fabrikzeichen kenntlich gemachten Fabrikate würden ihnen Eingang in den Verkehr sichern.

C. schließt mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß man der neuen drohenden Gefahr zu Leibe rücken werde: „Mit jedem Kilometer Film, das auf die weiße Leinwand Mord und Ehebruch und Diebstahl und Lüge wirft, mit jedem neuen Gifttropfen, der in unsern Volkskörper geträufelt wird, wächst meine Hoffnung: es muß ganz schlimm werden, damit es ganz gut wird." (S. 72.)

Erlasse und Entscheidungen

I. Aus Heft 8 und 9 der Acta Apostolicae Sedis, Jahrg. II, 1910, ist folgendes zu berichten:

1. Acta Pii PP. X.

Ein Apostolisches Schreiben vom 13. April 1910 (S. 320—21[1]) beglückwünscht die von dem Priester B. Chaumont und der Barbara Carolina Colchen Carré de Malberg zu Paris 1872 gegründete Genossenschaft der **Töchter vom hl. Franz von Sales** zu ihren Erfolgen und Arbeiten im Dienste der Selbstheiligung und des Apostolates. Die genannte Genossenschaft nimmt auch verheiratete Frauen auf und unterscheidet sich dadurch gänzlich von allen sonstigen religiösen Kongregationen.

Die vom 26. Mai 1910 datierte päpstliche **Enzyklika „Editae saepe"** wird S. 337—80 im lateinischen Original und S. 381—403 in der italienischen Übersetzung mitgeteilt. Die Enzyklika ist dem Andenken des 1610 heiliggesprochenen Kardinals und Mailänder Erzbischofs Karl Borromäus gewidmet. Die Tätigkeit dieses seeleneifrigen und selbstlosen Heiligen, der sich in den Kämpfen und Wirren seiner Zeit als treuer Hirt seiner Herde bewährte, wird der Kirche der Gegenwart als tröstliches und ermunterndes Vorbild dargestellt. Auf die Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens, auf die Wichtigkeit der christlichen Unterweisung zumal angesichts der sog. neutralen Laienschule, auf die gewissenhafte Verwaltung des Predigtamtes wird besonders hingewiesen.

2. S. Congregatio Consistorialis.

In Toledo (Nordamerika) ist am 15. April 1910 ein neuer Bischofssitz errichtet worden. Die **neue Diözese** gehört zur Kirchenprovinz Cincinnati. S. 331.

H. Müller.

II. Biblica.

Die päpstliche Bibelkommission beurteilte die Fragen nach **Autoren und Abfassungszeit der Psalmen** unterm 1. Mai 1910 folgendermaßen (S. 354 f.): 1. David braucht nicht für den einzigen Verfasser des ganzen Psalteriums gehalten zu werden. 2. Die Psalmenaufschriften des M. T. sind älter als die der LXX und stammen, wenn nicht direkt von den Autoren der Psalmen selber, wenigstens aus alter jüdischer Überlieferung. 3. Diese Psalmenaufschriften können, wenn kein schwerwiegender Grund gegen ihre Ursprünglichkeit spricht, nicht in Zweifel gezogen werden. 4. Es kann nicht geleugnet werden, daß David der hauptsächliche Autor der Psalmen ist, und nicht behauptet werden, daß ihm nur wenige Psalmen zuzuschreiben seien. 5. Speziell kann der davidische Ursprung der im A. oder N. T. zitierten Psalmen nicht geleugnet werden, insbesondere nicht des 2., 16. (15), 18. (17), 32. (31), 69. (68), 110. (109) Ps. 6. Die Meinung ist zulässig, daß einige Psalmen später geteilt oder mehrere zu einem vereinigt sind, ebenso daß andere, wie das Miserere, später leicht umgebogen sind mit Unterdrückung oder Hinzufügung

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 2 (1910) vol. 2 zu ergänzen.

des einen oder anderen Verses. 7. Die Meinung, daß nicht wenige Psalmen in die Zeit nach Esdras oder in die makkabäische Periode gehören, hat keine Wahrscheinlichkeit. 8. Es sind mehrere prophetische und messianische Psalmen, die die Ankunft, das Reich, das Priestertum, das Leiden, den Tod und die Auferstehung des Erlösers geweissagt haben, so daß die Einschränkung dieser Weissagungen auf die Vorausverkündigung des zukünftigen Schicksals des auserwählten Volkes nicht statthaft ist. N. Peters.

III. Kirchenrechtliche Materien.

1. S. Congregatio Consistorialis.

15. April 1910 (S. 329 f.). Die Kongr. entscheidet, daß auch nach Erlaß der Konstitution: Sapienti consilio es zur **Kompetenz der S. C. Concilii** gehöre, die Taxen der Bischöflichen Kurien zu genehmigen und alle darauf bezüglichen Fragen zu entscheiden.

2. Urteile der Romana Rota.

22. Januar 1910 (S. 333—47). Am 18. Dezember 1884 war zu Neapel die neue Pfarrei s. Erasmi ai Graniti errichtet. Bei der Errichtung hatte man Mittel zur Deckung der Kultuskosten nicht vorgesehen, weil man hoffte, die Stadtverwaltung werde auch der neuen Pfarrei eine bestimmte Summe zu diesem Zwecke überweisen wie nach alter Gewohnheit den bestehenden Pfarreien. Die Stadt verweigerte jedoch die Zahlung. Da wurde der Mutterpfarrei s. Michaelis Archang. auferlegt, von den ihr monatlich durch die Stadt verabfolgten Lire 105,90 ein Viertel: 26,30 L. der Pfarrei s. Erasmi zukommen zu lassen. Letztere erhielt jedoch von 1893 ab ebenfalls für sich monatlich 100 L. von der Stadt. Gleichwohl beanspruchte sie die **Weiterzahlung des Zuschusses von der Mutterpfarrei.** Diese weigerte sich und behielt auch damit recht bei der Rota in der Appellationsinstanz.

26. Februar 1910 (S. 348—53). Die am 30. März 1875 in der Kirche s. Honoré d'Eylau zu Paris geschlossene **Ehe Catharina Alexandri — Georgius Bal ist ungültig.** Begründung: Die Familie Alexandri stand vor dem Bankerott. Frau A., ein verschwenderisches und herrschsüchtiges Weib, betrieb die Verheiratung ihrer 18jährigen Tochter Catharina mit dem reichen, aber häßlichen Georg Bal. Den Widerstand des Mädchens, das auch anderweit verlobt war, wußte die Mutter durch Bitten und Vorstellungen und gelegentliche Ohrfeigen zu brechen, so daß es sich schließlich zur Hochzeit herbeiließ. Sie sagte bei der Trauung: Ja, sed hunc consensum non edidit, quia in hoc extremo momento constituta, non habebat amplius, quo se verteret; expressit quidem consensum, sed sub influxu illius metus illiusque moralis coactionis, qua per plures menses oppressam se senserat. J. Linneborn.

IV. Liturgik.[1]

1. Acta Pii PP. X.

9. Dezember 1909 (S. 138—39). Der Hl. Vater gewährt allen Christgläubigen, die die **Krone zu Ehren des kostbaren Blutes Jesu Christi** (vgl. Beringer, Die Ablässe, 13. A., 185 ff.) an einem rite geweihten Rosenkranze verrichten, außer den schon früher erteilten Ablässen einen Ablaß von fünfzig Tagen für jedes „Vater unser" und für jedes „Ehre sei dem Vater", auch den Abgestorbenen zuwendbar.

7. April 1910 (S. 225—26). Bezüglich der **Ablässe** hat der Hl. Vater durch ein Motu proprio folgende Bestimmungen erlassen, die ganz allgemeine, uneingeschränkte Geltung haben und für das gesamte Ablaßwesen von großer Bedeutung

[1] Diese Zusammenstellung berücksichtigt die Hefte 1—9 der Acta Ap. Sedis 1910. S. oben S. 396 und 397.

sind: 1. Abläße irgendwelcher Art, seien es allgemeine oder solche partikuläre, die sich nicht allein auf die sie erbittende Person beziehen, müssen von der S. Congregatio Sancti Officii anerkannt werden. 2. Dasselbe gilt von Vollmachten, die Geistlichen jeden Grades und jeder Dignität erteilt sind, um fromme Gegenstände zu weihen und diese mit Abläßen und Privilegien für irgendeinen oder irgendwelche Christgläubige zu versehen. 3. Die obengenannten Ablaß- und Vollmachtsbewilligungen haben erst Gültigkeit, nachdem sie von der S. Congr. S. Off. als authentisch anerkannt sind. 4. Was früher erteilte Vollmachten anbelangt, so werden diese nur dann Gültigkeit haben, wenn sie innerhalb sechs Monate vom Tage der Publikation unseres Dekretes an der hl. Kongregation unterbreitet und von dieser anerkannt sind. 5. Deshalb sind alle, die solche Vollmachten in Zukunft erbitten, unter Strafe der Nichtigkeit der erlangten Gnade gehalten, ein Exemplar davon der genannten S. Congr. S. Officii zu unterbreiten, damit die Vollmachten rite anerkannt und für zu Recht bestehend erklärt werden können.

19 April 1910 (S. 318). Gewährung von vollkommenen und unvollkommenen **Abläßen** an den Priesterverein vom hlst. Herzen Jesu.

2. S. Congregatio Consistorialis.

14. März 1910 (S. 229). Den Kompetenzkonflikt zwischen der S. Congr. de disciplina Sacramentorum und der S. Congr. S. Rituum bezüglich der Erteilung der **facultas celebrandi tres Missas Nativitatis Domini,** noctu, in sacellis publicis et Ecclesiis, quae ad hoc privilegio apostolico indigent, cum distributione SSmae Eucharistiae, entschied die Kongregation dahin, daß die S. Congr. de discipl. Sacrament. dafür zuständig sei.

2. Mai 1910 (S. 330). Die Anfrage, ob Bischöfe den **violetten Pileolus,** ohne dafür ein Spezialindult zu besitzen, beim hl. Meßopfer (ausgenommen in der Zeit von der Präfation bis nach der sumptio calicis) und bei anderen gottesdienstlichen Funktionen tragen dürfen, wird bejahend beantwortet.

3. S. Congregatio S. Officii.

17. Februar 1910 (S. 100). Drei ‚preces cum versiculis et oratione in hon. s. Raphaelis Archangeli' für Auswanderer werden mit einem Ablaß von 300 Tagen belegt, gewinnbar einmal im Tage und zuwendbar den Abgestorbenen.

4. S. Congregatio Rituum.

25. August 1909 (S. 64—74). Durch Dekret wird die Feier des Festes der seligen **Jungfrau von Orleans,** Johanna de Arc, am Sonntag in der Oktav von Christi Himmelfahrt für sämtliche französische Diözesen gestattet. Offizium, Messe und Elogium dieses Festes werden zugleich mit dem Dekrete veröffentlicht.

3. Dezember 1909 (S. 75). Auf Anfrage von Fr. Pustet in Regensburg wird entschieden: 1. Bezüglich der Messe der hl. Perpetua und Felizitas, daß in dem Formular ‚Me expectaverunt, si fuerint plures Martyres, sive Virgines sive non Virgines' in der ‚Postcommunio' nach den Worten ‚Martyribus tuis' ein ‚N. et N.' einzufügen ist wie in den vorhergehenden Orationen; 2. daß in der ‚Communio' des Festes der hl. Agnes am 28. Januar nach den Worten ‚quaerenti bonas margaritas, inventa' das Wort ‚autem' nicht stehen darf.

9. Dezember 1909 (S. 76—79). Der Hl. Vater ernannte die Kommission zur Einleitung des Selig- und Heiligsprechungsprozesses für die ehrw. Philippina Duchesne aus der Genossenschaft der Schwestern vom hlst. Herzen Jesu.

9. Dezember 1909 (S. 79—81). Der Hl. Vater ernannte die Commissio Reasumptionis Causae des seligen Bekenners Bonaventura von Barzinona, Laienbruders aus dem Franziskanerorden.

14. Januar 1910 (S. 117—18). Auf Anfrage des Bischofs von Brünn bezüglich der **Altarkonsekration** wurde entschieden: 1. Wenn der zu konsekrierende Altar sechs Kreuze hat, vier auf den Ecken, das fünfte in der Mitte, das sechste auf dem Schlußsteine des Sepulchrums, dann sind die fünf zuerst genannten zu signieren und zu salben, nicht die vier ersten und das sechste. 2. Dasselbe gilt auch für ein altare portatile. 3. Bei der Bereitung und Auflegung der fünf Wachsdocht-Kreuzchen und des Rauchwerkes dürfen Priester dem Bischof behilflich sein.

28. Januar 1910 (S. 118). Die Anfrage des Bischofs von Metz, ob in ecclesia propria das Titularfest der hl. Märtyrer Perpetua und Felizitas nunmehr auch am 6. März (die quasi-natalia) zu feiern sei (und nicht mehr wie bisher am 7. März), wird „affirmative" beantwortet.

28. Januar 1910 (S. 118—19). Auf die Anfrage der Bischöflichen Kurie von Mantova, ob alter Gewohnheit gemäß am Grünendonnerstag nur ein Teil der **hl. Öle** geweiht werden und dieser dann mit nicht geweihtem Öl vermischt werden dürfe, wird verwiesen auf das Decretum n. 2883 Patavina 7. Dec. 1844, ad 3, wonach dies allgemein nur in casu necessitatis geschehen darf.

16. Februar 1910 (S. 158—59). Zur Lösung einiger Dubia wurde entschieden:

1. In einer dem Votivoffizium der hl. Apostel Peter und Paul entsprechenden Votivmesse, die an der **Vigil von Allerheiligen** am 30. oder 31. Oktober gelesen wird, ist als dritte Oration „Concede nos famulos tuos" de B. M. V. zu nehmen und nicht etwa „Deus qui corda fidelium" de Spiritu Sancto, die in der Vigilmesse selbst als zweite vorgeschrieben ist.

2. Das **Titularfest der Kathedralkirche** mit seiner Oktav gilt auch außerhalb der Kathedrale als festum primarium (nicht secundarium).

3. Das **Festum Dedicationis Ecclesiae Cathedralis** cum sua Octava ist ebenfalls außerhalb der Kathedrale als festum primarium anzusehen, weil die Kathedrale laut dem Decr. generl. n. 3863 d. d. 9. Iul. 1895 genannt wird ‚ecclesia omnibus e Clero propria aut ratione beneficii, aut ratione subiectionis, etiam pro Regularibus'.

4. Wenn an den Festen der heiligen **Franz Xaver, Antonius von Padua und Aloysius von Gonzaga** für die Lektionen der I. Nokturn das Commune Confessorum in Anspruch genommen werden muß, dann sind die Lektionen secundo loco zu nehmen.

23. Februar 1910 (S. 166—67). Der Hl. Vater ernannte die Commissio Reasumptionis für den Heiligsprechungsprozeß des seligen P. Johannes von Triora O. F. M., Märtyrers der chinesischen Mission.

23. Februar 1910 (S. 167—69). Der Hl. Vater ernannte die Commissio Reasumptionis für den Heiligsprechungsprozeß der seligen Jungfrau von Orleans, Johanna de Arc.

9. März 1910 (S. 205). Im **Brevier** und **Missale** sind folgende **Änderungen** einzutragen: 1. In den Generalrubriken des röm. Breviers tit. IX. n. 6 ist nach Festum Nativitatis B. M. V. einzufügen ‚Septem Dolorum, Dominica tertia Septembris'. — 2. In der pars hiemalis des röm. Breviers ist unter dem Feste des hl. Thomas von Aquin am 7. März statt „Lectio IX. de Homilia etc." zu setzen „In Quadragesima, lectio IX. de Homilia et comm. Feriae". — In den Rubriken des Breviers und Diurnale, die zu finden sind unter dem 16. September am Feste der Heiligen Kornelius und Cyprianus Mm. und die beginnen mit den Worten: ‚Si festum Ss. Cornelii et Cypriani occurrerit Dominica, etc. . . .' und die schließen mit ‚in I Vesp. et Laud. tantum' sind die Worte ‚I Vesp. et' zu streichen. — 4. Im Missale ist sowohl am Feste Ss. VII. Fundatorum wie auch in der Messe ‚Intret' de Comm. plurim. Mart. 1 loco im Graduale zu lesen ‚in generationem et generationem'.

Paderborn. K. Giersе, Subregens des Priesterseminars.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Teſtament.

Kaum ein zweiter katholiſcher Theologe iſt ſo vorbereitet für die Arbeit über die aſſyriſch-babyloniſche Religion wie der durch ſein Buch Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens rühmlichſt als Aſſyriologe bekannte P. Paul Dhorme O. P., der jetzt als reife Garbe vom ſelben Felde **La religion Assyro-Babylonienne** (Paris, V. Lecoffre) uns geſchenkt hat. Das Buch iſt aus Konferenzen am Institut catholique in Paris hervorgegangen. Es behandelt nach Beſprechung der Quellen in acht Vorleſungen den Begriff des Göttlichen, die Götter, die Götter und die Stadt, die Götter und die Könige, die Götter und die Menſchen, das Moralgeſetz, Gebet und Opfer, Prieſtertum, während die ſonſt in den Vordergrund gerückten Dinge, Mythologie, Zauberei und Weisſagung, im Hintergrunde bleiben. Das ſchöne Buch wendet ſich gegen jene Richtung in der Religionsvergleichung, die da wähnt, daß jede Religion ihre Wiege bei den am meiſten verkommenen Stämmen gehabt haben müſſe. „Die unerſättlichen Forſcher nach Tabus und Totems" kommen bei P. Dhorme deshalb allerdings nicht auf ihre Rechnung. Eine deutſche Überſetzung des klaren und durchſichtigen Büchleins wäre wünſchenswert im Intereſſe ſeiner Verbreitung auch in den durch den Babel-Bibel-Spektakel vielfach beunruhigten Laienkreiſen.

Aug. Bruynſeels-Antwerpen, **Principes de critique biblique** (La Revue apologétique, Bruxelles 1910, p. 730—57), referiert über die einſchlägigen Schriften von Douais, N. Peters, H. Höpfl, F. von Hummelauer, J. Brucker, E. Le Camus, R. M. Fei und J. Rieber. Er ſchließt: „Man ſieht, wenn der Feind Nutzen gehabt hat von den auf dem Gebiete der Geſchichte und der Naturwiſſenſchaften verwirklichten Fortſchritten, um Unkraut auf den Acker der Kirche zu ſäen, ſo haben die Arbeiter des Herrn nicht verfehlt, guten Samen zu ſäen. Und wenn die Auktorität, allezeit ihrer Miſſion getreu, das Unkraut ausgeriſſen haben wird, um in das Feuer geworfen zu werden, es wird noch eine reiche Ernte bleiben, ausreichend die jungen Generationen zu nähren, die begierig ſind auf eine geſunde und nährende Doktrin."

Das Alte Teſtament und die neueſte Forſchung von Pfarrer Dr. W. Kuppers (Königsberg, Ev. Buchh., ℳ 0,40) iſt eine gutgemeinte, in den Traktatenſtil einmündende, ſehr optimiſtiſche Zuſammenſtellung von Bemerkungen zu dem Gegenſtande, die zum größten Teile längſt verlorene Poſitionen zu verteidigen ſuchen.

Th. Engert, **Das Alte Teſtament im Lichte moderniſtiſch-katholiſcher Wiſſenſchaft** (München, J. F. Lehmann, ℳ 4,—) will ſeine durch die Enzyklika Pascendi verurteilte Poſition gegenüber dem Biſchof von Würzburg rechtfertigen und dieſem „den Fehdehandſchuh hinwerfen". S. 10—14 werden die Theſen des Würzburger Ordinariats (Kirchenlehre — Anſchauung des Dr. Engert) mitgeteilt.

G. Hobergs Aufsatz **Papst und Bibelstudium in der Gegenwart** (Wiss. Beil. zur Germ. 1910, S. 93—95) ist eine für die breitesten Volkskreise abgetönte Orientierung über Bibelkommission, die Kommission zur Revision der lateinischen Bibel und das päpstliche Bibelinstitut in m. E. teilweise ein bißchen rosenroten Farben. Die Namen der 11 Professoren des Bibelinstitutes hätten sicher auch für manchen Laien Interesse gehabt, nicht minder die Vorgeschichte des Institutes.

Gegen H. Thierschs (Freiburg) Forderung der Leitung palästinensischer Ausgrabungen durch Ägyptologen und die Beseitigung der Theologen bei der Beteiligung an den Ausgrabungen richtet sich E. Sellins (Rostock) Abhandlung **Noch einmal Ausgrabungen in Palästina** (Internat. Wochenschr. 1910, 553—64). Die Ausführungen lehren uns, wie nötig der weitere Ausbau des Jerusalemer Instituts der Görresgesellschaft ist.

Einen allerdings dünnen, aber kaum zu leugnenden Faden zwischen Ägypten und Israel weist Joh. Herrmann, **Die Zahl zweiundvierzig im A. T.** (Or. Lit.-Zeit. 1910, Sp. 150—52) nach in den 42 Totenrichtern des 125. Kap. des ägyptischen Totenbuches und der Zahl 42 für Getötete in Ri. 12, 6; 2 Kön. 2, 24; 10, 14.

In seinem **Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums** auf geschichtlicher Grundlage (Leipzig, Fock, ℳ 6,00 [Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums Bd. 4]) will Dr. Kaufmann Kohler, Rektor des Hebrew College in Cincinnati, als „bescheidenen Versuch" eine dem Judentum fehlende Zusammenfassung und Darlegung seines Glaubens- und Lehrgehaltes liefern. Das Buch soll das Gegenstück sein zu Weber-Schnedermanns Jüdischer Theologie (2. A. 1897), die für ganz verfehlt erklärt wird, weil den buntscheckigen individuellen Meinungen der Haggadisten Wert und Charakter normativer Lehrsätze beigelegt sei, während der haggadische Stoff doch allezeit flüssig und subjektiver Natur geblieben sei. K. baut seinerseits die Darstellung auf Bibel, Talmud und den angesehensten jüdischen Theologen alter Zeit auf; der Midrasch tritt zurück. Er behandelt das in seltener Weise beherrschte weitschichtige Material in der Dreiteilung: Gott, der Mensch, Israel und das Gottesreich. Die Darstellungsform ist nicht die des trockenen Lehr- oder Handbuches, sondern der essayistischen Skizze. Noten und Belege sind leider ans Ende des Buches verwiesen. Der Standpunkt des Verf. ist der des fortschrittlichen Judentums, das die Fortentwicklung betont und an die verkümmerte späte Halacha sich nicht für gebunden erachtet (S. 312). Er sieht die Aufgabe dieses Judentums darin, „den prophetischen Gedanken von der Weltmission Israels als Erneuerer des Gottesbundes mit der Gesamtmenschheit von all den Trübungen, die er durch äußere und innere Einflüsse erfahren, zu klären und dem Judentum seine Stellung als Priestertum (sic!) der Menschheit wieder zurückzuerobern" (S. 40). Sein jüdischer Standpunkt hindert K., dem Christentum und der Kirche gerecht zu werden. Beispielsweise wagt er den Satz: „Das Judentum proklamiert allerdings nicht Liebe im absoluten, uneingeschränkten Sinne als göttliches Prinzip, wie das seitens der Kirche geschieht, die bis heute vielerorten in grellstem Widerspruch damit die ärgste Lieblosigkeit an den Tag gelegt hat. Eine Liebe ohne Gerechtigkeit ist Gottes unwürdig" (S. 98). Das Kapitel „Messiashoffnung" umfaßt nur 9 Seiten von 342. Der Messias ist dem Verfasser lediglich der Neubegründer der davidischen Dynastie, der stirbt und seinem Sohne den Thron hinterläßt. Der eigentliche Völkerheiland ist Israel, „nicht ein Jude, nein, der Jude, der Gottessendling" (S. 282). Trotzdem kann auch der christliche Theologe, so vieles er auch zurückweisen bezw. mit Fragezeichen versehen wird, aus dem Buche viele Anregung und Belehrung schöpfen.

S. Jampel, **Die neuesten Aufstellungen über Moses und sein Werk** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. Bd. 53 [1909], S. 641—59) referiert über E. Meyers

Buch **Die Israeliten und ihre Nachbarstämme** (1906), das der These von der Ungeschichtlichkeit des Moses eine neue Grundlage zu geben sich bemüht, und des wie der verstorbene B. Baentsch-Jena der radikalen Richtung untreu gewordenen P. Volz-Tübingen schöne Studie **Moses** (1907), die des Moses grundlegende Bedeutung für die alttestamentliche Religion im Gegensatz zu dem Schriftprophetenfanatismus der nur evolutionistischen Schule wieder energisch verteidigt.

H. Wiesmann S. I., **Die Einführung des Königtums in Israel** (Zeitschr. für kath. Theol. 1910, S. 118 ff.) hält die von den Kritikern gegen die altkonservative Auffassung von 1 Sam. 8—12 vorgetragenen „Bedenken zu einem guten Teil für begründet und durch die bisher gegebene Erklärung nicht hinreichend gehoben". Er konzediert aber keine eigentlichen Doppelberichte, wie J. Schäfers und P. Dhorme, sucht vielmehr durch Umstellung und verschiedene Deutung der beiden Berichte, in denen es sich um zwei verschiedene Sachen handle, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Er unterscheidet zwei Erzählungsreihen und ordnet so: I Saul zum **Fürsten** Israels erkoren: 9, 1—10, 16; 10, 27b—11, 11; II Saul zum **Könige** Israels gewählt: 8, 1—22; 10, 17—24. 27a; 11, 12—15; 12, 1—25; 10, 25; 10, 26; 13, 2. 19—22.

A. Winter-Rixdorf, **Analyse des Buches Amos** (Theol. Stud. u. Krit. 1910, S. 523—74) sieht in Amos eine dispositionslose Sammlung zuvor von den Getreuen des Amos erst mündlich überlieferter Worte, lauter kleiner selbständiger Perikopen, die teils ganz, teil als Trümmer erhalten sind. N. Peters.

Neues Testament.

La Résurrection de Jésus suivie de deux Appendices sur la Crucifixion et l'Ascension par le Prof. E. Mangenot-Paris. Beauchesne, Paris. frcs. 3,50. — Dieses äußerst aktuelle Thema, das in den letzten Jahrzehnten zahllose Bearbeiter gefunden hat, ist von dem rühmlichst bekannten Gelehrten aufs neue in gründlicher Weise behandelt worden. Er untersucht die Einwände der Leugner der Auferstehung gegen die Glaubwürdigkeit der apostolischen und evangelischen Berichte und widerlegt sie vorzüglich vom historischen Gesichtspunkte aus. Er legt seiner Untersuchung in erster Linie die Pauliniſchen Briefe zugrunde, die auch von der negativen Kritik als echt und als Echo der ursprünglichsten christlichen Tradition angesehen werden, und beweist im zweiten Teile auch die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte, die sie als minder glaubwürdigen Niederschlag einer viel späteren Tradition ansieht. Eine Prüfung der Pauliniſchen Berichte ergibt, daß P. tatsächlich gelehrt hat, daß Christus am dritten Tage nach seinem Tode wirklich auferstanden ist, daß er mehreremal verschiedenen Personen erschienen ist, und daß sein Leib, obwohl spiritualisiert, physische Realität hatte. Pauli Zeugnis repräsentiert die vorhergehende apostolische Tradition. — Nun führt bekanntlich die negative Kritik diesen Auferstehungsglauben zurück auf eine durch Aussprüche des A. T. verursachte Autosuggestion der Apostel, ein Niederschlag dieses Glaubens findet sich nach ihr in den später erfundenen Berichten der Evangelisten. M. wendet sich hauptsächlich gegen Loisy, der auf den Schultern der deutschen Kritik stehend, dieses System am konsequentesten durchführt. Da L. hauptsächlich mit Gründen der Literar-Kritik der evangelischen Berichte die Wahrheit der Auferstehung bekämpft, so folgt ihm M. auf dieses Gebiet und weist den historischen Charakter der Erzählungen vom leeren Grabe, der Erscheinungen und der Realität des Auferstehungsleibes nach. — Die bedeutsame Arbeit verdient weiteste Empfehlung. Sie verbindet mit bewunderungswürdiger Literaturkenntnis eine gründliche, scharfsinnige Polemik. Die Sprache ist leicht verständlich.

Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) par le P. M.-J. Lagrange. Paris, Lecoffre. VIII u. 350 S. — Unter den modernen Theorien über die Persönlichkeit Christi steht die von Loisy mit besonderem Nachdruck vertretene Ansicht, daß in dem eschatologischen Gedanken der Schlüssel zu den Rätseln im Denken Christi liege, heutzutage im Vordergrunde. Hier habe Christus nur eine provisorische Moral (Buße) gepredigt, in Erwartung des nahen Himmelreiches, d. h. eines Gerichtes Gottes über die Menschheit, dem eine neue Ära irdischen Glückes folgen sollte; er habe nicht die Gründung einer Kirche im Auge gehabt. Historisch knüpfe hier Jesus an die prophetische und apokalyptische Tradition an, wie es die Juden allgemein taten. — Hier greift nun Lagrange mit einer gelehrten, gründlichen Untersuchung ein und prüft die Grundlage dieser Theorie, die Fragen: Gab es wirklich zur Zeit Jesu in Palästina einen allgemeinen eschatologischen Glauben dieser Art? Machte man keinen Unterschied zwischen der Vergeltung für die Guten und die Bösen nach ihrem Tode und der irdischen messianischen Glückseligkeit? Kann man annehmen, daß, wenn es solche populäre eschatologischen Ansichten gab, diese in die Schulen der Schriftgelehrten gedrungen seien? usw. Das bedeutsame Werk zerfällt in vier Teile: 1. Der Messianismus nach den jüdisch-helleniſtischen Schriftstellern (Josephus, Philo). 2. Der M. nach den apokryphen Apokalypsen. Nach allgemeinen Bemerkungen über die Apokalypsen werden in 6 Kapiteln die verschiedenen Arten von eschatologischen Erwartungen besprochen (ohne Messias und messianische), dazu die Begriffe vom Reiche Gottes und der Auferstehung. 3. Der M. nach dem rabbinischen Pharisäismus (7 Kap.). Der 4. Teil bespricht das aktive Verhalten des jüdischen Messianismus gegenüber den Heiden, und der Rabbinen gegenüber dem Christentum. Eine Reihe von Texten bildet den Schluß.

Paulus als Seelsorger von Prof. Dr. Heinrici-Leipzig. VI. Serie, 1. Heft der Bibl. Streit- u. Zeitfragen (Kropatscheck). Gr.-Lichterfelde, Runge, ℳ 0,50. — In knapper, gehaltvoller Weise behandelt Verf. nach kurzer Einleitung über die Seelsorge Christi sein Thema in fünf Paragraphen: 1. Wie faßte P. seinen Beruf auf? 2. Die Briefe Pauli nach ihrer Eigenart. 3. Die Briefe als Urkunden der Seelsorge. 4. Die Gesinnung des P. als Seelsorger. 5. Mittel und Ziele seiner Seelsorge. Anhang: Chrysostomus und Augustinus über P. als Seelsorger. — Das Schriftchen ist zu empfehlen.

Noch einmal der Tod der Söhne Zebedäi von E. Schwartz-Freiburg i. B., in Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1910, S. 89–105. — S. verteidigt seine These, daß Jakobus und Johannes a. 44 auf Befehl Agrippas I. hingerichtet seien und daß der Aufenthalt des Ap. Johannes in Ephesus eine unhaltbare Legende sei, gegen Spitta (ZNW. 1910, H. 1) unter Berufung auf Papias, Martyrolog. Syr., Aphraates und besonders Mk. 10, 35. Die Berichte des Irenäus wollen demgegenüber „wenig besagen". — Er nimmt auch die von den meisten aufgegebene Exegese des bekannten Papias-Prooms seitens des Eusebius (HE. 3, 39) als richtig an, sowie den Bericht des Philippus v. Side über ein Papiaszeugnis über den Tod der Zebedaiden. Hauptstützpunkt für seinen Beweis bleibt Mk. 10, 35. Die Versetzung des Joh. nach Ephesus ist nach S. eine Versetzung des christlichen Schutzpatrons an Stelle der heidnischen Gottheiten an alte heidnische Kultstellen.

Das literarische Problem des Hebräerbriefes von Dr. Perdelwitz-Breslau. ibidem 105–24. Fortsetzung (s. diese Zeitschr. 1910, S. 408 f.). — Der Verf. dieses religiösen Vortrages stammt nach P. aus dem kleinasiatischen Presbyterkreis (Analogien zwischen Hebr. 6, 4–6; 10, 26–27 und 1 Joh. 5, 16, Irenäus, Markusschluß). Für judenchristliche Adressaten spricht nichts. Der Verf. hat sich um die Nationalität seiner Leser nicht gekümmert. Der Brief (gegen 90 n. Chr.) scheint antignostische Tendenz zu haben.

εὐθύς bei Markus, von J. Weiß-Heidelberg, ibidem 124—35. — Das maſſenhaft und in merkwürdiger Weiſe bei Mk. auftretende εὐθύς iſt ein ſprachliches und textkritiſches Problem. Das εὐθύς bei Mk., das ſo oft in den Parallelſtellen bei Mt. u. Lk. fehlt, ſowie in den Hdſchr., beſonders in Syr. sin., iſt außerordentlich unſicher. Sicher echt nur in 7, wahrſcheinlich echt in 3 von 48 Stellen.

Über das Alter der georgiſchen Überſetzung des N. T. von Th. Kluge, ibidem 161—66. — Eine Unterſuchung der Eigennamen und der griechiſchen und armeniſchen Lehnwörter ergibt vorläufig das eine ſichere Reſultat, daß die georgiſche Überſetzung jünger iſt als die armeniſche.

Neuere Entdeckungen auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Apokryphen von Joſeph Sickenberger im Heliand 1910, Heft 6, 7 u. 8 (2 Fortſetzungen u. Schluß). — In Heft 6 orientiert S. kurz und praktiſch über die 6 (7) im Jahre 1897 entdeckten Logia Chriſti und die 6 von Grenfell und Hunt 1903 aufgefundenen Logien nach Inhalt, Herkunft uſw., in Heft 7 über den von denſelben Gelehrten edierten Papyrus, den ſie für ein Fragment eines verlorenen Evangeliums hielten (was unwahrſcheinlich iſt) und das Fragment (Pergament) eines Evangeliums aus dem 4. oder 5. Jh. (ſ. dieſe Ztſchr. 1909, 139—43). In Heft 8 beſpricht er das Freer Logion (ſ. d. Ztſchr. 1910, 328).

In Heft 7 des Heliand bringt Dimmler die Fortſetzung ſeiner **Erklärung der Bergpredigt** (Mt. 6, 1—7, 6). S. dieſe Ztſchr. 1910, 238.

L'Ange et le Chandelier de l'Eglise d'Ephèse par M. A. Fabre, in Revue Biblique 1910, 161—78. — F. ſucht das Problem des bußetuenden Engels und des von der Stelle genommenen Leuchters, Apk. 2, 5, zu löſen. In bezug auf die erſtere Frage kommt er zu dem Reſultat, daß unter dem Engel die Gläubigen der Kirche zu Epheſus zu verſtehen ſeien, die der Herr zur Buße drängt unter Androhung von Strafe. (Fortſ. folgt.)

Wer Ohren hat zu hören, der höre! von Dr. Dibelius-Berlin, in Theolog. Stud. u. Krit. 1910, 461—71. — D. unterſucht die Bedeutung dieſes Spruches auf Grund einer Reihe von Stellen bei den Synoptikern und in Apk. Er iſt der Anſicht, daß an den betreffenden Stellen der Spruch ein Merkzeichen für die Leſer ſei, daß hier ein tieferer Sinn verborgen ſei. Die Formel gehöre der Epigonenzeit an, ſie enthalte die Aufforderung, die ſchlichten Worte Jeſu allegoriſch zu deuten (471); eine Allegoriſierung auch der Taten Jeſu finde ſich erſt vom vierten Evangelium ab (465). H. Poggel.

Kirchengeſchichte.

Der Jeſuit P. Suau hat bereits im J. 1905 in der Sammlung Les Saints ein kurzgefaßtes Leben des hl. Franz von Borgia herausgegeben. Jetzt hat er dasſelbe in verbeſſerter und bedeutend erweiterter Form erſcheinen laſſen: **Histoire de S. François de Borgia** (Paris, Beauchesne u. Cie. 1910, 591 S., Fr. 7,50). Der Verfaſſer hat das Staatsarchiv von Simancas, das Landesarchiv von Paris, das Archiv der Geſellſchaft Jeſu und das Kapitelsarchiv von Toledo benutzt. Sehr zahlreiche Stellen aus urkundlichen Dokumenten, namentlich Briefen, ſind in wörtlicher Anführung in den Text verflochten. Wegen der bedeutſamen Stellung des hl. Franz in Staat und Kirche und der hervorragenden Stellung der Familie Borgia beanſprucht das Werk ein geſteigertes Intereſſe. Der Verfaſſer behandelt in drei Büchern: den Hofmann, den Staatsmann, den Gottesmann. Im Anhange gibt er Auszüge aus dem ungedruckten geiſtlichen Tagebuche des Heiligen.

In dem Artikel: **Anglikanismus und Katholizismus unter dem Hauſe Stuart** (Intern. Wochenſchr., hrsg. von P. Hinneberg, 1910, Sp. 297—314) äußert C. Bornhak

die Ansicht, daß die anglikanische Kirche, welche während der ersten Revolution als Verbündete der Monarchie fiel, bei Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses auch in der zweiten Revolution mit der „historischen" Monarchie in den Abgrund gezogen sein würde. Indem sie sich aber dem Prinzen von Oranien bei seiner Landung anschloß, rettete sie ihre Existenz. Anderseits hat das Bündnis der Katholiken mit den Stuarts die Entwicklung der katholischen Kirche in England um mehr als hundert Jahre aufgehalten.

In einer kritischen Studie: **Arianismus und Germanismus** (Intern. Wochenschr. für Wissenschaft, Kunst u. Technik, herausgeg. von P. Hinneberg, 1909, Sp. 1561—1582, 1615—1622 und 1635—1648) kommt U. Stutz gegenüber den Aufstellungen von H. v. Schubert zu dem Resultate, daß der Arianismus auch in Recht und Verfassung seine Rolle alsbald endgültig ausgespielt hatte, als er aufhörte, Kirchenglaube der germanischen Völker zu sein.

In den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 1909, S. 541—50, druckt F. Bliemetzrieder aus einem Kodex der Bibliothek des Domkapitels zu Merseburg den **Traktat des Lodovicus de Placentia über Urbans VI. Wahl (September 1378)** ab. Ludwig ist Urbanist.

In derselben Zeitschrift (561—66) veröffentlicht er aus zwei Kodizes der Pariser Nationalbibliothek den **Traktat des Johannes de Florencia über Urbans VI. Wahl (Sommer 1378) mit Glossen eines Klementisten.**

R. Stölzle bietet im Katholik 1910, I, S. 112—21, **Urkundliche Beiträge zu Johann Michael Sailers Biographie.** Da wir noch keine kritischen Ansprüchen genügende Biographie Sailers besitzen, so sind die Mitteilungen Stölzles, die dem Königl. Kreisarchiv zu München entnommen sind und sich auf Sailers Studienzeit und erste Lehrtätigkeit in Ingolstadt (1773—81) sowie seine Berufung nach Dillingen (1784) beziehen, mit Freuden zu begrüßen.

Die Civiltà Cattolica 1909, Heft 1425, S. 266—83, 1910, Heft 1429, S. 34—50 u. Heft 1432, S. 428—46, bringt einen Aufsatz: **S. Carlo e la restaurazione cattolica.** Derselbe ist aus Anlaß der dritten Zentenarfeier der Kanonisation des Heiligen (1610) geschrieben.

Nunmehr liegt auch der zweite, von 692—1517 reichende Band des **Handbuchs der Kirchengeschichte** von P. Albers S. I. in lateinischer Übersetzung vor (Nymwegen, Malmberg; zu beziehen durch Herder; Preis des ganzen dreibändigen Werkes ℳ 11,20). Das oben S. 58 f. über den ersten Band Gesagte gilt ebenso im wesentlichen vom zweiten. Daß Holland hier und da in besonderer Weise berücksichtigt ist, ist begreiflich und auch für uns Deutsche von Interesse. Doch vermisse ich in der Literaturangabe manches Werk, was ich namentlich für die Zeit von 1073—1303 hervorheben möchte.

Von J. Spillmanns S. I. **Geschichte der Katholikenverfolgung in England 1535—1681,** welche 1899—1905 in vier Teilen in zweiter Auflage erschien, liegen jetzt die beiden ersten Teile in der dritten, neu durchgearbeiteten und ergänzten Auflage vor (Herder, ℳ 8,50). Der Bearbeiter, ein Ordensgenosse Spillmanns, ist nicht genannt. Der erste Teil behandelt die Blutzeugen unter Heinrich VIII., der zweite die unter Elisabeth bis 1583. Benutzt sind in der neuen Auflage die unter dem Namen des Benediktiners Dom Beda Camm 1904 u. 5 herausgegebenen, dieselben Zeitperioden behandelnden, zwei Bände **Lives of the English Martyrs** declared Blessed by Pope Leo XIII. in 1886 and 1895, und eine Reihe anderer Veröffentlichungen. Am 29. Dez. 1886 sprach die Ritenkongregation 54 englischen Blutzeugen die Ehren der Seligen zu. Für diese 54 Märtyrer konnte ohne den gewöhnlichen Seligsprechungsprozeß die öffentliche Verehrung erlaubt werden, weil der Beweis gelang, daß sie noch vor den Dekreten Urbans VIII. mit kirchlicher Genehmigung als Selige verehrt wurden. Ein späteres

Dekret der Ritenkongregation vom 13. Mai 1895 sprach noch neun Blutzeugen, unter ihnen dem Grafen von Northumberland, aus den gleichen Gründen die Ehre der Seligen zu. Diese 65 Blutzeugen behandelt vorliegendes Buch in populär-wissenschaftlicher Weise. Des Zusammenhanges wegen zeichnet der Verfasser jeweilig den Hintergrund, auf dem die Ereignisse sich abgespielt haben. Den breitesten Raum nehmen naturgemäß die Schilderungen des Todes des Bischofs Fisher von Rochester, Thomas Mores, der Mutter Reginald Poles und des Jesuiten Campion ein. Besonders erfrischend ist es, zu sehen, wie standhaft der englische Episkopat in der Zeit Elisabeths sich verhalten hat, im Gegensatz zu seiner Haltung unter Heinrich VIII. Man merkt schon das Weben der katholischen Reformation. Das Buch wird allen, die es lesen, reiche Erbauung und Belehrung bieten. Speziell dem Historiker aber ist es schätzbar wegen der großen Zahl interessanter Einzelheiten.

Die Christenverfolgung des Kaisers Dezius war das Thema der akademischen Antrittsrede K. Bihlmeyers. Dieselbe ist gedruckt in der Theol. Quartalschrift 1910, S. 19—30. Der Vorstoß des Dezius gegen die Kirche kann wohl nur aus Gründen der Staatsraison erklärt werden (vgl. diese Zeitschrift 1909, S. 304, zu G. Schoenach). Interessant ist, was Bihlmeyer aus Harnacks „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten" anführt, daß nämlich um 250 die Zahl der Christen wohl wenig unter einer Million betrug. Ehrlicher, wenn auch verblendeter Patriotismus ist dem Kaiser in seinem Kampfe gegen das Christentum nicht abzusprechen; er ging nicht aus blinder Verfolgungswut vor. Wegen der vorausgegangenen langen Friedensperiode war die Kirche auf den kommenden Sturm nicht gut vorbereitet. Der Verfasser bezeichnet die Annahme als kaum übertrieben, daß nahezu die Hälfte der Christenheit entweder durch einen götzendienerischen Akt den Glauben verleugnet oder wenigstens ein Opferatteſt sich erworben habe. Die Gefahr eines Schismas, welches aus Anlaß der Frage der Wiederaufnahme der lapsi auszubrechen drohte, wurde in Bälde glücklich beseitigt. Durch die Wiederaufnahme der großen Masse der Gefallenen wurde die Wirkung der Verfolgung im wesentlichen wieder aufgehoben und dem Erfolge des Kaisers sein Wert genommen. Im Grunde war schon damals der endliche Sieg des Christentums über die Staatsreligion nicht mehr zweifelhaft. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande. Ein Beitrag zur Geschichte des 4. Jahrhunderts n. Chr. von J. Schaefer (Münster i. W., Aschendorff 1909, ℳ 5.—). Diese Abhandlung, eine Doktorarbeit bei der theol. Fakultät zu Freiburg i. B., die dem jungen Gelehrten alle Ehre macht, befaßt sich näherhin und direkt nur mit den kirchenpolitischen Beziehungen des großen Kappadoziers zum Abendlande während der arianischen Wirren gerade in der an Problemen reichen Periode von 360—380, in der sich die große Wendung des Orients zum Nicaenum vollzog. Nach einer einleitenden Übersicht und Prüfung der für dieses eng umgrenzte Thema vornehmlich in Betracht kommenden Quellen, insbesondere der von Basilius im Auftrage der orientalischen Bischöfe an die Abendländer gerichteten Briefe und nach einer Untersuchung über die Chronologie seines Lebens und seiner Schriften werden zuerst dessen Stellung zu den trinitarischen Glaubenskämpfen und seine fördernde Teilnahme an den Unionsbestrebungen der Homöusianer und deren Unterhandlungen mit den Abendländern in der vorbischöflichen Zeit des Basilius (360—370 dargelegt. Dann folgt eine sehr eingehende Darstellung der zuerst hoffnungsfreudigen Unterhandlungen des Basilius mit den Okzidentalen in der Zeit von 371—373, wo Basilius hauptsächlich durch die vermittelnde

Hilfe des Athanasius vergebens zum Ziele zu gelangen sucht. In zwei weiteren Abschnitten werden dann die gestörten Beziehungen des Basilius zu den Abendländern während der Jahre 373—376 und seine letzten ergebnislosen Versuche zur Herbeiführung einer Einigung unter den orientalischen Parteien mit Hilfe Roms und anderer abendländischer Bischöfe dargelegt. Des Basilius schönster Plan, die Kirche des Morgenlandes im Glauben und in der Liebe geeinigt zu sehen, blieb unverwirklicht, ja die religiösen Gegensätze hatten sich schließlich sogar verschärft durch das stärkere Hervortreten der Pneumatomachen und Apollinaristen. Gleichwohl blieben des großen Bischofs rastlose Bemühungen nicht ganz ohne Frucht, denn ihm ist es zu danken, daß namentlich durch die neun Monate nach seinem Tode tagende große Synode zu Antiochien 379, wo 153 junganizänische Bischöfe die Gedanken des Basilius zum Ausdruck brachten, das fast unterdrückte Nicaenum im Oriente von neuem wiederauflebte. Im übrigen gewinnt man beim Studium der in den Jahren 360—380 sich abspielenden Unterhandlungen zwischen den Morgen- und Abendländern auch bereits einen Einblick in manche der Ursachen, die später den Bruch der morgenländischen Kirche mit dem Okzident herbeiführten.

Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes herausgegeben von Walter Reichardt, Oberlehrer am Schillergymnasium in Groß-Lichterfelde (Leipzig, Hinrichs 1909, ℳ 3,00; Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Literatur 34. Bd. Heft 3). Diese neue, auf Anregung des leider zu früh heimgegangenen H. Gelzer von R. besorgte Ausgabe der Africanusbriefe erscheint als Vorläuferin der von der Berliner Kirchenväterkommission in Aussicht genommenen Gesamtwerke des Africanus. — Von den beiden Briefen, den einzigen auf uns gekommenen, ist der erste an einen gewissen uns nicht näher bekannten (jedenfalls nicht den Apologeten) Aristides gerichtet und leider nur in Bruchstücken erhalten, wenngleich außer Anfang und Schluß von dem eigentlichen Briefe kaum etwas von Belang fehlen dürfte. Er sucht die Differenzen im Stammbaum Jesu bei Matthäus und Lukas auszugleichen und zwar, was eigens hervorgehoben zu werden verdient, mit Berufung auf mündliche und schriftliche Nachrichten der „Verwandten des Herrn" die Lösung dadurch zu gewinnen, daß er auf Grund des bekannten jüdischen Leviratsehegesetzes die Ahnenreihe bei Matthäus als die Väter Christi *κατὰ φύσιν*, die bei Lukas als die *κατὰ νόμον* auffaßt, wonach also beide Evangelisten die Wahrheit berichteten. Und gerade dies zu zeigen, war die Absicht des Verfassers. Eine sehr ausführliche Einleitung handelt über die Textzeugen und Handschriften, sowie über die früheren Versuche der Wiederherstellung des Textes, wobei Spittas Rekonstruktionsversuch (Halle 1877) bekämpft und im ganzen abgelehnt wird, sowie über Inhalt und Gedankengang des Briefes. Den auf Grund seiner eigenen Untersuchung gewonnenen Text bringt R. S. 53—62 in der Art zum Abdruck, daß er für den ersten, polemischen Teil des Schreibens und die Überleitung zum zweiten Teile in zwei nebenstehenden Kolumnen je den Text der Epitome der eusebianischen quaestiones im Cod. Palatinus 220 und der sog. Nicetaskatene des Cod. Vaticanus 1611 gegenüberstellt. — Der zweite um 240 an Origenes gerichtete Africanusbrief, der bei aller Kürze wegen seines reichen Inhalts allzeit als „Muster einer philologisch-kritischen Untersuchung" bewundert worden ist und dem Verfasser große Lobsprüche eintrug, so daß sich über ihn für lange Zeit eine hohe, durch seine übrigen Schriften weniger begründete Meinung bildete, bestreitet die Authentie der bekannten Susannageschichte Daniel c. 13. Hier bringt R. zum erstenmal den Text nach der besten und ältesten Überlieferung des Cod. Ottobonianus 452 unter Berücksichtigung des Chisianus und Vaticanus, während alle bisherigen Ausgaben und Übersetzungen auf jüngeren, auf den Chisianus zurückgehenden Handschriften fußten. — Der Arbeit voraus geht ein Verzeichnis sämtlicher

benutzter bezw. erwähnter Handschriften, zum Schluß folgt ein Register der Bibelstellen und Eigennamen nebst einem Wörterverzeichnis. Die korrekte gelehrte Arbeit verdient dankbare Anerkennung.

Aus dem literarischen Nachlaß des ebenso fleißigen als tüchtigen Chrysostomus-Forschers † Prof. S. Haidacher in Salzburg bringt die Zeitschrift für kath. Theologie 1910, 215—18 zwei Analektenbeiträge zu **Pseudochrysostomus: Epistola ad monachos** und die **Homilie de angusta porta et in orationem dominicam.** Beide Stücke stehen in den Chrysostomus-Ausgaben vielfach unter den echten Schriften dieses Vaters abgedruckt, H. erklärt sie für unechtes Chrysostomus-Gut und weist für die einzelnen Bestandteile beider Stücke die fremden Quellen nach.

Ebendaselbst S. 218 bringt H. Hurter S. I. ein von einem armenischen Theologen ihm übersandtes **Zeugnis aus dem 6. Jahrhundert für die Unfehlbarkeit des Papstes** zum Abdruck, worin sogar schon der Ausdruck infallibilis (armenisch ansxal), sonst dem ganzen christlichen Altertum unbekannt, auf Petri Nachfolger angewendet wird.

Arabische Chrysostomus-Homilien untersucht und zum Teil übersetzt von Dr. G. Graf (Pfarrer in Obergessertshausen) in der Theol. Quartalschrift 1910, S. 185—214. Es handelt sich um die in den letzten Jahren von verschiedenen Gelehrten herausgegebenen Homilien, von denen Gr. die Homilie für den großen Donnerstag, das glorreiche Pascha und über die Buße in deutscher Übersetzung bringt. Als arabischen Übersetzer vermutet Gr. den als gewiegter und fruchtbarer Übersetzer bekannten, um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Antiochien lebenden Diakon Abû 'l Fath 'Abdallah ibn al-Fadl. Die Frage nach der Echtheit der drei letzten Homilien will Gr. zwar nicht entscheiden, ist aber geneigt, sie bei den beiden ersten zu bejahen, während er die Homilie über die Buße zu den spuria rechnet.

Ebendaselbst gibt Dr. Franz X. Zeller (S. 170—84) im Anschluß an seine frühere mit fast allgemeinem Beifall aufgenommene Untersuchung über die Zeit Kommodians (Theol. Quartalschr. 1909), worin entgegen den Versuchen von Maas, Brewer u. a. und entsprechend der bisherigen fast allgemeinen Ansicht der genannte Dichter aus guten Gründen für das 3. Jahrhundert reklamiert wird, in einem neuen Aufsatze **Elagabalus — Ammudates und der Dichter Kommodian** eine gedrängte Darstellung des orientalischen Elagabaluskultus und seiner Einführung durch Kaiser Heliogabalus in Rom und sodann eine Übersetzung und Analyse des 18. Gedichtes aus Kommodians Instructiones I, das die Überschrift de Ammudate et deo magno trägt. Z. glaubt auch „in diesem Ammudatusbericht des Kommodian einen neuen Fingerzeig dafür zu sehen, daß der Dichter nicht bloß ein Zeitgenosse, sondern auch ein Landsmann des großen Bischofs Cyprian von Karthago ist". (Vgl. Theol. u. Glaube 1909, 755.)

Die kirchen- und dogmenhistorische Studie von Hugo Koch (bisher Theologie-Professor in Braunsberg), **Cyprian und der römische Primat,** die in katholischen Kreisen wehmütiges Erstaunen hervorgerufen hat, wird unter der Sparte „Kirchenrecht" zur Besprechung kommen. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Religionsprofessor Dr. Theodor Deimel hat seinen zu apologetischen Zwecken veranstalteten Zitatensammlungen eine neue umfangreichere folgen lassen. Unter dem Titel **Kirchengeschichtliche Apologie** bietet er als Frucht jahrelangen Sammelns eine Zusammenstellung wichtiger kirchenhistorischer Dokumente sowie kritischer Urteile hervorragender Geschichtschreiber über die bedeutenderen Ereignisse und Persönlichkeiten der

Kirchengeschichte (Herder, 395 S., ℳ 4,40, geb. ℳ 5,—). Den Anfang macht der Bericht des Flavius Josephus über Christus in griechischer und deutscher Sprache. Dokumente aus dem Pontifikat des regierenden Papstes machen den Schluß. Die kirchenhistorischen Urteile wurden vorzugsweise akatholischen Geschichtsforschern entnommen. Zwei Gedanken leiteten die Zusammenstellung: Ausnutzung zustimmender Urteile der Gegner und furchtloses Eingestehen wirklicher Fehler und Gebrechen. Das Buch ist ein vorzügliches Hilfsmittel für den kirchengeschichtlichen Unterricht an Mittelschulen und höheren Lehranstalten. Kein Religionslehrer an einer solchen Anstalt wird es in Zukunft entbehren wollen. Die Verwendung der hier gebotenen authentischen Texte und Kritiken macht den Unterricht nicht nur äußerst interessant, sondern sie ist auch wie kaum etwas anderes geeignet, die heute vielfach schon recht kritische Jugend von der vollen Objektivität des Unterrichtes zu überzeugen.

Die **Apologie des Christentums** von Paul Schanz beginnt bereits in 4. Aufl. zu erscheinen. Zurzeit liegt der erste Band Gott und die Natur vor, dessen vermehrte und verbesserte Neuausgabe von Professor Dr. Wilhelm Koch in Tübingen, dem Nachfolger auf dem Lehrstuhl des verewigten Verfassers, besorgt wurde (Herder, ℳ 10,—). Wiederum ist der Band durch zahlreiche Zufügungen im Text und in den Literaturangaben, die sich auf das ganze Buch verteilen, um 60 Seiten gewachsen, so daß er jetzt 848 Seiten stark ist gegen 354 Seiten der ersten Auflage. Daneben wurden auch zahlreiche Verbesserungen, Verdeutlichungen und sachliche Berichtigungen vorgenommen. Dagegen verzichtete der Herausgeber, wennschon in manchen Punkten — wie er im Vorwort ausdrücklich erklärt — prinzipiell anders denkend als Schanz, auf eine weitgehende Umarbeitung des Werkes, so daß in der Tat das Buch, zwar im Sinne seines verstorbenen Verfassers weitergeführt erscheint, dabei aber im wesentlichen, was Geist und Inhalt des Ganzen betrifft, unverändert geblieben ist. Es ist hinlänglich bekannt, daß in dem hochbedeutsamen Werke ein geradezu erstaunliches Wissen auf den so verschiedenartigen Gebieten, welche für die Verteidigung des Glaubens in Betracht kommen, verarbeitet ist. Es steht in dieser Hinsicht einzig da. So wird es denn auch jetzt wiederum seinen Weg machen und seine überaus wichtige Mission in glücklicher Weise erfüllen.

Die neueste Schrift von Professor Konstantin Gutberlet **Gott und die Schöpfung** schließt sich an des Verfassers frühere Schrift **Gott der Eine und Dreieinige** (1907) unmittelbar an (Regensburg, vorm. G. J. Manz, ℳ 8,). Wurde hier das innergöttliche Leben behandelt, und eine Apologie der christlichen Gotteslehre geboten, so wird nunmehr das Wirken Gottes nach außen erörtert und damit die christliche Weltauffassung begründet und verteidigt. Im Unterschiede zu dem 1908 erschienenen **Kosmos**, welcher die natürliche Schöpfungsgeschichte behandelt und hauptsächlich die materielle Welt und die unvernünftige Kreatur ins Auge faßt, enthält das neue Werk die biblische oder christliche Kosmogonie, wobei jedoch auf eine philosophische Begründung nicht verzichtet wird. In fünf Kapiteln werden die Erschaffung der Welt, die Erschaffung des Menschen, der Urstand des Menschen, der Sündenfall und die Erbsünde sowie endlich die Engel behandelt. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht demnach diesmal der Mensch. Besonders eingehend wird u. a. das Verhältnis des biblischen zum naturwissenschaftlichen Schöpfungsbericht sowie der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechtes und im Zusammenhang damit die Frage einer gemeinsamen Ursprache erörtert. Die inhaltreiche und wertvolle Schrift, welche uns die unermüdliche Arbeitskraft des gelehrten Verfassers geschenkt hat, legt von seinem immensen Wissen neuerdings beredtes Zeugnis ab.

Die Schrift des belgischen Dominikaners R. Garrigou-Lagrange **Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les Formules dogmatiques** (Paris, Gabr. Beauchesne et Cie., Fr. 3,50) behandelt die Frage, ob man mit Recht behaupten

könne, die in philosophischer Sprache ausgesprochene dogmatische Formel habe keinen anderen Sinn, als auch der einfache gesunde Menschenverstand darin finden könne. Es ist selbstverständlich, daß für die Beantwortung dieser Frage alles darauf ankommt, was man unter dem Sens commun verstehen will. Der Feststellung, was darunter verstanden werden müsse, welches sein Objekt, seine Grenze und seine Bedeutung in der ihm eigenen Sphäre sei, ist der erste Teil des Buches gewidmet. Die Auffassung Le Roys, gegen den sich die ganze Schrift richtet, wird als Konsequenz eines radikalen Nominalismus abgewiesen. Es folgt die Darlegung der Theorie des Sensus communis im Anschluß an Aristoteles und die großen Scholastiker. Die oben angedeutete Frage wird dann im 2. Teil dahin beantwortet, daß die in philosophischer Sprache ausgesprochenen dogmatischen Formeln dem gesunden Menschenverstand in einem gewißen Maße zugänglich bleiben, wenn man unter letzterem nicht wie Le Roy will „une organisation utilitaire de la pensée en vue de la pratique", sondern „la philosophie de l'être à l'état rudimentaire" versteht. Durch ihre Präzision überschreiten sie freilich die Grenze des Sensus communis, aber sie bleiben immer „dans le prolongement de sens commun". Als Anhang (S. 209—311) ist noch eine Abhandlung über den Wert der modernistischen Kritik an den thomistischen Gottesbeweisen angefügt. Die von Le Roy dagegen vorgebrachten Einwände werden zurückgewiesen. Sodann wird dargetan, daß der Beweis, den letzterer an die Stelle der traditionellen setzen will, zum Pantheismus führt.

Ein **System theologischer Erkenntnislehre** in gedrängter Kürze bietet der Direktor des Kgl. Predigerseminars in Wittenberg Liz. K. Dunkmann (Leipzig, Georg Böhme, 166 S., ℳ 3,50). Auf die Eingliederung der Theologie in ein System aller Erkenntnis kommt es Verfasser an. Nicht will er eine besondere theologische Erkenntnislehre bieten, die sich nicht vor dem Forum der philosophischen und modern psychologischen Erkenntnislehre rechtfertigen könnte. Aber wenn auch die theologische Erkenntnislehre sich nach Ansicht des Verfassers im Grunde mit der philosophischen decken muß, so hält er es doch für notwendig, daß der Theologe in der Gegenwart mit einer eigenen Erkenntnislehre auf den Plan trete, damit er nicht der nichtchristlichen Erkenntnislehre auf Gnade und Ungnade ausgeliefert sei. Die Schrift behandelt nacheinander die Kriterien der möglichen, der wirklichen, der religiösen und der christlichen Erkenntnis. Einen bedingungslosen Anschluß der protestantischen Theologie an den Kantischen Kritizismus lehnt Verfasser entschieden ab. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Genannt seien kurz eine Reihe dogmatischer Aufsätze von katholischen Autoren: Dorsch führt in der Zeitschrift f. kath. Theologie (1910) die Polemik gegen Wieland weiter: **Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vornizäischen Opferbegriffs** (1910, 71—117; 306—347). Dorsch will hiermit „die Debatte schließen". Sie hat sicher ihren theologischen Nutzen gehabt, und dieser würde noch größer geworden sein, wenn sie beiderseits mehr sachlich und ruhig geführt worden wäre. Die Frage muß sicher von einem Unparteiischen noch einmal nachgeprüft werden.

In der Aprilnummer von The Irish Theological Quarterly finden sich drei kürzere Aufsätze: **Somes theories of sacramental operation**, worin D. Barry die thomistische, skotistische und die Theorie Billots (intentionale Wirksamkeit) gegeneinander abwägt; ferner **Original sin and human nature**, worin P. Torde mit Energie die nachtridentinische Auffassung von den Folgen der Erbsünde für die Natur (vulnus naturae) bekämpft. Der status naturae lapsae und naturae purae müsse doch wesentlich verschieden sein, da wir jetzt zur Beobachtung des ganzen Naturgesetzes die

Gnade (g. medicinalis) bedürfen, doch sicher nicht in statu naturae purae: weil ferner Augustin, das Arausikanum II und Tridentinum lehren, daß wir durch die Sünde „verschlechtert" sind nach Leib und Seele; weil endlich unsere eigene tägliche Erfahrung unsere starke sittliche Schwäche bezeugt. Die prop. 55 Baji stehe dieser niedrigeren Einschätzung der naturae lapsae gegenüber, der n. purae nicht entgegen; denn dort werde nur zurückgewiesen, daß Unsterblichkeit und Integrität zur Natur des Menschen gehören. Der dritte Aufsatz von Slattery behandelt **The sacrifical Idea.** Verf. gibt eine Übersicht über die Idee von der Entstehung des Opfers, speziell des alttestamentlichen.

Der Anteil des Augustiner-Generals Seripando an dem Trienter Dekrete über die Rechtfertigung von St. Ehses (Röm. Q.-Schrift 1909, 1—15). Verf. zeigt mehr geschichtlich, wie rührig und unverdrossen Seripando sich dem Problem widmete in der Richtung, „die Johann Gropper (‚die Colonienses') gezeigt".

Die „scholastische" Lehre vom Wesen der Todsünde und ihre Ergänzung durch die psychologische Betrachtungsweise von J. Stephinsky (Katholik 1910, I, 241—55). Nach der Scholastik (Thomas) entscheidet nicht die Freiwilligkeit, sondern das Objekt der Handlung die Schwere der Sünde. Nach Linsenmann-Koch soll das psychologische Moment (Erkenntnis, Absicht) den Ausschlag geben, wenn auch im ganzen die scholastische Theorie festgehalten wird. Stephinsky meint, bei letzterer Auffassung ließe sich der Unterschied zwischen läßlicher und schwerer Sünde nicht festhalten; denn es gäbe auch „kleine Bosheiten". U. E. muß der Begriff der Todsünde viel tiefer aufgebaut werden, er muß von A. durchs N. Testament, dann durch die Väterlehre historisch verfolgt und zuletzt scholastisch begrifflich festgestellt werden. Der Begriff von „kleinen — Bosheiten" ist der Schrift fremd; uns erscheint er wie ein hölzernes Eisen. Der Linsenmannsche Ergänzungsversuch verdient die größte Berücksichtigung der Theologen.

Ein paar kleinere, aber sehr inhaltreiche Schriftchen liefen ein aus Rom und Paris. Das erste: I **„Novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa** von Sisto Scaglia O. C. R. zu Rom erschien und behandelt die „letzten Dinge" (la sorte dell' anima dopo morte; la communione dei Santi; il Giudizio particolare dell' anima; la Resurrezione dei corpi; il Giudizio universale; la Rimunerazione immediate (100 S.) auf Grund der archäologischen Monumente (Inschriften, Malereien, Skulpturen). Verf. zeigt, wie gerade im Tode noch am meisten die zwei Welten, das alte Heidentum und das neuentstehende Christentum auseinanderklaffen, wie das erste seinen Toten das frostige Vale nachrief, hingegen das andere sie mit dem lebendigen Glauben an Unsterblichkeit und Wiedersehen zu Grabe bettete und über ihren Dormitorien, wie die Kirchhöfe und einzelnen Gräber der Christen bezeichnend hießen, die Wünsche für eine ewige Glückseligkeit bei Gott anbrachte: Vivas in Deo; vivas in Domino, in Christo, in Spiritu sancto, in aeternum etc. etc. Das Schriftchen verdient ins Deutsche übersetzt zu werden, damit es als kleiner „Wilpert" in die Hände der Seelsorgspriester käme, wo es sicher manche Anregungen zur populären Behandlung der „novissimi" geben würde.

A. Bros veröffentlichte eine Studie von 60 S. über **la survivance de l'âme chez les peuples non civilisés** bei Bloud in Paris. Das Thema wird in religionsgeschichtlicher Weise beantwortet, indem zusammengetragen wird, was die einzelnen wilden Völker über den Tod, den Leichnam, die Pflege des Grabes, über das Leben der Seele jenseits des Grabes und über die Bedingungen eines solchen Lebens durch praktische Übungen oder Sagen und Erzählungen bekunden.

Eine andere französische Schrift erschien in Paris bei Lecoffre von E. Vacandard: **Études de critique et d'histoire religieuse,** eine Sammlung verschiedener Studien, deren erste die formelle Einsetzung der Kirche durch Christus behan-

delt und gegen Loisy gerichtet ist. Dieser trennt bekanntlich scharf den Glauben vom historischen Wissen, läßt die Kirche aus dem Glauben an den Auferstandenen hervorgehen und leugnet ihren geschichtlichen Zusammenhang mit dem diesseitigen Christus. Vacandard hält ihn beim Texte des Evangeliums fest, widerlegt ihn in eindringender Exegese und beweist, daß die Kirche schon zur Zeit Jesu eine geordnete Körperschaft, keine wirre Masse war, daß von ihm selbst, wenigstens von Cäsarea an organisiert war, und dann nach der Auferstehung in dieser ihrer Organisation bestätigt und befestigt wurde.

Die zweite Studie behandelt die wichtige und schwierige Frage der Beichte: les origines de la confession sacramentelle in folgenden Punkten: antiquité de la confession, Verf. meint, sie reiche bis in die Nähe der apostolischen Zeit; dann le confesseur, der natürlich der Priester ist, aber in Alexandrien scheinen nach Clemens und Origenes auch die Pneumatischen zur Seelenleitung berufen, später hören diese in den Klöstern des Orients allgemein die Beichten, auch die der Weltleute; weiter matière de la confession, die außer den drei Kapitalsünden eine schwankende ist und ein Weniger und Mehr, selbst bis zu Gedankensünden zuläßt; weiter mode de la confession, wobei Verf. die Ansicht vertritt, daß der Pönitent nie zu einer öffentlichen Beichte angehalten worden wäre, und wo diese von Rigoristen verlangt worden, sei sie amtlich als ein Mißbrauch verurteilt worden; weiter le moment de l'absolution, die Ansicht Gartmeiers und der Jesuiten Blötzer und Stufler, sie sei vor der Buße erfolgt, wird als ungeschichtlich abgelehnt und die Rauschens angenommen, daß sie am Ende der Buße in der öffentlichen Rekonziliation stattfand; es folgt reiteration de la confession und da galt: poenitentia una est! Will man die Kirche der Härte oder Untreue gegen ihre Sendung anklagen? „Niemand ist ein besserer Richter als sie über das, was sie zu tun hat." Aber es treten später im Laufe der Jahrhunderte changements dans la discipline de la confession ein und zwar in ziemlich allen Punkten: der Minister ist auch wohl der Diakon, der Laie, die πνευματικοί, die ungeweihten Mönche; die Materie der Anklage vermehrt sich; es wird allmählich das Beichtsiegel urgiert; die Absolution wird sofort nach der Beichte, nicht mehr am Ende der Buße erteilt; man darf die Beichte auch wiederholen. Diese Übersicht zeigt die Fülle der Probleme, deren Lösung hier auf dem einzig richtigen Wege der geschichtlichen Betrachtung angestrebt wird.

Es folgt aus dem Lande der „Antimilitaristen" eine Studie über die Stellung der ersten Christen zur Militärfrage. Weiter ein kurzer Nachweis, daß das Konzil von Macon dem Weibe die Seele nicht abgesprochen hat, wie die Sozialdemokraten und andere behaupten. Daran schließt sich eine Untersuchung über die gefährliche Sekte der Albigenser unter Innocenz III. und eine weitere über die koerzitive Macht der Kirche und einige „Nachträge" zu den Einzelthemen. Aus der Fülle des Gebotenen werden den Dogmatiker die beiden ersten Abhandlungen besonders interessieren. Daß Vacandard alles solide aufbaut, ist bekannt. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Oben S. 250 hatten wir berichtet, daß Hofrat Prof. Dr. Schindler bei Opitz in Wien ein neues **Lehrbuch der Moraltheologie** veröffentlicht; den ersten Teil des zweiten Bandes hatten wir ebendaselbst kurz besprochen. Nachträglich hat die Verlagshandlung uns auch den ersten Band dieses Moralhandbuches zum Referate eingesandt (*M* 5,60). „Es war stets mein Bestreben, mit allen namhaften Geistesrichtungen der Zeit, soweit sie das Gebiet der Moral berühren, wissenschaftliche Auseinandersetzung

zu pflegen, was sie an Wahrheitsgehalt aufweisen, unumwunden anzuerkennen und gutbegründete neue Gedanken gern aufzunehmen, auch wenn sie von Gegnern meiner Überzeugung stammen. Besondere Beachtung wende ich in der allgemeinen Moraltheologie der Begründung und Erklärung ihrer moralphilosophischen Grundlagen zu, zumal der heutige theologische Studiengang eingehende moralphilosophische Studien nur ausnahmsweise voraussetzen läßt." (Vorrede.) Diese prinzipielle Stellungnahme des Verfassers begrüße ich mit lebhafter Freude. Wie die Verhältnisse einmal tatsächlich in unserem Hochschulbetriebe liegen, muß der Moraltheologe mit der modernen Ethik Fühlung nehmen und bewahren. U. E. könnte man darin noch weiter gehen, als es Schindler tut. Auch der Dogmatiker geht in seinen prinzipiellen Erörterungen auf philosophische Diskussionen ein, ohne deshalb von der Philosophie des Hausfriedensbruches angeklagt zu werden. — An den früher besprochenen ersten Teil des zweiten Bandes schließt sich der jüngst erschienene zweite Teil des zweiten Bandes mit der Darlegung des christlichen Lebens in Rücksicht auf den Nächsten an (8,50 Kr.). Hier kommen die Pflichten der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit sowie die Pflichten gegen Familie, Staat und Gesellschaft zur Behandlung. Damit ist Schindlers Lehrbuch zum Abschluß gelangt. Es trägt eine durchaus persönliche Note, die ihm zweifellos seine Existenzberechtigung neben so manchen anderen Moralkompendien gibt. Dazu kommt eine glückliche Verbindung des theoretischen und praktischen Momentes, oder, wenn man will, der positiv-spekulativen Begründung und der aufs Kasuistische gehenden Anwendung der sittlichen Grundsätze. Nachdem ich nunmehr das ganze Werk kennen gelernt habe, wiederhole ich gern mein damals (S. 250) ausgesprochenes Urteil, daß es als gutes Hilfsbuch dem Theologiestudierenden wie dem Geistlichen wohl zu empfehlen ist.

Von dem Kapuzinerpater Thomas Villanova Gerster liegt eine **Katholische Sittenlehre. I. Allgemeiner Teil** vor (Brixen, Verlag Tyrolia, ℳ 3,00). Das Buch ist gedacht als „erste Einführung der Theologiestudierenden in die Moraltheologie"; „später werden sie allerdings die so gewonnenen Kenntnisse durch das Studium der weitläufigen Moralbücher erweiten, vertiefen und vervollkommnen müssen" (Vorwort). Gersters Buch ist eine zunächst „für die Heranbildung von Beichtvätern" (wohl des Kapuzinerordens; vergl. S. 3) zusammengetragene Kompilation aus den „bewährtesten Autoren alter und neuer Zeit", die nicht unpraktisch ist, die aber m. E. dem auch für die Praxis dringend notwendigen wissenschaftlichen Betrieb der Moraltheologie nicht gerade förderlich ist. Verwiesen wird besonders auf Noldin und Hilarius Gatterer, ferner auf Schindler, Koch, Simar u. a.

Das kleine Buch von Matharan S. I. **Asserta moralia** (Paris, Beauchesne u. Co.) ist ein ganz knappes lateinisch geschriebenes Repetitorium, das für den Zweck der gedächtnismäßigen Aneignung und der Wiederholung der hauptsächlichsten Moralprinzipien gute Dienste leisten kann.

Ferdinand Doelle O. F. M. veröffentlicht in der (prot.) Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 31 (1910) 214—248 einen Aufsatz **Johannes von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des 13. Jahrhunderts.** Die fleißige und gediegene Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, näherhin der noch viel zu wenig durchforschten Summen des Mittelalters. Sie ist gleichzeitig eine wichtige Ergänzung zu der bekannten Artikelserie Dietterles über die Summae confessorum, die in derselben Zeitschrift 1903—07 erschien. Johannes von Erfurt, identisch mit dem Johannes de Saxonia und dem Johannes de Saxo bei Trithemius, war wahrscheinlich um 1285 Lektor am Provinzstudium der Franziskaner zu Magdeburg, 1295 Universitätshörer zu Bologna, später Lektor und vielleicht Guardian in Erfurt und Vikar der sächsischen Franziskanerprovinz. Er schrieb † 1298 eine Summa confessorum, die nach den sieben Hauptsünden und zehn Geboten geordnet ist.

Unter dem Gesamttitel „Alte und neue Aufgaben der Moral" läßt Dr. Hubert Gerigk (Pfarrer in Weißwasser, O.-L.) einige kleine Monographien erscheinen (Schöningh). Der erste Band behandelt **Die wissenschaftliche Moral und ihre Lehrweise.** (*M* 1,30.) Er enthält eine Reihe von meistenteils gerade nicht neuen Vorschlägen für die Behandlung der Moraltheologie, vielfach im Anschluß an Krawutzky und Mausbach. Der Geltungsbereich, die Stoffbehandlung und die Stoffanordnung der Moral werden erörtert. Den Ausführungen des Verfassers wird man durchschnittlich gern zustimmen. So namentlich den Anregungen bezgl. der biblischen und historischen Behandlung der Moralfragen, bezgl. der Beachtung der neueren ethischen Systeme, der Bewegung für ethische Kultur u. a. Die Lehre vom Endziel des Menschen und von der Gnade (S. 14) möchten wir doch lieber der Dogmatik reserviert wissen. Die Zeitschrift „Ethische Kultur" erschien seit 1893 zunächst als Wochenschrift, von 1904 ab erscheint sie als Halbmonatsschrift (S. 73). — Der zweite Band spricht über **Die Darstellung der Sittenlehre im Katechismus und ihre Behandlung im elementaren Unterrichte** (mit Band 3 zusammen *M* 1,30). Im 1. Teile („Stoffbehandlung") wünscht G. neben der Sündenlehre auch die Tugendlehre im Katechismus; er betont das aszetische Moment, will aber auch die Kasuistik in angemessener Weise berücksichtigt wissen. Seine Darlegungen über Försters Moralpädagogik sind den Lesern dieser Zeitschrift aus Jahrg. I (1909), S. 360—371 bekannt. Der 2. Teil („Stoffanordnung") behandelt das System der Sittenlehre im Katechismus und bringt den Versuch einer Neuordnung des Katechismusstoffes. Ein eingehendes Urteil hierüber wie über den dritten Band **(Ausgewählte Katechesen über die Sittenlehre. Dargestellt nach den Grundsätzen der Moralpädagogik)** überlasse ich den Katecheten von Fach, möchte aber ausdrücklich sagen, daß die anregenden Ausführungen des Verfassers auch dem Moraltheologen von Wert sind.

F. Sawicki gibt einem Aufsatze im Pharus 1910, 97—109 die Überschrift **Nietzsches Übermensch und der christliche Edelmensch.** „Die Herrschaft des wahren und noch mehr des mißverstandenen Nietzsche wäre ein Verhängnis für die Menschheit . . . Die christliche Religion drängt nur das Niedere im Menschen zurück, um alles Große und Edle zu befreien; sie bindet an Gesetze und Ideen, aber gerade dadurch führt sie zur Höhe. Und sie will nicht nur einige wenige zu freien, großen Menschen machen, um die übrigen preiszugeben . . . es (das Christentum) will das ganze Menschengeschlecht zu einer Edelmenschheit umschaffen. Das ist das vornehmste Ideal, das die Richtlinien für die Erziehung geben kann."

Es ist ein ganz köstliches Buch, das der gemütvolle A. Wibbelt vor kurzem bei Schnell in Warendorf unter der Aufschrift **Das Buch von den vier Quellen** hat erscheinen lassen (*M* 3,20). Die vier Quellen sind: Natur, Spiel, Arbeit und Religion. Sie sind es, die uns Gesundheit, Freude, Kraft und Leben spenden. Man liest sich froh und arbeitsmutig an diesen prächtigen Gedanken — jeglichem Griesgram und Mißmut zum Trotz. Und es steckt viel praktische Psychologie und religiöse Erfahrung in diesen Blättern.

Das bekannte Buch von J. B. Krier **Der Beruf** (Herder, *M* 2,40) liegt in 4. Auflage vor. Es enthält zweifellos viele treffliche Gedanken über die Berufsarten der gebildeten Stände (Priester, Ordensleute, Juristen, Ärzte, Professoren, Militär, Ingenieure, Kaufleute) und kann dem jungen Mann für die Standeswahl von großem Nutzen sein. Auch der Erzieher wird manchen guten Wink ihm entnehmen. Was über den weltlichen „Beruf" gesagt wird, ist freilich cum grano salis zu verstehen. Von den jüngst in Frankreich lebhaft erörterten Fragen über den Beruf zum Priesterstande ist, wie sich bei der Anlage des Krierschen Werkes leicht begreift, hier nichts zu lesen. Die

Vorsteher unserer geistlichen Erziehungsanstalten werden allerdings gut tun, sich über diese Diskussionen — etwa an der Hand der Revue pratique d'apologétique — zu orientieren. H. Müller.

Kirchenrecht.

Mit der jüngst erschienenen 3. Abteilung sind die **Grundzüge des katholischen Kirchenrechts** von Dr. theol. et iur. Johann B. Haring, o. ö. Professor a. d. K. K. Universität zu Graz (Graz 1910), zum Abschlusse gekommen. Der 1. Teil wurde 1906, der zweite 1908 veröffentlicht. Das ganze Werk umfaßt mit dem Index 881 S., 50 S. weniger als Sägmüllers Kirchenrecht², mit dem es die Kürze der Darstellung teilt. H. hat auch dem größeren Werke seines Lehrers R. v. Scherer gegenüber durchaus die Selbständigkeit gewahrt. Er wollte ein Hilfsmittel zum ersten Studium bieten und hat seinen Zweck durchaus erreicht; in manchen Abschnitten ist das Buch wegen der präzisen und knappen Formulierung musterhaft zu nennen. Allerdings wird sein Gebrauch vorzugsweise auf Österreich beschränkt bleiben, weil es die österreichische Zivilgesetzgebung in den Berührungspunkten mit dem kanonischen Rechte und das dortige partikulare Kirchenrecht ganz besonders würdigt. Die Buntscheckigkeit derartiger Normen zeigt sich z. B. bei der Darstellung der kirchlichen Baulast (S. 712 ff.). Mit voller — allerdings nicht begründeter — Absicht hat er auf ausführlichere Literaturangaben, welche Sägmüllers Buch gerade so wertvoll machen, verzichtet, dafür aber die einzelnen Ausführungen aus den Rechtsquellen reichlich belegt. Auch die prinzipiellen Erörterungen und die Darstellung der „Vorbegriffe" nehmen einen verhältnismäßig großen Raum ein. Hier hat d. V. bei der vermittelnden Stellung, welche er zwischen den Anhängern des „Naturrechts" und den Rechtspositivisten einnimmt, dem Naturrecht (S. 27) ein bescheidenes Plätzchen gewährt. Wenn die Gesetzgebung am Werke ist, ist die Abfassung eines neuen Lehrbuches nicht gerade angenehm. Während die zweite Abteilung für das Eherecht das Dekret: Ne temere noch berücksichtigen konnte, muß der Schlußteil trotz der Knappheit der Darstellung 13 S. Nachträge im Kleindruck bringen.

Hans v. Voltelini untersucht in der Histor. Ztschr. 105, (1910) S. 65 ff., in welchem Zusammenhange **die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts** miteinander stehen. Einmal bestanden persönliche Beziehungen Friedrichs II. und Josephs II. zu den Vertretern naturrechtlicher Ideen, dann aber gewannen die Lehren des Naturrechts großen Einfluß auf das Staats- und Verwaltungsrecht. Im Kirchenrechte traten die Ideen in die Erscheinung in dem Toleranzgedanken: in den Ansichten über die Gewissensfreiheit und die Gleichheit aller vor dem Gesetze, aber auch in der Betonung des staatlichen dominium eminens. V. weint dem Naturrecht eine Erinnerungsträne nach: Seine großen Gedanken seien nicht untergegangen. „Mag es auch heute Mode sein, die naturrechtliche Literatur in der geringschätzigsten Weise zu beurteilen . . . Die ungeheure geschichtliche Bedeutung dieser Lehre darf nicht übersehen werden."

Zur Verfassung der Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten nenne ich die Beiträge von Harnack, (Sohm), Schwartz und Koch. Die Schrift Adolf Harnacks ist betitelt: **„Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten.** Nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms: „Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über „Evangelien", „Wort Gottes" und das „Trinitarische Bekenntnis." (Leipzig 1910.) Sie ist ein erweiterter Abdruck des Artikels „Verfassung, Kirchliche" aus der Protest. Real-Enzyklopädie³. Obwohl sie also nicht wesentlich neue Forschungsresultate mitteilt, ist sie doch

wegen der engen Verbindung mit der Kritik der genannten Abhandlung von Sohm erschienen in den Abhandlungen d. Phil. Histor. Klasse der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 27, H. 3, (1909) besonders beachtenswert. Die Gegner decken die beiderseitigen Blößen offen auf. S. sagt von H.s Ansicht: „H. spricht von einer doppelten Organisation, einer pneumatischen, allgemeinen, einheitlichen, kirchlichen und einer rechtlichen, ortsgemeindlichen dort Charisma, hier Wahl und Amt; allmähliches Aussterben der Charismen der Apostel, Propheten und Lehrer, Übergang der Lehrfunktion auf die gewählten Bischöfe; aber diese zweite Organisation verdankt ihr Dasein lediglich einer falschen Interpretation der Quellen, in denen Charisma und Wahl nirgendwo Gegensätze sind, vielmehr sich fordern, und in deren die „korporative Ortsgemeinde" nirgendwo handelt, weil sie gar nicht vorhanden ist (!), sondern stets der Geist in seinen Trägern" (zit. H. S. 132). Die Einzelkritik H.s hat in der Tat einzusetzen bei dieser künstlichen Konstruierung von Gegensätzen zwischen Charisma und Amt, Apostel und Bischöfen, Zentralorganisation und Lokalorganisation. Der offen ausgesprochen oder vermutete Gegensatz zwischen den Zwölfen und den Diakonen (S. 23: „Man kann „Bischöfe" in ihnen sehen, aber auch die Möglichkeit besteht und liegt viel näher, in ihnen hellenistische Rivalen der Zwölfe zu erblicken"), zwischen den Zwölfen und den Verwandten Jesu (S. 26: „Man könnte sie als die jüngeren Rivalen betrachten"), zwischen der Handauflegung, wodurch die Bestellung zum Dienste von der Gemeinde erfolgte und worin man die Verleihung des zum Amte nötigen Charismas sah" S. 20, 41 f.), und der charismatischen Ausstattung der Faktoren einer Gesamtorganisation (S. 33 f.) ist tatsächlich in die Quellen hineingetragen. (Vgl. H. selbst S. 161.) Bei der Konstruktion so vieler Gegensätze kann es denn auch nicht wundernehmen, daß H. das geschichtliche Problem, wie es um die Zeit „des Pius und Markus der monarchische Episkopat samt der bestimmten Organisation, die sich ihm anschließt, überall zu konstatieren ist", ein großes und schwer zu lösendes nennt. Bei Schilderung der Stellung des hl. Jakobus „des Bruders des Herrn" hat er jedoch bereits hervorgehoben: „Die Frage, ob er Bischof geheißen hat, ist eine relativ untergeordnete, wenn es feststeht, daß er als regierender Monarch gewaltet und mindestens die Kompetenzen besessen hat, die nachmals der monarchische Bischof auf judenchristlichem Gebiete besaß" S. 27). Vgl. S. 74. — In den schärfsten Gegensatz zu der katholischen und altprotestantischen Lehre von der direkten Stiftung der Kirche durch Christus stellt sich H. mit der Leugnung der Geschichtlichkeit der entsprechenden neutestamentlichen Stellen für die Gründung der Kirche durch Christus. „Sieht man von ihnen ab — und nach allen Regeln geschichtlicher Kritik ist man dazu gezwungen — so ist jedes direkte äußere Band zwischen Jesus und der „Kirche" und ihren werdenden Ordnungen zerschnitten" (S. 5). In Matth. 16, 18 glaubt er einen Protest der dem Jakobus (dem Jüngeren) nicht hörigen palästinensischen Christen gegen diesen erblicken zu können; „aber die Stelle kann auch anders verstanden werden" (S. 27). — Die mancherlei positiven Ergebnisse der Untersuchung H.s, über die Bildung und Ausgestaltung der Einzelgemeinden, deren provinziellen Zusammenschluß, der Nachweis jüdisch-rechtlicher Elemente in diesem Ausgestaltungsprozesse neben dem Einflusse heidnisch-römischer Organisationen widerlegen Sohms Behauptung von der Urkirche als einer unsichtbaren lediglich durch das Charisma organisierten Gemeinschaft. Aprioristisch schon weist H. gegenüber dieser durch den Kirchenbegriff Luthers beeinflußten (S. 132) Definition darauf hin, daß „das Genossenschaftliche, Korporative auch vom sublimsten Begriff der Kirche nicht getrennt werden kann" (S. 130).

Gegen Sohm wendet sich auch Ed. Schwartz in einer **Kritik** in der Histor. Ztschr. 104, S. 609 ff. „In der S.schen Konstruktion, die eine ideelle ist, gehen die historischen Tatsachen nicht glatt auf" (S. 612). Für die Ausgestaltung des kathol. Kirchenrechts

seien die Formen der römischen Reichsverfassung vor allem von Einfluß gewesen. Konstantin habe dadurch, daß er sie zu den Aufgaben der Universalmonarchie herangezogen habe, der Kirche ihre letzte Gestalt gegeben: „Die mittelalterliche Kirche, die das ganze Leben der Menschen beherrschen will, ist nur durch diese Tat Konstantins möglich geworden" (S. 614). — Damit wiederholt Schw. einen Satz, den er weitläufiger zu begründen suchte in seinem Aufsatze: **Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts.** (Ebenda 104. S. 1 ff.) Die Einleitung gibt wesentlich die Ansicht H.s über die ältere Kirchenverfassung wieder. In diese sucht Schw. auch die ältesten Synoden einzufügen, denen gegenüber der „monarchische Bischof" selbständig blieb. Der Autonomie der Bischöfe sei dann die durch Konstantin geförderte allgemeine Synode entgegengetreten (S. 13). Die von Schw. angeführten Einzeltatsachen, auch der von ihm so sehr betonte Einfluß der Kaiser auf die Synoden, sind bekannt (vgl. Hinschius, Kirchenrecht III, 333 ff.).

Abgeordneter Landgerichtsrat Tourneau beginnt im Archiv f. kath. Kirchenr. 90 (1910) S. 88 einen Aufsatz über **Das preußische Gesetz betr. das Diensteinkommen der katholischen Pfarrer vom 26. Mai 1909.** Nach einer längeren Einleitung über die Pflichten der katholischen Kirche gegen ihre Geistlichen, die Rechtsverbindlichkeit des Staates infolge der Einziehung des Kirchenvermögens und der Abmachungen in der Bulle de salute animarum erzählt er aktenmäßig den Werdegang des Pfarrbesoldungsgesetzes. Hier betont er ausdrücklich (S. 120), daß die Bischöfe sich die denkbarste Mühe gegeben haben, bessere Bedingungen für die katholische Geistlichkeit zu schaffen.

J. Linneborn.

Homiletik.

Wie man schon seit mehr als zehn Jahren mit gutem Erfolge auf eine Reform der Katechese und der Katechetik hingearbeitet hat, so scheint nunmehr auch in die Predigt und Homiletik neues Leben kommen zu sollen, damit die Predigt der drohenden Erstarrung entrissen wird. Zu diesem Zweck wird vom 13.—15. September d. J. in Ravensburg ein **homiletischer Kurs** abgehalten werden. Die erste Autorität auf homiletischem Gebiete in unserer Zeit, der hochwürdigste Herr Bischof v. Keppler von Rottenburg, hat selbst mehrere Vorträge für den Kurs übernommen. — Fast gleichzeitig mit der Ankündigung des homiletischen Kurses erschien ein Buch, das gleichfalls die Reform der Predigt bezweckt. Es ist die von dem bischöflichen Konvikts- und Ökonomierat Monsgr. Franz Stingeder in Linz a. D. herausgegebene Schrift **Wo steht unsere heutige Predigt?** Eine homiletische Zeitfrage (Linz a. D., Kath. Preßverein, VII u. 204 S., ℳ 3,—). Nach des Verfassers eigenen Worten „soll die Schrift kein wolkenhohes Gericht sein, sondern nur ein wohlgemeinter Versuch, den Funken des homiletischen Problems, der unter der Asche vieler brennenden kirchlichen Fragen glimmt, wieder einmal etwas anzufachen". Die Schrift zerfällt in drei Teile. I. Teil: Zur Frage (S. 1—30); II. Teil: Die Predigt und ihre Aufgaben (S. 30—104); III. Teil: Der homiletische Betrieb. (Das homiletische Bildungswesen. Die kirchliche Gesetzgebung.) Der Verf. gibt in den einzelnen Abschnitten an, wie nach den aus dem Wesen und der Aufgabe der Predigt sich ergebenden Prinzipien die Predigt sein sollte, und zeigt, wie es, nach unserer Predigtliteratur zu urteilen, tatsächlich mit der Predigt heute bestellt ist; er führt für die Mängel die Gründe an und weist auf die Heilmittel für die Mängel hin. St. verrät hierbei eine außerordentlich gute Kenntnis der homiletischen Vergangenheit. Eine neue Theorie stellt der Verf. nicht auf, er will nur, daß man sich der alten Grundsätze wieder bewußt wird und sie in der Praxis wieder durchführt. Man kann nicht nur den Zweck des Buches billigen, sondern man muß auch die Kritik und

die Verbesserungsvorschläge als durchaus berechtigt anerkennen. Jeder Homilet sollte das Buch studieren und dabei eine ernste Gewissenserforschung über seine homiletische Vergangenheit anstellen. — St. betont mit besonderem Nachdruck, daß der Wert einer Predigt größtenteils nach ihrem Verhältnis zur Hl. Schrift zu bemessen ist. Die rechte Verwertung der Schrift in der Predigt wird am sichersten gewährleistet durch die Homilie, die in unserer Zeit fast ganz durch die thematische Predigt verdrängt ist. Über die Homilie handelt ein Aufsatz im Münsterschen Pastoralblatt, herausgegeben von Pfarrer Dr. Heinrich Jöppen (Münster. Regensbergsche Buchh., halbjährl. ℳ 2,—, **Gedanken über die Homilie.** Der Aufsatz verbreitet sich über den Begriff und die Form der Homilie. Es werden die zwei Arten der analytischen und synthetischen Homilie behandelt. Die analytische Homilie ist jene, die man vielfach mit Unrecht als niedere Homilie bezeichnet; auch sie muß eine Gedanken- und Zieleinheit haben, aber der Hauptgedanke wird erst durch homiletische Exegese aus dem Schriftabschnitt eruiert, während bei der synthetischen Homilie der Grundgedanke wie bei einer thematischen Predigt vorausgestellt und dann aus dem Schriftabschnitt erklärt, begründet und wirksam gemacht wird. Keppler möchte die der Logik entlehnten Termini nicht auf das homiletische Gebiet übertragen wissen; er möchte lieber die Termini für exegetische und thematische Homilie verwendet wissen. — Die brauchbarsten Quellen bei Ausarbeitung einer Homilie sind die Homilien der Väter, unter denen wieder jene des hl. Chrysostomus den ersten Platz einnehmen. Wenn in seinen Homilien auch die Zieleinheit nicht so streng durchgeführt ist, wie man das mit Recht jetzt fordert, so sind seine Homilien trotzdem wahre Musterhomilien. Daher war es gewiß berechtigt, daß Max, Herzog zu Sachsen, o. Professor an der Universität zu Freiburg i. d. Schweiz, **Des heiligen Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des heiligen Matthäus** neu bearbeitet und herausgegeben hat; bis jetzt ist erst der erste Band erschienen (Regensburg 1910, Verlagsanstalt, VII u. 697 S., ℳ 6,—). Die Übersetzung ist fließender als die frühere Übersetzung des Pfarrers Knorr von Wegberg. — In der Schweizerischen Kirchenzeitung (Luzern, Räber & Cie. 1909, S. 239 ff.) gibt Meyenberg in einer **Epistola galeata** sehr beherzigenswerte Gedanken über die Notwendigkeit des Zusammenarbeitens des Homiletikers, des Exegeten sowie der theologischen Fachgelehrten überhaupt. — Die Histor.-polit. Blätter bringen einen Aufsatz aus der Feder von Prof. Dr. Bartsche über **Abraham a Santa Clara und die Wissenschaft** (Bd. 144, S. 934 ff.). Es wird aus den Werken dieses berühmten Predigers gezeigt, daß er die Wissenschaft sehr hoch schätzte und auch selbst ein wissenschaftlich gebildeter Mann war; er besaß reiche Kenntnisse von der Natur, hatte, wenn auch in den Vorurteilen seiner Zeit befangen, doch auch ein gediegenes selbständiges Urteil; er trat entschieden auf gegen die Sterndeuterei, gegen die Zeitkrankheit des Goldmachens, gegen zu große Leichtgläubigkeit bei wunderlichen Begebenheiten, gegen alle Art von Aberglauben, Scheinheiligkeit und Betschwesterei; seine Ansichten über das Theater und dessen ethische Wirkungen müssen für einen Priester seiner Zeit als sehr milde und aufgeklärt erscheinen. Staunenerregend sind Abrahams Kenntnisse in Geschichte, Sage und Literatur; er ist ein Mann von riesigem Gedächtnis, ungewöhnlicher Belesenheit und unbegrenzter Wißbegierde, ein unergründliches Sprachgenie. Bei der Fülle der erklärenden und illustrierenden Beispiele und Erzählungen in seinen Predigten herrscht doch überall Methode, System, Ordnung. A. ist nach Bobertag nächst Grimmelshausen der lesbarste und für uns interessanteste Prosaschriftsteller der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Großen Einfluß auf Abrahams Bildung hat der zu seiner Zeit sehr berühmte Dichter, Redner und Prediger P. Aicher O. S. B. ausgeübt, von dem A. auch die Art hat, Ernstes mit Heiterem zu verbinden. — In der englischen Zeitschrift Ecclesiastical Review (1910, S. 26 ff.) handelt O'Daniel in einem Aufsatze über **Thomas von Aquin als Prediger.**

Meyenbergs **Homiletische und Katechetische Studien** erschienen 1908 in zweiter Auflage (Luzern 1908, Räber u. Co., 8°, XV u. 955 S., Fr. 13,75). Es ist wohl kaum noch notwendig, diese Studien auch nur mit einem Worte zu empfehlen; der besondere Vorzug dieses Werkes vor anderen liegt in der ausführlichen Behandlung der speziellen Topik; diese umfaßt fast 600 Seiten, man kann infolgedessen die Studien mehr als irgendeine andere Homiletik unmittelbar praktisch verwerten. Die 6. Auflage weist gegenüber den früheren Auflagen keine nennenswerten Veränderungen auf. — Dr. Adolf Donders, Kaplan an der Ägidikirche in Münster, schrieb als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde bei der theologischen Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität in Münster **Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet** (Münster 1909, Westf. Vereinsdruckerei, 8°, 160 S.). Verf. behandelt in vier Abschnitten den Werdegang des Predigers Gregor v. Nazianz, die homiletischen Werke Gregors nach ihrem Inhalt, die formelle Seite der Predigten Gregors, die homiletischen Grundsätze und Anschauungen Gregors. Die Predigten Gregors v. Nazianz haben viele und zwar nicht unbedeutende Mängel. Paniel und Nesselmann haben an Gregor nur Schattenseiten gefunden. Demgegenüber zeigt D., daß den Schatten „doch auch ein Lichtbild gegenübersteht, das die Mängel überstrahlt", daß er war „eine homiletische Großmacht für die Kirche seiner Zeit, ein Mann des Wortes und der Gnade, der das Volk an sich zog und lenkte, der den Verstand zu erleuchten, das Herz in Wallung zu bringen, das Feuer eines erschütternden Pathos aufflammen zu lassen wußte, über alle oratorischen Register verfügte und sie meisterhaft verwertete". D. hat in seiner Schrift einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Predigt geliefert, der nicht nur dem Homiletiker interessant ist, sondern auch dem Homileten für seine Predigten von großem Nutzen sein kann. —

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Philosophie.

Die Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane bringt in der I. Abteilung, Zeitschrift für Psychologie (Leipzig 1909, Barth), Bd. 55 als Sonderabdruck eine **Bibliographie** der deutschen und ausländischen Literatur des Jahres 1908 über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete mit Unterstützung von Prof. C. L. Vaughan zusammengestellt von Th. Wagner (573 S., ℳ 4,—). Die psychologische Gesamtliteratur des Jahres 1908 wird gruppiert in folgenden Titeln: 1. Allgemeines. 2. Anatomie des Nervensystems. 3. Physiologie des Nervensystems. 4. Empfindungen. 5. Grundgesetze des seelischen Geschehens. 6. Vorstellungen. 7. Gefühle. 8. Trieb und Wille. 9. Besondere Zustände des normalen Seelenlebens. 10. Pathologie des Seelenlebens. 11. Seelische Differenzierungen. 12. Genetische Psychologie. 13. Völker- und Sozialpsychologie. 14. Vergleichende Psychologie. Es sind im ganzen 4547 Nummern, die angeführt werden, das dazu gehörende alphabetische Namenregister allein füllt die Seiten 574—600. Wie diese gewaltige Zahl aus einem Jahre die Intensität der Arbeit beweist, welche die Philosophie allein auf dem psychologischen Gebiete leistet, so bezeugt die Verschiedenheit der behandelten Materien, bis zu welchem Spezialstudium man von dem Zentrum aus vorgedrungen ist. Wir müssen uns hier mit diesem kurzen Hinweis auf die erstaunliche Bibliographie begnügen.

Aus der gerade nicht allerneuesten philosophischen Literatur gingen u. a. der Redaktion zur Besprechung zu: Dr. C. Gutberlet: **Die Willensfreiheit und ihre Gegner**, zweite, sehr vermehrte Auflage (Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei, VIII u. 458 S., ℳ 5,00). Der hochverdiente und allerseits hochgeschätzte Verf. erörtert sein Thema in

den Kapiteln: 1. Was ist Willensfreiheit, 2. Beweis für die Willensfreiheit, 3. Die Moralstatistik, 4. Die Freiheit und die Anthropologie, 5. Die Willensfreiheit und die Psychopathologie, 6. Die Willensfreiheit und das Strafmaß, 7. Die Willensfreiheit und die physiologische Psychologie, 8. Die Willensfreiheit und die Spekulation, 9. Die Willensfreiheit und die mechanische Weltauffassung, 10. Die Willensfreiheit und die Theologie, 11. Die sittliche Freiheit. Die Vorzüge des Werkes, welche in der 2. Auflage noch eine erhebliche Steigerung erfahren haben, sind bekannt: Klarheit und Verständlichkeit der Sprache und Darstellung, leichte Verwendbarkeit für apologetische Zwecke, Fortführung der Probleme bis in die neueste Literatur hinein, und bei aller Entschiedenheit in der Vertretung des eigenen Standpunktes, ein vorurteilsloses Eingehen auf die von den Gegnern erhobenen Schwierigkeiten mit bereitwilliger Anerkennung des Wahrheitsgehaltes in den gegnerischen Anschauungen. Aus diesen Gründen ist das wertvolle Buch bestens zu empfehlen. — Eine grundlegende Vorfrage für die Willensfrage ist die Frage nach der Substanzialität der Seele und ihrer Beziehung zum Leibe, eine Frage, die in den letzten Jahren immer aktueller wird wegen der weiten Verbreitung der monistischen Identitätstheorie. Der letzteren gegenüber ist noch immer von Wert die Schrift T. Pesch S. I.: **Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz** (Fulda, Aktiendruckerei, 31 S., ℳ 0,80), welche die Lehre des heil. Thomas Aq. präzis und klar darstellt.

Eine andere Apologie der christlichen Auffassung mit philosophisch-biblischem Charakter lieferte Dr. Fr. Sawicki in seinem Werke: **Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus** (Fulda, Aktiendruckerei, IV u. 108 S., ℳ 1,50). Das Buch bietet eine kräftige Gegenüberstellung des modernen und biblischen (Kohelet) „Pessimismus" in bezug auf die Beurteilung des Elends des Lebens, des Ursprungs des Lebenselends und der Erlösung vom Lebenselend, und zwar in stets verschärfter Gradation bis zur vollen Gegensätzlichkeit. Das schön geschriebene Buch hat sowohl theologisch-biblischen wie philosophischen Wert und entbehrt auch keineswegs eines reichen praktisch-nützlichen Elements.

Die philosophischen Ausgangspunkte der rechtshistorischen Schule behandelt Dr. E. Loening in der Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik Jahrg. 4, Nr. 3 u. 4. Er untersucht in dem System der Schule v. Savignys den verschiedenartigen philosophischen Einschlag und findet dessen kräftigsten Faden in den Gedanken des Hegelschen Panlogismus.

Dr. B. Dürken bietet in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1909, Nr. 49 u. 50 eine leicht verständliche und zur Einführung und Orientierung gut geeignete Abhandlung über die **Prinzipien der Embryonalentwicklung.**

Das Philosophische Jahrbuch enthält im 2. Hefte des XXIII. Bandes wieder recht lesenswerte Artikel. Unter dem Titel: **Die frühkindliche Psychologie und die Pädagogik** bespricht Dr. Gutberlet im Anschluß an einen vortrefflichen Aufsatz im vorigen Heft „Experimentelle Pädagogik" die zweite Publikation der „Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes". Vgl. Philos. Jahrb. 1908, S. 358 ff. das Referat über den ersten Teil: Die Kindersprache. Diese zweite Publikation enthält die hervorragenden systematischen Beobachtungen, welche Klara und William Stern über „Erinnerung, Aussage und Lüge in der ersten Kindheit" angestellt haben. Die Verfasser behandeln zuerst die individuelle Entwicklung der Aussagefähigkeit und lassen dann eine vergleichende Psychologie der frühkindlichen Aussage folgen mit praktischen Anwendungen für die Erziehung der frühkindlichen Aussage. In den wenigen Seiten 127—42 hat G. den wesentlichen Inhalt der vorzüglichen Schrift der Eltern Stern sehr übersichtlich und instruktiv dargestellt. — Dr. Walz stellt S. 161—82 in der Abhandlung:

David Hume und der Positivismus und der Nominalismus die nahe Verwandtschaft zwischen Positivismus und Hume fest. Dieselbe zeigt sich in der Methode der sog. reinen Erfahrung, in der Verwerfung aller Metaphysik und vollständigen Voraussetzungslosigkeit als gemeinsamem Ausgangspunkt, in der Annahme des Sensualismus, in der Forderung, daß jede Vorstellung die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht, in dem sogenannten Korrelativismus, d. h. der Tatsache, daß Subjekt und Objekt miteinander entstehen, in der Variabilität der Wahrnehmungsobjekte, in den aus diesen Aufstellungen sich ergebenden Folgerungen über die Entstehung unserer Vorstellungen, wobei namentlich der Substanz- und Kausalitätsbegriff völlig umgewertet oder besser entwertet werden. In beiden Systemen reicht unsere, wenn auch noch so mangelhafte Erkenntnis sowohl für das praktische Leben wie auch für die wissenschaftliche Tätigkeit vollkommen aus. Als die beiden Hauptfehler des Positivismus werden die Erklärung unseres Selbstbewußtseins als eines Bündels von Vorstellungen und die Entwertung des Kausalitätsbegriffes bezeichnet. — S. 183—95 behandelt Dr. Sauter den **Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie** und beleuchtet damit ein Problem, das seiner vollen wissenschaftlichen Lösung freilich noch harrt.

Dr. O. Willmann hielt in einer Festversammlung zum 100. Geburtstag Leos XIII. am 2. März über die **Stellung der Enzyklika Aeterni patris zu den philosophischen Zeitbestrebungen** einen kleinen lesenswerten Vortrag, der in der „Kultur" XI (Leogesellschaft, Wien) S. 136—40 sich abgedruckt findet. Das Resümee lautet: Die aristotelisch-scholastische Philosophie ergänzt und reguliert die historische Ansicht, sie schärft ein, daß die Naturforschung in der Metaphysik ihr Komplement habe, sie weist nachdrücklich die Seelenlehre auf die Totalität des Sinnenlebens hin.

E. Spranger sucht in einem längeren Aufsatz: **Philosophie und Pädagogik der preußischen Reformzeit** in der Historischen Zeitschrift Bd. 104 S. 278—321 den inneren Zusammenhang zwischen der preußischen Reform und den damaligen philosophischen und pädagogischen Ideen aufzudecken, diejenigen philosophischen Gedanken herauszuheben, welche in jener Zeit sich als politisch-pädagogische Macht entfalteten. Als solche bezeichnet er die kräftig geltend gemachten Ideen der Freiheit, Selbsttätigkeit (Arbeit) und Pflicht. Die damalige Staatsphilosophie erscheint indessen nicht nur als eine Applikation der auf diesen Begriffen begründeten ethischen Ideenlehre, sondern hat einen gewissen selbständigen Charakter; es laufen sogar zwei völlig entgegengesetzte eigene Staatsauffassungen „Rechtsstaat und Idealstaat" nebeneinander und halten durch ihren steten Kampf miteinander das politische Leben in Bewegung. Die damalige preußische Reform muß als der Moment bezeichnet werden, wo die Geschichtsphilosophie praktisch wird und aus der historischen Selbstbesinnung neue Daseinsformen geschaffen werden. Die Entwicklung ging dann weiter zur religiösen Staatsauffassung; die Blütezeit der Reform war wesentlich beherrscht von der Humanitätsidee mit der „Erziehung der Nation zum Menschen" (Fichte). Tatsache ist, daß die innere Verbindung von Philosophie und Organisation für die preußische Reformzeit tiefcharakteristisch ist; die Philosophie bedeutet für sie nachweislich eine politische und pädagogische Macht (S. 320).

B. Funke.

Mitteilung.

Der Verleger von Vorwerks „Kann auch ein Pastor selig werden?" ersucht uns um Aufnahme der Notiz, daß die oben S. 322 abgedruckte „Predigt an sich selbst" auch als Kunstdruck (59 × 28 cm) aufgezogen vom Verlage (Fr. Bahn, Schwerin i. M.) für ℳ 0,75 bezogen werden kann.

Die Schriftleitung.

Umschau in Welt und Kirche

Belgien und Holland.

Sollen wir uns über das Ergebnis der letzten Parlamentswahlen vom 22. Mai freuen? Ja und nein. Es kamen bei diesen Wahlen für die Kammer[1] nur 85 Sitze gegenüber einer Gesamtsumme von 166 in Frage. Über die übrigen 81 Sitze entscheidet das Jahr 1912. Die Kammer setzte sich vor dem 22. Mai zusammen wie folgt:

Katholiken	87
Liberale	45
Sozialisten	35
Christliche Demokraten	1

Die letzten Wahlen haben uns einen Sitz gekostet, der an die Liberalen überging, sodaß unsere Mehrheit von 8 auf 6 Stimmen gesunken ist. Wir haben daher gerade keinen Grund zum Jubeln. Wenn wir aber anderseits die tiefen Meinungsverschiedenheiten, die noch unlängst unsere Partei zersplitterten, in Betracht ziehen, so können wir uns noch immerhin damit trösten, die Majorität behalten zu haben. Das Land hat gezeigt, daß es der Regierung, die jetzt schon 26 Jahre am Ruder ist, immer noch sein Vertrauen schenkt. Hatte doch gerade dieser Umstand mehr und mehr allerlei kritische Bemerkungen herbeigeführt, nicht nur von seiten ihrer Gegner, sondern auch aus dem Schoße der eigenen Partei. Wie man sich erinnern wird, waren die drei großen Fragen, welche die Katholiken spalteten, folgende: Die Militärfrage, die flämische Frage und die Schulfrage. Wir erwähnten schon an dieser Stelle,[2] daß bei einigem Vertrauen der Katholiken zu ihren Führern sich noch vor den Wahlen eine Einigung erzielen lassen würde. Dies ist nun wirklich geschehen, wenigstens moralisch.

Bezüglich der Militärfrage hat die Formel der Regierung, „ein Sohn aus jeder Familie," Gesetzeskraft gewonnen, ohne im Lande den Widerstand zu finden, auf den sich einige gefaßt gemacht hatten, namentlich infolge der weisen Übergangsbestimmungen der Regierung, wonach diejenigen Familien, in denen vor dem Jahre 1910 ein Sohn schon ein Los gezogen hatte, gleichgültig ob gut oder schlecht, kein Kind mehr zum Heeresdienst zu stellen brauchen.

Bezüglich der Sprachenfrage hatte der Antrag Segers-Frank über den Gebrauch des Flämischen im Mittelschulunterricht die Katholiken der flämischen Landesteile auf die Seite der Regierung behalten, ohne daß sich unsere wallonischen Brüder allzusehr brüskiert fühlten.

Über die Einigung in unseren Reihen ist hauptsächlich der Schulfrage zu verdanken. Das Schulwesen unseres Landes ist zu verwickelt, als daß ich es im einzelnen in diesem kurzen Bericht auseinandersetzen könnte. Allgemein läßt sich sagen, daß die

[1] Die Senatoren werden jedesmal für 8 Jahre gewählt. Im Senat haben die Katholiken aller Voraussicht nach eine feste Mehrheit von 14 Stimmen.

[2] Theol. und Glaube. Jahrg. I, Heft 8, S. 685.

Katholiken, wenn sie ihren Söhnen eine wahrhaft christliche Erziehung angedeihen lassen wollen, den Bau und Unterhalt der höheren und Mittelschulen aus der eigenen Tasche bezahlen müssen, ohne daß der Staat zuschießt. Von den vier Universitäten Belgiens sind zwei staatlich und neutral, Lüttich und Gent; die beiden anderen sind freie Universitäten: die freidenkerische in Brüssel, die sich reicher Unterstützung von seiten der Stadt und des Provinzialrates von Brabant erfreut, der in seiner Mehrheit aus Liberalen und Sozialisten besteht, und die katholische Universität Löwen, bei weitem die bedeutendste von allen, die keinerlei Zuschüsse genießt und ganz auf den Edelmut der Katholiken angewiesen ist.

Für den Mittelschulunterricht haben die Katholiken neben den staatlichen Anstalten, die fast alle neutral sind, zahlreiche freie Schulen eingerichtet („Collèges" und „Petits séminaires" für die Humaniora und Fachschulen für Technik und Handelswissenschaft). Der Unterricht wird hier fast ausschließlich von Weltpriestern oder Ordensmitgliedern erteilt. Diese freien Schulen, die einzigen, auf die für katholische Familien voller Verlaß ist, erfreuen sich im allgemeinen keiner Zuschüsse. So kommt es, daß die Katholiken, welche die Mehrheit der belgischen Steuerzahler ausmachen, den größten Teil zum Unterhalt der staatlichen Unterrichtsanstalten beitragen müssen, ohne daß sie ihre Kinder dorthin schicken und außerdem noch sich gezwungen sehen, Erziehung und Unterricht ihrer Söhne aus eigenen Mitteln zu bestreiten. Offenbar ist das eine schreiende Ungerechtigkeit, um so mehr, da der Unterricht der freien Anstalten in nichts dem der staatlichen nachsteht. Indessen spielten die parlamentarischen Kämpfe nicht gerade über diese Frage, es handelte sich vielmehr um den Elementarunterricht.

Hier bestehen ebenfalls in Belgien neben den staatlichen Volksschulen, die von der Gemeinde, der Provinz und dem Staate unterhalten werden, zahlreiche freie Schulen, die zumeist katholisch sind. Indessen besteht gegenüber dem mittleren und höheren Unterrichtswesen ein bemerkenswerter Unterschied: In den katholischen Gemeinden sind die Staatsschulen gewöhnlich katholisch, in Gemeinden dagegen mit liberaler und sozialistischer Mehrheit sind sie insgemein naturgemäß neutral;[1] daher erhalten unter den freien katholischen Schulen die sogenannten adoptierten oder adoptablen Schulen einige Unterstützung.[2]

Was war die Veranlassung zu den lebhaften Kämpfen über die Schulfrage in der Kammer und im Senat? Anläßlich der Beratung des Kultusbudgets brachte die Regierung eine Vorlage ein, in der für die freien Schulen eine Unterstützung von einer Million Franken vorgesehen war. Dieses gab unter dem lebhaften Einspruch der liberal-sozialistischen Minderheit den Rednern der Rechten Gelegenheit, über die angebliche Neutralität der Staatsschulen ein kräftiges Wörtlein zu reden, und ebnete gleichzeitig den Boden für eine Verständigung unter den verschiedenen Richtungen der katholischen Partei. Da war der Zeitpunkt gekommen, da der alte Parteiführer Woeste, der in der Militärfrage das Kabinett aufs äußerste befehdet hatte, dem Chef desselben, Schollaert, die Hand reichte. Das war die langersehnte Verständigung der „jungen" Rechten und der konservativen Gruppe.

Selten sind unsere Führer mit solcher Energie und Beredsamkeit für das unverbrüchliche Recht der katholischen Eltern eingetreten, Schulen haben zu dürfen, in denen

[1] Das Lehrpersonal wird nämlich vom Gemeinderate ernannt.

[2] Wenn eine Schule bestimmten Bedingungen betreffs des Lehrpersonals, der Räumlichkeiten und des Lehrplanes genügt, kann sie von der Gemeinde adoptiert werden. Wenn sie trotzdem nicht von der Gemeinde adoptiert wird, können ihr Staatszuschüsse zugebilligt werden. Im ersten Falle haben wir die adoptierte, im letzten die adoptable Schule.

ihre religiösen Überzeugungen auch ihren Kindern eingepflanzt werden, unter gleichzeitigem Vorbringen eines erdrückenden Anklagematerials gegen die traurige Schulneutralität. Übrigens ist es eine Tatsache, daß sich die neutrale Schule seit einiger Zeit selbst die Grube gegraben hat, in der sie unvermeidlich versinken wird. Als es sich nämlich vorerst nur um Neutralität in Sachen der Religion handelte, hieß es unter dem Beifallsgeschrei der ganzen liberalen Linie, die Neutralität sei eine für jeden wissenschaftlichen Unterricht unerläßliche Bedingung und ganz zweifelsohne werde der neutrale Unterricht mit einer Emanzipation der Massen aus papistischem Obskurantentum endigen, das sie noch immer in einem Zustande erniedrigender Minderwertigkeit gefesselt hatte. Man mochte dem entgegenhalten, daß die Schulneutralität ein bloßes Wort sei, noch dazu ein doppelsinniges, ein Ungedanke, eine Unmöglichkeit, daß ein Laienlehrer, wenn anders er ein Mann von Charakter sei, sozusagen überhaupt nichts mehr unterrichten könne, daß er mit Bezug auf Moral und Geschichte sich über gewisse Grundsätze auszusprechen habe, auf die Gefahr hin, seiner Aufgabe als Erzieher untreu zu werden: Die Liberalen stellten sich schwerhörig, lachten sich ins Fäustchen und waren sich insgeheim klar darüber, daß die offenkundige Frucht der neutralen Schule die sein werde, antiklerikale Wähler heranzubilden. Leider hatten sie vergessen, daß ein Prinzip, einmal angewandt, durch die Logik der Tatsachen sich selbst bis zum Ende durchsetzt und seine Anwendung mit allen Konsequenzen verlangt. Alsbald mußten sie sich von den Sozialisten belehren lassen, daß eine wahrhaft neutrale Schule dies nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht zu sein hat; und da die Lehrer an den Staatsschulen gerade nicht zur Klasse der Kapitalisten gehören, machte es denen, die ihre religiösen Grundsätze über Bord geworfen hatten, keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß die republikanische Staatsform in nichts der monarchischen nachstehe, und sie fanden sich leicht bereit, die Erziehung zur Achtung vor dem Königshause aufzugeben und es offen auszusprechen, daß politische Dogmen in der Schule ebensowenig am Platze sind wie religiöse, so daß die Staatsschule sich logischerweise direkt gegen den Staat selber wenden mußte und mancherorts zu einer Pflanzschule der Sozialisten wurde.

Diese unvermeidlichen Konsequenzen der Schulneutralität haben sich in Belgien nicht so klar herausgestellt wie in Holland. Bekanntlich hat die holländische Regierung die Staats- und freien Schulen bezüglich der Zuschüsse gleichgestellt und die Ereignisse haben das Wohlbegründete dieser Maßregel bestätigt. Anläßlich der Festlichkeiten zu Ehren der Prinzessin Juliana stellte das holländische Volk mit einiger Überraschung fest, daß der „Verband niederländischer Lehrer" eine ganz ausgesprochen sozialistische Färbung trug: Mehrere Lehrer wollten ihre Kinder aus Anlaß der nationalen Festlichkeiten nicht die Nationalhymne und die „Oranje-Lieder" singen lassen. In der zweiten Kammer erhob man sich gegen diese Tendenz, aus der öffentlichen Schule eine sozialistische Einrichtung zu machen, und unterstellte mit gutem Rechte, daß die Staatsschule eine nationale Schule sein müsse, wo ein nationaler Unterricht zu erteilen sei. Daher erklärte auch der Minister, daß ein Lehrer, der sich in solch antinationaler Weise gebärde, seines Amtes entsetzt werden müsse. Das hinderte aber nicht, daß gleich darauf der „Verband niederländischer Lehrer" mit erdrückender Mehrheit die folgende Resolution annahm: „Der öffentliche Unterricht hat sich frei zu halten von religiösen und politischen Dogmen." 2489 Stimmen „für", 606 „gegen" und 150 leere Stimmzettel wurden abgegeben. Hieraus begreift sich die Erklärung, die Minister Heemskerk im März in der zweiten Kammer abgab: „Ich habe es schon gesagt, unsere Gesetzgebung macht durchaus keinen Unterschied zwischen staatlichem und freiem Unterricht in dem Sinne, daß die Regierung verpflichtet wäre, den staatlichen Unterricht als den besseren anzusehen." Aller Voraussicht nach wird daher die Schulfrage in Holland nur dann zu einer befriedigen-

den Lösung kommen, wenn man die Forderung erfüllt, welche die christlichen Parteien in den letzten Jahren mit immer größerem Nachdruck gestellt haben: Die freie Schule muß die Regel bilden, die Staatsschule die Ausnahme und die Ergänzung der ersteren.

Die belgischen Katholiken richten in ihrem Schulkampfe, den sie gottlob begonnen haben, ihre Augen auf Holland. Schon auf dem Katholikenkongreß zu Mecheln im verflossenen September forderte man gleiche Zuschüsse für beide Systeme, „wie in Holland", und trotz des erbitterten Widerspruchs der Liberalen und Sozialisten haben unsere Abgeordneten in beiden Häusern einstimmig für die Unterstützung der freien Schulen im Betrage von einer Million Franks gestimmt. Die Bedeutung dieser Abstimmung liegt nicht so sehr in der Bewilligung des für unsere Schulen äußerst geringfügigen Zuschusses, als vielmehr in der amtlichen Anerkennung des Grundsatzes, daß die freien Schulen mit den staatlichen gleichberechtigt sind. Daher sieht man auch, wie sich in unserer Partei mehr und mehr das Streben herausstellt, mit der Zeit unser Parlament zur Annahme eines Gesetzes zu bringen, das unsern Schulbetrieb nach Muster des holländischen regelt. Auf diese Weise schafft man eine Ungerechtigkeit aus der Welt, die schon lange genug gedauert hat, und arbeitet am wirksamsten für die Zukunft unserer Partei und unseres Vaterlandes. Wie die Schule, so die Bürger!

Antwerpen, den 30. Mai 1910. Prof. Aug. Bruynseels.

Frankreich.

Wenn die Schulfrage in letzter Zeit in Frankreich sich so zugespitzt hat, so hat man den Hauptgrund dafür in den Gesetzen von 1901 und 1903 zu suchen, die sich gegen die Kongregationen, besonders die Schulkongregationen richteten. Bis dahin hatten die Bischöfe die neutrale staatliche Laienschule geduldet, indem sie allerdings den Eltern dringend ans Herz legten, ihre Kinder in die konfessionellen Privatschulen zu schicken. Infolgedessen hatten sie sich wenig darum bekümmert, ob die Neutralität des staatlichen Unterrichts auch tatsächlich eingehalten werde. Auf der anderen Seite beobachteten die republikanischen Volksschullehrer teils aus Überzeugung, teils, und deren wurden immer mehr, aus Berechnung, eine geschickte Zurückhaltung in allen religiösen Fragen, um die Vertreter der konfessionellen Schulen nicht kopfscheu zu machen und sich nicht selbst die Konkurrenz groß zu ziehen. Das Verschwinden der Kongregationen zog die vollständige Unterdrückung der meisten Konfessionsschulen, soweit sie von Katholiken unterhalten wurden, nach sich. In zahlreichen Fällen sahen sich die Katholiken daher gezwungen, ihre Kinder in die Staatsschulen zu schicken, und der Klerus begann, sich jetzt um die Beobachtung der gesetzlich geforderten Neutralität zu bekümmern. Auf der anderen Seite fühlten sich die Lehrer, zumal die jungen, nunmehr frei von einer Konkurrenz, die sie trotz allem gefürchtet hatten und wurden ungenierter in ihrem Gebaren.

Wenn man auch nicht überall so weit ging wie der famose Lehrer Morizot von Côte d'Or, der sich zu antipatriotischen und geradezu unmoralischen Erklärungen verstieg und daher von dem Gerichtshof in Dijon verurteilt wurde,[1] so schlich sich doch allmählich in den Unterricht der Moral und Geschichte ein direkt antireligiöser Geist ein. Man braucht gar nicht die immerhin nicht ganz einwandfreien Erzählungen der zehn- bis zwölfjährigen Schulkinder heranzuziehen, um sich leicht eine Vorstellung davon zu machen; die seit 1903 in den Volksschulen offiziell eingeführten Lehrbücher selbst geben aufs schlagendste einen Begriff davon. Nicht als ob die Dogmen und Moralgrundsätze der katholischen Kirche dort direkt angegriffen wären; aber die Moralprinzipien sind ebenso wie die historischen Tatsachen in einer Weise dargestellt, daß die Kinder unfehlbar,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1909, 322.

wenigstens ohne kräftige Gegenaktion, allen Geschmack an der Religion verlieren müssen und ein Bedürfnis dafür nicht mehr empfinden, vielmehr in allem, was mit der Religion zusammenhängt, unnütze, wenn nicht gar der modernen Gesellschaft schädliche Praktiken und Empfindeleien zu sehen genötigt sind. In der Metaphysik bekennen sich diese Lehrbücher zum Agnostizismus: Wir haben keine Gewißheit über die Existenz Gottes, noch weniger über eine göttliche Vorsehung oder ein Leben nach dem Tode. In die Kindersprache übersetzt kann das nur heißen: Um Gott und ein ewiges Leben braucht man sich nicht zu kümmern. Dementsprechend versucht man denn eine Moral ohne Gott aufzubauen, die sich einzig gründet auf dem sozialem Nutzen und auf unserer Pflicht, zur stets fortschreitenden Vervollkommnung des menschlichen Geschlechtes beizutragen. Unser Dasein hat durch sich selber Wert, ist Selbstzweck und bedarf keiner Verknüpfung mit dem eines höheren Wesens; daher bedürfen wir nirgendwoher der Hilfe, oder gar der göttlichen Gnade, um das Gute zu tun. Kurz, mit einem Worte gesagt: Hier haben wir die Laizisierung und Verweltlichung auch der Moral. Wenn es sich darum handelt, beim Unterricht in der französischen Geschichte die Rolle der katholischen Kirche zu zeichnen, in der sich am besten die Kraft der Religion verkörpert, und deren Macht über die Gewissen diese modernen Tendenzen in Schach hält, so geht man in der Weise vor, daß man gegen sie die tiefste und hartnäckigste Abneigung einzuflößen sucht: Systematische Herabsetzung ihrer Leistungen, selbst der rein menschlichen, und bedingungslose Verteidigung dessen, das ihr feindlich entgegentrat und ihre Macht schmälerte. Auf der einen Seite zeigt man nur die Schwächen und Fehler, ohne zwischen der Idee des Christentums und menschlichem Beiwerk zu unterscheiden, auf der anderen Seite sieht man nur das Gute, so meliert es auch sein mag.

Diese Tatsache ist übrigens von Männern anerkannt, die ganz auf dem Boden der Staatsschule stehen: Mit Steeg bedauert Poincarré (von den der eine der äußersten, der andere der mittleren Linken angehört) diese beklagenswerte Tendenz „die Vergangenheit herabzusetzen, das parteiische Herunterreißen der großen Gestalten vergangener Tage, des hl. Ludwig, Ludwigs XIV. und Napoleons".[1] Sicherlich haben die Bischöfe mit ihren Worten nichts anderes aussprechen wollen: „Wir sind weitherzig genug," sagt einer von ihnen,[2] „nicht eine Apologie der menschlichen Kirchenpolitik zu fordern; mit rein menschlichen Angelegenheiten verquickt, von Menschen geleitet, angesichts rein menschlicher Interessen, kann es nicht überraschen, wenn man hie und da auf ihrem Gewande einen Flecken findet. Das hat aber nichts mit der geoffenbarten Wahrheit zu tun, da die Kirche nie eines ihrer Dogmen geopfert hat, auch nicht in den kritischen Zeiten ihrer Geschichte."

Auf den dringenden Rat der Bischöfe war eine Bewegung eingeleitet, um derlei Zuständen entgegenzutreten: In vielen Orten gründete man Familienvätervereinigungen, um dem Lehrer die notwendige Achtung vor dem Gewissen des Kindes beizubringen. Darüber aufgebracht, suchte die Regierung nach Gegenmitteln. Da sie die Vereinigungen, die auf Grund der Gesetze von 1901 gebildet waren, nicht auflösen konnte, wollte sie wenigstens die Lehrer mit ihrer kräftigen Protektion decken und gleichsam immun machen. Am 25. und 30. Juni 1908, legte der Unterrichtsminister Doumergue zwei Gesetzentwürfe vor, dem zweiten gemeinsam mit seinem Kollegen von der Justiz, der damals Briand vorstand. Der erste Entwurf bedachte mit einer Strafe von 1 bis 15 Frcs. bezw. 1 bis 5 Tagen Haft, diejenigen Eltern und jede andere Person, die ein Kind, das

[1] Antwort auf eine Anfrage des „Manuel général de l'Instruction publique" (vergl. Bulletin de la Semaine, 29. Dezember 1909, S. 619).

[2] Monsgr. Mignot, Erzbischof von Albi, in seinem vorzüglichen Artikel „Die Bischöfe und die Schulhandbücher." (Correspondant v. 10. Febr., Seite 434.

einer Staatsschule zugehörte, zum Teil oder ganz am Besuche des Unterrichts in obligaten Fächern, oder am Gebrauch der auf dem Departementsverzeichnis stehenden Bücher verhinderte. Der zweite Entwurf entzog, abgesehen von Fällen des Verbrechens oder des Vergehens gegen das gemeine Recht, die Lehrer den ordentlichen Gerichten im Falle der Anklage wegen Neutralitätsverletzung im Unterricht. Berufung war so nur möglich bei den akademischen Vorgesetzten, und der Staat selbst wurde somit an Stelle des Lehrers in der Person des Departementspräfekten als der einzige Verantwortliche erklärt; gegen diesen allein hatte daher das Rechtsverfahren sich zu richten.

Hier war es Pflicht des Episkopates, Einspruch zu erheben. Dies geschah zuerst in einem ersten Brief, den Msgr. Dordolle, Bischof von Dijon, unter Mitwirkung der vier damals noch lebenden Kardinäle[1] abfaßte und der die Unterschrift sämtlicher französischen Bischöfe trug: Da die Staatsschule überall eingeführt ist, ohne daß Aussicht auf ihre Abschaffung vorhanden wäre, anderseits aber eine große Anzahl katholischer Familien sich gezwungen sieht, ihre Kinder dorthin zu schicken, so scheint es klüger zu sein, anstatt das Prinzip der Neutralität in Grund und Boden zu verdammen, seine Anwendung weiterhin zu dulden und vor allem die vom Gesetzgeber durch das Gesetz von 1881 gebotenen Garantien energisch zu reklamieren: nämlich „die Aufrechterhaltung einer vollständigen Neutralität, die Achtung vor den Überzeugungen und Gefühlen der Eltern wie auch dem Gewissen der Kinder; einen wirksamen Schutz gegen die Übergriffe der Lehrer gegen die Neutralität". Das war das Ziel der ersten Erklärung.

Die unmittelbare Folge dieses Briefes war, daß die Kommission im Parlament, die die doumergueschen Vorschläge zu prüfen hatte und sich anfangs mit dem Gedanken einer Milderung trug, diese nunmehr sogar noch verschärfte. Immerhin war dies ein mächtiger Antrieb für den Klerus, nun erst recht auf den zahlreichen Diözesankongressen[2] des verflossenen Jahres die Gründung von Vätervereinen zur Wahrung der Neutralität zu betreiben.

Trotzdem stieß man bei der Agitation für die Vereinigungen im Volke auf mehr Gleichgültigkeit denn Eifer und Begeisterung. Da man Grund zur Annahme hatte, daß dies zum Teil auf Unverständnis der Lage beruhe, erschien es den Bischöfen als notwendig, ein zweites Mal ihre Stimme zu erheben und die Katholiken mit dem antichristlichen Geiste, der in den Staatsschulen herrschte, aufs genaueste bekannt zu machen. Anderseits gab es temperamentvolle Katholiken, denen die Bischöfe nicht weit genug gingen. Sie boten ihren ganzen Einfluß auf, höheren Ortes eine Verdammung der Laienschule und der Neutralität zu erwirken; oft genug konnte man da den Satz hören: daß die einzig wahre Taktik sei, die Staatsschule auszuleeren, um die unsrigen zu füllen.

Dieser Rat war unpraktisch, einmal wegen der beschränkten Zahl von Privatschulen, dann aber weil er wohl kaum auf Beachtung zu rechnen hatte. Um daher das Berechtigte dieser Bestrebungen zur Geltung kommen zu lassen und aufs neue auf den Ernst der Lage hinzuweisen, veröffentlichten die Bischöfe im vergangenen September ein zweites gemeinsames Rundschreiben. Dieses kam zustande auf dem Wege des schriftlichen Meinungsaustausches,[3] der über sechs Monate dauerte und vom Erzbischof von Lyon geleitet wurde. Letzterer, Msgr. Couillé, ist der Senior der französischen Bischöfe. Die Thesen dieses Schreibens wie auch die ganze Veranstaltung fanden in einer halb-

[1] Kongreß zu Lyon, August 1908. Die 4 Kardinäle waren die von Lyon, Bordeaux, Marseille und Reims.

[2] cf. Th. u. Gl. 1909, 770 f.

[3] Bekanntlich hält der Hl. Vater im gegenwärtigen Augenblick eine allgemeine Bischofskonferenz nicht für opportun. In diesem Falle sah man den Kardinal Andrieux von Bordeaux als offiziösen Vertreter des Vatikans an.

amtlichen Auslassung die Billigung Roms. Das bischöfliche Schriftstück begann mit einer Auseinandersetzung der kirchlichen Lehre über den Unterricht: Die Neutralität wurde im Prinzip verurteilt und den Eltern auferlegt, abgesehen von Fällen zwingender Not, ihre Kinder nicht in die Staatsschule, sondern in die konfessionelle Schule zu schicken. In genannten Fällen aber hätten sie die Pflicht, den staatlichen Unterricht zu überwachen, um sich der Innehaltung der Neutralität zu vergewissern und insbesondere ihren Kindern das Lesen und Lernen in gewissen schlechten Handbüchern zu verbieten, mit deren Aufzählung der Hirtenbrief schloß: 7 Handbücher der Moral und französischen Geschichte wurden mit Namensnennung verboten.

Wie ein einziger Schrei ging es durch die radikale, radikal-sozialistische und sogar die sozialistische Presse. Die „Lanterne" erklärte die Republik für gefährdet, wenn in dieser Weise der Klerikalismus wiederum seinen Einzug halte, und in Verein mit zahlreichen Gesinnungsgenossen forderte sie das staatliche Unterrichtsmonopol und damit die Unterdrückung des Privatunterrichts. Einige wünschten sogar, daß die Regierung gegen die Bischöfe das Verfahren einleite; aber der Ministerpräsident Briand, der Urheber der Trennungsgesetze, wußte gut genug, daß die Bischöfe von einem Recht Gebrauch gemacht hatten, das er selbst ihnen zugestanden hatte. Daher riet er den Lehrern sich selbst zu verteidigen, indem er deutlich seine Bereitwilligkeit zu verstehen gab, daß er die Schule, die die Republik hervorgebracht habe, schützen werde. Das taten sie denn auch alsbald; auf der Stelle wurden gegen die Bischöfe Prozesse anhängig gemacht, teils von den Autoren der verurteilten Bücher, teils von den Lehrerverbänden, die sich für verleumdet erklärten.

Von den Prozessen der letzteren kamen nur zwei zur wirklichen Verhandlung: der eine gegen den Kardinal von Reims, Mgr. Luçon, der andere gegen den Bischof von Nancy, Mgr. Turinaz. Es handelte sich dabei um zwei ganz verschiedene Rechtsfragen: 1. Haben die Lehrer das Recht einer juristischen Person wie die Syndikate und können sie daher gerichtlich klagbar werden? 2. Dies vorausgesetzt, sind sie wirklich in ihrem Rufe geschädigt? Das Gericht von Reims bejahte im Februar beide Fragen; das von Nancy, das anfangs März unter dem Vorsitze des Prokurators der Republik selbst verhandelte, erkannte den Lehrerverbänden das Klagerecht ab und trat in die sachliche Verhandlung überhaupt nicht ein. Wahrscheinlich war dieses Erkenntnis von der Regierung selbst beeinflußt, der wenig daran liegen mußte, den Beamtenvereinigungen das Syndikatsrecht zuzugestehen, und die keine Lust hatte, an allen Ecken und Enden sich in die Bischofsprozesse zu mischen. Sei dem, wie immer, die unterlegenen Parteien sowohl in Reims als in Nancy haben Berufung eingelegt.

Für den Augenblick hätte man glauben sollen, die Schulfrage hätte für zahlreiche Abgeordnete das Wahlprogramm abgegeben; für die Radikalen zum Angriff auf die Kirche, für die Katholiken zum Angriff auf die Regierung. Dennoch ist beim Wahlfeldzug alles beim alten Programm geblieben. Und bei Lichte besehen bedeutet das einen Vorteil für den Brief der Bischöfe. Ziemlich überall wollen die Bauern und Handwerker nichts von der Theorie wissen, daß die Kinder in bezug auf den Unterricht dem Staate und nicht der Kirche gehören; diese guten Leute sind der Ansicht, daß ihre Kinder zuallererst ihnen selbst gehören! Daher steckten auch die radikalen Kandidaten ihre landläufigen Tiraden gegen den konfessionellen Unterricht ein und zwar schon nach den ersten Versammlungen, ja sie milderten sogar ihre Erklärungen bezüglich ihres Glaubensbekenntnisses in diesem Sinne nach der Stichwahl. Im übrigen zeigt sich in Frankreich allenthalben deutlich, daß man des Antiklerikalismus und der im Schatten der Regierung gedeihenden Verwaltungskorruption müde ist. Und das war die Lehre der letzten Wahlen, daß die Pfaffenfresserei auf die Dauer dem Volke nicht genügt, sondern daß es nach

sozialen Reformen verlangt, mit denen man solange gewartet hat, desgleichen nach wirksamerem Schutze der Gewissensfreiheit. Dank dieser neuen Lage ist die Schulfrage etwas in den Hintergrund getreten, wenigstens vorläufig: sie profitiert von der „allgemeinen Detente", die Briand dem Lande vorschlug.

Paris, Juni 1910. Georges Archambault.

Missionswesen.

Über Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten hat der bekannte Marburger Theologe Prof. Karl Mirbt vor einigen Monaten eine Schrift[1] veröffentlicht, die auch von unserer Seite Beachtung verdient. Wie ich schon früher an dieser Stelle berichtete, hielt Mirbt im Sommersemester 1909 am Hamburgischen Kolonialinstitut Vorlesungen über Mission. Die damals gehaltenen Vorträge bilden die Grundlage für die genannte Schrift. Eigentlich polemischer Erörterungen hat der Verfasser sich mit Rücksicht auf den paritätischen Charakter des Kolonialinstituts enthalten, doch treten seine protestantischen Anschauungen oft und entschieden genug hervor, besonders im ersten Teil des ersten Kapitels, wo Mirbt die Organisation der katholischen Mission behandelt. Hier ist nicht der Ort, eine eingehendere Kritik an den Ausführungen des protestantischen Theologen zu üben; doch möchte ich feststellen, daß wir katholischerseits nicht den mindesten Anlaß haben, keine Sonderstatistik über die Aufwendungen für die Mission unter Akatholiken zu bringen (zu Mirbt S. 14). Da nur in den wichtigsten Ländern Organisationen für die Wiedergewinnung der Nichtkatholiken bestehen und die bestehenden Organisationen z. B. in den Vereinigten Staaten, England und etwa noch in Dänemark und Skandinavien sich in sehr bescheidenen Anfängen befinden, sind auch die Aufwendungen für diesen Zweck äußerst winzig und jedenfalls geringer als der protestantische Kostenaufwand für die „Evangelisation" der Katholiken in Österreich, Belgien, Italien, Spanien und den Vereinigten Staaten. In den folgenden Kapiteln behandelt der Verfasser den Bestand der christlichen Mission in den deutschen Schutzgebieten (S. 30—80), die religiös-sittliche Erziehung der Eingebornen (81—100), die Erziehung zur Arbeit (101—120), die Schule (121—158), die missionarische Wohlfahrtspflege (159—182), die Christianisierung des Volkslebens (183—202), die Mission und die nichtchristlichen Religionen (203—215), Kolonialpolitik und Mission (220—274). Wie man sieht, behandelt Mirbt alle wichtigeren Fragen, die für die Beurteilung unserer Kolonialmissionen in Betracht kommen, und man muß anerkennen, daß er es mit feinem Verständnis tut. Der katholischen Mission sucht er gerecht zu werden, wenngleich die protestantische Mission mehr Berücksichtigung findet. Über den Maßstab zur Beurteilung der sittlichen Missionserfolge sagt der Verfasser zutreffend: „Der Wert der unter diesen Verhältnissen erreichten Erziehungsresultate ist in einem solchen Fall nicht durch den Vergleich mit Zuständen der alten Christenheit zu gewinnen, sondern durch die Gegenüberstellung der Entwicklungsstufe, die von der Mission vorgefunden ist. Es sind auch die Hemmnisse zu berücksichtigen, die von ihr zu überwinden waren, und es ist danach zu fragen, welche Zeit ruhiger und ungestörter Arbeit ihr beschieden gewesen ist. Zehn, zwanzig Jahre sind auf dem Gebiet der Volkserziehung an Naturvölkern ein kurzer Zeitraum, und nur in kleinen Teilen unserer Kolonien ist die Mission älteren Datums." In dem Kapitel „Die Erziehung zur Arbeit" ist das, was Mirbt über die katholische Mission zu sagen weiß, zu dürftig, eine Folge davon, daß er seine Informationen einzig aus dem amtlichen Weißbuch schöpft. Im Kaiser-Wilhelmsland beispielsweise wurden

[1] Verlag von Mohr, Tübingen; Preis ℳ 7,50.

die zwei protestantischen Missionen erst durch das Vorbild der Steyler Missionare veranlaßt, größere Pflanzungen und ein Sägewerk anzulegen. Sehr beachtenswert sind die Ausführungen des Verfassers gegen die Konfessionslosigkeit der Regierungsschulen oder genauer gegen die religionslose Ausbildung der Zöglinge der Regierungsschulen (S. 140 ff.). Desgleichen die Aufsätze über die Missionsschulen, ihre Erfolge und die Schulpolitik der Regierung gegenüber der Mission. Man freut sich, auch einmal von protestantischer Seite klar ausgesprochen zu finden, daß die Missionsschulen mit Recht moralische und finanzielle Unterstützung seitens der Regierung erwarten (S. 147 ff.). Zu Seite 174 sei bemerkt, daß der Hauptgrund, warum die katholische Mission gegenüber den 890 protestantischen Missionsärzten nicht eine auch nur annähernd gleiche Zahl von katholischen Missionsärzten gestellt hat, in dem Mangel an finanziellen Mitteln liegt. Wo man ohne zu großen Aufwand einen Arzt gewinnen kann, wird die Gelegenheit gern benutzt. So versehen z. B. in französischen Missionen Chinas die französischen Konsulatsärzte zugleich das Amt des leitenden Arztes an den Missionsspitälern. Im Kampfe gegen die Polygamie (S. 197) stehen die evangelische und katholische Mission, entgegen der Behauptung Mirbts, leider nicht in wünschenswertem Maße zusammen. Obwohl die Einehe eine der elementarsten Forderungen des christlichen Sittengesetzes ist, bekundet eine Anzahl protestantischer Missionen Polygamisten gegenüber eine bedauerliche Geneigtheit zu Konzessionen, die sich bei Mirbt trotz aller prinzipiellen Vorbehalte widerspiegelt. Besonders interessant und lesenswert ist das Kapitel „Die Mission und die nichtchristlichen Religionen" (S. 203 ff.) sowie im Anschluß daran die Darlegung der Stellungnahme der Kolonialregierung zu den nichtchristlichen Religionen, insbesondere zum Islam (S. 257 ff.). Man muß in diesen Ausführungen die praktisch wertvollste Partie des ganzen Buches erblicken und kann nur hoffen, daß die wohlbegründeten Warnungen des Marburger Universitätslehrers vor der von Kolonialbeamten immer noch beliebten Verhätschelung des Islam bei der Regierung Gehör finden. Ich wünsche die Mirbtsche Schrift in die Hand jedes Obern der deutschen Kolonialmissionen, nicht nur, weil sie manche schätzenswerte Anregung enthält, sondern aus dem einfachen Grunde, weil auch dieses Buch wieder zeigt, daß die amtlichen Weißbücher über unsere Kolonien als Quellen bevorzugt werden, und daß daher die dafür eingesandten Missionsberichte ein möglichst vollständiges Bild des Standes der Mission, namentlich auch ihrer kulturellen Leistungen und Bestrebungen zeichnen sollten. Die neueste Publikation Mirbts ist aber noch in anderer Hinsicht beachtenswert. Sie bezeugt wieder einmal durch die Tat das Interesse der protestantischen Theologie an der Heidenmission. Für die lebhaftere Beteiligung der katholischen Theologen an missionsliterarischen Aufgaben fehlten bisher, wie man gerechterweise anerkennen muß, günstige Vorbedingungen. Das wird sich ändern, sobald wir eine missionswissenschaftliche Zeitschrift haben, für deren baldiges Erscheinen die besten Aussichten bestehen.

Im Gegensatz zur deutschen Kolonialregierung, die in den meisten Schutzgebieten den Missionen keinerlei finanzielle Beihilfe leistet, wendet die Britische Kolonialbehörde namentlich den Missionsschulen namhafte Unterstützungen zu. Sie steht auch in dem guten Rufe, katholischen und protestantischen Missionen gegenüber paritätisch zu verfahren. Das ist jedoch nicht überall der Fall. In Assam (Vorderindien) haben die Protestanten seit fünfzig Jahren die Khasiberge so planmäßig mit Schulen besetzt, daß kaum ein Dorf mehr ohne Schule ist. Natürlich kann die katholische Mission die Kinder ihrer Neubekehrten nicht in diese Schulen gehen lassen und wäre aus diesem Grunde genötigt, eigene Schulen zu gründen, selbst wenn sie von den Heiden ganz absehen wollte. „Von der Regierung", schreiben nun die Salvatorianischen Mitteilungen 1910,

15, „haben wir vorläufig keine Unterstützung zu erwarten. Das Gebiet der Khasiberge gilt in ihren Augen als das Feld der Protestanten; deren Schulen sind überall vorhanden, warum sollen also die Katholiken noch etwas Besonderes wollen? Allerdings ist die Unterstützung, die selbst die Protestanten von der Regierung für ihre Schulen erhalten, keine große im Verhältnis zu den Auslagen, die sie für dieselben haben. Die große Anzahl ihrer Schulen können sie nur durch die reichliche Unterstützung ihrer Missionsfreunde in Europa aufrecht erhalten. Während so z. B. die Methodisten allein imstande sind, in dem kleinen Teile Assams, in dem sie wirken, gegen 1000 Schulen zu haben, bringt die katholische Mission in ganz Assam bis jetzt nicht den fünfzigsten Teil zuwege, und bei der großen Notlage, in der sie sich in letzter Zeit befindet, ist es nicht möglich, auch nur dieses aufrechtzuerhalten." Solche Illustrationen der finanziellen Überlegenheit der Protestanten in den meisten und wichtigsten Missionsländern ließen sich in Menge vermehren.

Um noch weiter zu beleuchten, wie verschiedenartig die Stellungnahme der staatlichen Behörden gegenüber der Mission sich gestaltet, sei auf Brasilien hingewiesen. So ziemlich in allen südamerikanischen Republiken erhalten die katholischen Indianermissionen staatliche Subvention. Der Ackerbauminister Rodolfo Miranda, ein sehr schaffensfreudiger Herr, will nun nach dem Urwaldsboten ein neues System versuchen. „Zu diesem Zwecke hat er einen Plan aufgestellt, mit dessen Durchführung zuerst im Staate Maranhao begonnen werden soll. Die Indianerkatechese wird auf völlig neuer Grundlage wieder aufgenommen. Der Minister will Indianerreservationen schaffen, die den Weißen verschlossen bleiben. Den Indianern will er bei ihrer Seßhaftmachung dieselben Vergünstigungen gewähren wie den ausländischen Einwanderern. Sie sollen ohne Zwang für die Zivilisation gewonnen werden, und es wird besonderer Wert darauf gelegt, daß sie ihre heidnischen Sitten und Gebräuche beibehalten. Dagegen sollen sie in allerhand Beschäftigungen, die sich für sie eignen, sei es im Landbau oder in der Hausindustrie, unterwiesen werden. Die kirchliche Katechese wird ausdrücklich verworfen." (Weser-Zeitung, 10. Mai 1910). Es haben schon andere Leute als Dr. Miranda versucht, die Indianer ohne Religion zu zivilisieren. Vergleiche Pombal! Der Mißerfolg wird der gleiche sein. Es ist nur schade um die armen Wilden, die den „Missionaren" Mirandas ausgeliefert werden.

Haus Hohenfeld, Rorel b. Münster, 8. Juni 1910.

F. Schwager S. V. D.

Einige Bemerkungen zur Kritik der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte.

Von Dr. Fritz Tillmann, Privatdozent, Bonn.

Über die Stellung der Osterbotschaft im Mittelpunkt der apostolischen Verkündigung und über ihre Bedeutung für den christlichen Glauben und die christliche Hoffnung hat sich der Apostel Paulus 1 Kor. 15, 12 ff. so unvergleichlich tief und umfassend ausgesprochen, daß darüber nichts Besseres gesagt werden kann. Die folgenden Ausführungen haben den Zweck, die Kritik der ungläubigen Bibelforschung am Osterglauben und an den Auferstehungsberichten des Neuen Testamentes in ihren Hauptzügen darzustellen und auf ihr wissenschaftliches Recht zu untersuchen.[1] Daraus mag der Leser sich ein Urteil bilden, ob diese Kritik den beiden Anforderungen gerecht wird, die an sie gestellt werden müssen: rein wissenschaftliche Prüfung der Quellen und ausreichende Erklärung für die Entstehung des Osterglaubens.

I.

Wie denkt sich die Kritik den Verlauf der Ereignisse im Jüngerkreis des Herrn, welche nach der Gefangennahme und dem Kreuzestode des Meisters zur Entstehung des Osterglaubens geführt haben? Soweit auch die Kritiker im einzelnen auseinandergehen, so lassen sich doch diese gemeinsamen Züge herausheben:

1. Nach dem Tode des Herrn fliehen die entsetzten Jünger aus Jerusalem zurück nach Galiläa. Die so schnell und unerwartet hereingebrochene Katastrophe hat sie zur vollen Verzweiflung gebracht. Wer hätte auch, zumal nach dem Triumph am Palmsonntag, an dem der Messiasenthusiasmus der Masse entfesselt war, einen so völligen Umschwung der Volksstimmung und ein so rasches Ende voraussehen können? Alle Hoffnungen, die sie an die Person des Herrn gefesselt haben, sind zerschellt, und um nicht selbst in seinen Sturz verwickelt zu werden, kehren sie in angsterfüllter Flucht in die

[1] Über die neuere Literatur unterrichtet der Aufsatz von Schulte, Das Osterwunder in der neueren Theologie: diese Zeitschr. I (1909) 261—75. Ich hebe besonders die schöne Schrift von Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T. (Bibl. Zeitfragen I, 6), Münster 1908, hervor.

Heimat zurück. Dort werden sie ihr Gewerbe wieder aufgenommen haben, und unter dem wohltuenden Einfluß ihrer harten Arbeit findet auch ihr erschüttertes Gemüt langsam wieder seine Ruhe. Eine Bestätigung findet diese Darstellung in dem Bericht des apokryphen Petrusevangeliums. Das im Winter 1886 87 in Oberägypten wiedergefundene Bruchstück dieser Evangelienschrift enthält in 60 Versen die Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Nachdem im Anschluß an den Markusbericht der Besuch der Maria Magdalena und ihrer Freundinnen am Grabe erzählt ist, fährt das Fragment fort:[1]

v. 58. Es war aber der letzte Tag der süßen Brote und viele gingen fort, heimkehrend in ihre Häuser, da das Fest zu Ende war.

v. 59. Wir aber die zwölf Jünger des Herrn weinten und waren voll Betrübnis; und ein jeder zog sich betrübt über das Geschehene heim in sein Haus.

v. 60. Ich aber, Simon Petrus und Andreas, mein Bruder, nahmen unsere Netze und gingen fort an das Meer; und es war bei uns Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr . . .

Hier bricht das Fragment ab; es ist aber nicht daran zu zweifeln, daß jetzt eine Erscheinung des Auferstandenen — ob vor Petrus allein oder auch vor seinen Begleitern, ist nicht zu sagen — erzählt werden soll. Es ist auch nur eine Vermutung, daß die fehlende Fortsetzung mit der Erzählung Joh. 21 (Einsetzung des hl. Petrus in sein Hirtenamt) verwandt war.

2. Hier in Galiläa hat nach geraumer Zeit Petrus als der erste eine Erscheinung des Auferstandenen. Es bedurfte ja sicher einiger Zeit, bis die verstörten Gemüter sich wieder zurechtfanden und sich öffentlich zu zeigen wagten. In Galiläa schützte sie die Volksstimmung, die auch den Herrn in Jerusalem umgeben hatte, und allmählich konnten sie wieder ihrem Gewerbe nachgehen. Alle diese Dinge, die Rückkehr nach Galiläa, die innere Beruhigung dieser auf das tiefste erschütterten Männer, die ruhige Aufnahme ihrer täglichen Verrichtungen erforderten Zeit, so daß eine Reihe von Wochen verstrichen sein mußten, ehe der Boden für eine Erscheinung des auferstandenen Herrn bereitet war.

Wie kam es aber, daß gerade Petrus der erste war, der eine Erscheinung hatte? Zunächst ist es das Zeugnis der Überlieferung, vor allem das des Apostels Paulus, das auf Petrus hinweist. Aber auch psychologische Beobachtungen weisen in die nämliche Richtung. „Vor allem mußte Petrus in einer schier unerträglichen Verfassung sein: erst das Treugelübde bis in den Tod, dann die Verleugnung vor einer Magd und dann der Hahnenschrei! Er konnte sich ja vor niemand mehr sehen lassen, er konnte vor sich selbst nicht mehr bestehen. So unter wahren Höllenqualen, aus allen Himmeln gefallen und auf der Erde nirgends sicher, körperlich abgehetzt, übererregt und ohne einen Ausweg zu sehen — das war gerade die Sachlage, wo bei einfachen Leuten, die solches alles nie von ferne erlebt haben, das geregelte Denken einfach aussetzt, wo sie verzweifeln oder wie die Kamisarden — Gesichte haben."[2] In dieser Seelenverfassung, vielleicht nächtens auf einsamem

[1] S. die Bearbeitung und Übersetzung des Fragments von A. Stülcken in: Neutestamentliche Apokryphen. Herausgegeben von E. Hennecke, Tübingen u. Leipzig 1904, 27—32.

[2] A. Meyer, Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. Tübingen 1905, 305.

See, da erlebt es Petrus auf einmal, die ganze innere Spannung löst sich: der Herr ist ja gar nicht tot, er lebt, er ist auferstanden, er steht vor ihm! Das ist das erste visionäre Erlebnis, das Petrus gehabt hat, der Ausgangspunkt des Osterglaubens, der sofort zur Osterbotschaft wird. Mußte nicht dies Erlebnis, als Petrus es den anderen erzählte, wie ein zündender Funke in ihre erregten Seelen fallen? Was Wunder, wenn es die gleiche Erschütterung in ihnen auslöste, wenn, als sie beisammen waren und die ersten Erscheinungen den Gesprächsstoff bildeten, zuerst einer, dann ein anderer, zuletzt alle von dem Bewußtsein ergriffen wurden: er ist mitten unter uns? Was Wunder, wenn sie ihn dann zu sehen meinten, wenn sie seine Stimme zu vernehmen glaubten, die sie doch so gut kannten, und die immer noch in ihren Herzen nachklang?

War so einmal in den Seelen der Jünger die Überzeugung entstanden, daß Jesus lebe und auferstanden sei, dann konnte es gar nicht ausbleiben, daß sie das Bedürfnis empfanden, das, was sie selbst erlebt und erfahren, jetzt auch von den Dächern zu verkünden. Die Osterbotschaft rückt in den Mittelpunkt der apostolischen Predigt. Und wie die Erscheinung des Auferstandenen die Jünger davon überzeugt hat, daß ihr Herr trotz allem der Messias gewesen ist, so soll die nämliche Tatsache der Auferstehung, die sie bezeugen, auch allen anderen den Nachweis bringen, daß Gott diesen Jesus zum Herrn und Christus gemacht hat, indem er ihn von den Toten auferweckte.

3. Diese Konstruktion der Auferstehungsgeschichte, welche sowohl die Osterbotschaft wie den Osterglauben in seiner Entstehung begreiflich machen soll, bedarf natürlich der Stützen in den Quellen, die uns allein über den Komplex von Ereignissen, die sich an den Tod des Herrn anschließen, Kunde geben. Die Kritik muß daher den Versuch machen, wenigstens die Stützpunkte in dem Befund unseres Quellenmaterials aufzudecken, auf denen dann die Pfeiler und Bogen ihrer Darstellung und Erklärung der Geschichte sicher ruhen können. Gelingt dieser Versuch nicht, so hat der ganze aufgeführte Bau nur den Wert einer rein aprioristischen Konstruktion, d. h. für geschichtliche Erkenntnis und Beurteilung und für Ausbeutung geschichtlicher Quellen überhaupt keinen. Daher sucht die Kritik folgende Sätze, welche durch die obige Konstruktion notwendig gefordert werden, aus den Auferstehungsberichten zu erweisen:

a) Die älteste, uns zugängliche Überlieferung kennt nur Erscheinungen in Galiläa, nicht in Jerusalem und Umgebung. Der Zustand unserer Quellen, der Schluß des Markusevangeliums wie besonders die Versuche der jüngeren Quellen, beide Überlieferungen, die Jerusalemer und die galiläische, miteinander zu verschmelzen, beweisen, daß nur Galiläa für die ersten Erscheinungen in Betracht kommen kann. Haben in späteren Jahren noch Erscheinungen des Auferstandenen stattgefunden, dann mögen diese in Jerusalem lokalisiert werden können.

b) Der dritte Tag als Tag der ersten Erscheinungen des Auferstandenen ist nicht Geschichte, sondern ist erst nachträglich auf dem Wege des Weissagungsbeweises aus der alttestamentlichen Schrift herausgedeutet worden. Findet die erste Erscheinung in Galiläa statt, und müssen zu diesem Behuf die Jünger aus Jerusalem erst in ihre Heimat zurückgekehrt sein, so leuchtet ein, daß der dritte Tag nicht geschichtliche Überlieferung sein kann.

Auch die psychologischen Voraussetzungen, welche für das Erlebnis Petri und der übrigen Jünger gemacht werden müssen, erheischen eine längere Frist. Nimmt man noch die Nachwirkungen uralter Mythologie und Astronomie, persischen und jüdischen Volksglaubens dazu, so wird einem die nachträgliche Festsetzung der Auferstehung auf den dritten Tag nicht mehr befremdlich erscheinen.

c) Auch die Nachricht von dem leer befundenen Grabe ist in den Bereich der späteren Dichtung zu verweisen. Nicht das leere Grab hat den Osterglauben geschaffen, es war vielmehr das Umgekehrte der Fall. Freilich geht an diesem Punkt die Kritik weit auseinander. Während der eine Teil keine Schwierigkeit darin findet, die Entstehung des Osterglaubens zu erklären, trotzdem der Leichnam des Herrn noch im Grabe modert, hält der andere Teil die Bezeugung des Grabesfundes für eine so zuverlässige, die Schwierigkeiten, welche das noch verschlossene Grab dem keimenden Osterglauben bereiten mußte, für so große, daß sie meint, die Tatsache des leer befundenen Grabes annehmen zu müssen. Für diese Kritiker erwächst daraus eine neue Aufgabe. Sie haben jetzt es wahrscheinlich zu machen, wie auch ohne das Wunder der Auferstehung, wie durch Dazwischentreten natürlicher Umstände, das Grab seines Inhaltes beraubt und von den Frauen offen und leer gefunden werden konnte.

d) Endlich muß auch der visionäre Charakter der Erscheinungen aus den Quellen erwiesen werden. Das geschieht auf dem Wege über Paulus und den Vorgang vor den Toren von Damaskus. Paulus selbst faßt seine Christuserscheinung als ein inneres Erlebnis. Da er nun die Erscheinung, die ihm geworden ist, ohne weiteres mit denen der übrigen Apostel zusammenstellt, so ergibt sich daraus, daß auch die letzteren notwendig als visionäre Erlebnisse verstanden werden müssen.

Das sind in kurzen Strichen die Hauptlinien, in denen sich die Kritik des Ostervorganges bewegt, und mit denen man die Quellen objektiv gewürdigt und die Tatsache des Osterglaubens in ihrer gewaltigen Fruchtbarkeit für die Entstehung des Christentums ausreichend erklärt zu haben glaubt. Hören wir jetzt den ältesten Auferstehungsbericht selbst.

II.

Nach dem Urteile der Kritik steht der älteste und geschichtlich wertvollste Auferstehungsbericht 1 Kor. 15, 1–11. Nach einer feierlichen Einleitung, welche die ganze Bedeutung der Ausführungen für Paulus und den Glauben seiner Gemeinden deutlich empfinden läßt, heißt es:

v. 3. Ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich selbst überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften,

v. 4. und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage nach den Schriften,

v. 5. und daß er dem Kephas erschienen ist, darauf den Zwölfen,

v. 6. danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis jetzt leben, einige sind entschlafen;

v. 7. danach erschien er dem Jakobus, dann den Aposteln allen,

v. 8. Zuletzt von allen gleichwie der Fehlgeburt erschien er auch mir ...

v. 11. Sei es nun ich, seien es jene, so verkündigen wir und so habt ihr geglaubt.

Eine Prüfung dieses Zeugnisses nach seinem Wert und nach seinem Inhalt ergibt etwa folgende Sätze:[1]

1. Unsere Stelle ist allerdings das älteste Zeugnis für die Auferstehung und die Erscheinungen des Herrn. Nicht nur weil der erste Korintherbrief etwa 57 58 nach Chr. geschrieben wurde. Paulus erklärt ausdrücklich, daß er die hier aufgeführten Tatsachen selbst durch Mitteilung anderer erhalten habe. Wer die Gewährsmänner des Apostels sind, sagt er in dem Schlußvers, der auf den einleitenden Satz v. 3 zurückweist: es sind die Apostel und Jünger, die gleich ihm als Verkündiger und Bürgen der Auferstehung berufen wurden. Damit werden wir in die Jahre zurückgeführt, in denen Paulus zuerst als Christ und Bruder mit der Muttergemeinde in Jerusalem und ihren Vorstehern in Beziehung getreten ist. Es ist jene Zeit, von der er Gal. 1, 18 spricht, als er drei Jahre nach dem Damaskustage hinauf nach Jerusalem ging, um den Petrus zu sehen, und dort vierzehn Tage lang bei ihm verweilte. Aber wir dürfen, ohne der Gefahr zu verfallen, den Boden des geschichtlich Sicheren zu verlassen, bis zu seiner Bekehrung selbst zurückgehen. War es doch die Erscheinung des auferstandenen Herrn, die ihn zu Boden warf, und die auch ihn, trotz des Ärgernisses des Kreuzes, ebenso wie die anderen Jünger zu dem Bekenntnis zwang: Der auferstandene Jesus ist wahrhaftig der Messias. Damit ist die Osterbotschaft so gewaltig in sein innerstes Leben eingetreten, daß es ebenso ungeschichtlich wie unpsychologisch wäre, wenn man bezweifeln wollte, daß eben Jesu Auferstehung der Punkt war, der in seinen Unterredungen mit Ananias und den damaszenischen Christen seine tiefste Teilnahme beanspruchen mußte. Es wird heute von niemanden ernstlich bestritten, daß Pauli Bekehrung spätestens fünf Jahre nach dem Tode des Herrn, vielleicht noch früher erfolgt ist. Ich halte zwar den Ansatz Harnacks, der an das Ende des ersten oder an den Anfang des zweiten Jahres denkt, für zu niedrig gegriffen. Die Entwicklungen innerhalb der Jerusalemer Gemeinde, welche schließlich zum offenen Ausbruch der Verfolgung führten, haben sicher mehr als die Spanne nur eines Jahres in Anspruch genommen. Das Jahr 35 wird aber auch die äußerste Grenze bilden, bis zu der wir heruntergehen dürfen. Demnach ist die Überlieferung über die Auferstehung des Herrn in dem Umfange, wie sie hier vorliegt, und die bedeutend reicher ist als die in den Evangelien niedergelegte, für die Jahre, welche unmittelbar auf den Tod des Herrn folgen, in sicherer Verbürgung nachgewiesen.

2. Der Apostel denkt gar nicht daran, sein ganzes Wissen über die Ostereignisse in lückenloser Vollständigkeit vor seinen Korinthern auszubreiten. Daß dem so ist, beweist nicht nur die knappe Form, deren sich Paulus bedient, und die nur verstanden werden kann, wenn sie bestimmt ist, an Bekanntes zu erinnern, sondern auch seine ausdrückliche Erklärung. Was er hier sagt, war doch ein Hauptstück der Predigt, die sie von ihm gehört haben, und die sie zum Glauben geführt hat. Daraus ergibt sich von selbst, daß es keineswegs eine sachliche, den Text und seine Zweckbestimmung vor-

[1] Vgl. auch die meist trefflichen Ausführungen bei F. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert.[3] Tübingen 1908, 10—16.

urteilslos würdigende Erklärung genannt werden kann, wenn die Kritik behauptet, unser Text zähle alle Erscheinungen auf, die Paulus bekannt gewesen seien, und schließe insbesondere eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen aus. Gerade diese letzte Behauptung beweist klar genug, wie wenig diese Kritik unserer Stelle gerecht wird. Es ist gar nicht einmal notwendig, darauf hinzuweisen, daß nur die Jünger des Herrn die berufenen und von Gott bestellten Zeugen der Auferstehung seines Sohnes sind (Apg. 1, 22). Noch weniger ist es geboten und die Sache treffend, auf den Satz des Apostels 1. Kor. 14, 34 zu verweisen. Unsere Stelle schließt notwendig eine Anführung der Erscheinungen vor den Frauen aus. Es kommt dem Apostel doch darauf an zu zeigen, daß die Auferstehung ein Hauptstück der apostolischen Predigt bildet. Wie er, so verkündigen es in voller Übereinstimmung auch die anderen Apostel und Jünger des Herrn, so daß es ganz gleichgültig ist, ob die Korinther seine oder eines anderen Apostels Predigt hören. Man frage sich doch nur einmal: Konnte Paulus seine Ausführungen mit dem so markanten Satz schließen: „ob jene oder ich, so predigen wir, so habt ihr geglaubt", wenn er unter den Zeugen auch die Frauen angeführt hätte?

3. Mit einiger Sicherheit wird man sagen dürfen, daß der Apostel die den Jüngern des Herrn zuteil gewordenen Erscheinungen in chronologischer Reihenfolge aufzählt. Dafür spricht die Art, mit der er die einzelnen Erscheinungen einleitet und zu der nächstfolgenden überleitet. Das „dann erschien er", „danach" scheint deutlich darauf hinzuweisen, wie er ja auch seine eigene Christuserscheinung vor Damaskus, die auch uns als die letzte bekannt ist, mit einem „zuletzt" einführt. Es wird aber immerhin gut sein, daran zu erinnern, daß eine chronologische Anführung der Erscheinungen durch die Zweckbestimmung unserer Stelle, so wahrscheinlich sie auch sein mag, keineswegs mit Notwendigkeit gefordert wird.

Dagegen ist es sicher, daß der Text keine einzige Erscheinung lokalisiert. Nehmen wir andere Erwägungen hinzu, so dürfen wir mit Sicherheit sagen, daß die Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern in Jerusalem nicht stattgefunden haben kann. Denn die Zahl der Jünger des Gekreuzigten wird noch nach der Himmelfahrt für Jerusalem auf etwa 120 angegeben, eine Zahl, in die die Mutter des Herrn und die Frauen noch mit eingerechnet sind (Apg. 1, 14 f.). Demnach werden wir berechtigt sein, den Schauplatz dieser Erscheinung, mag sie mit der Mt. 28, 16 ff. erzählten identisch sein oder nicht, in Galiläa zu suchen. Es darf auch noch hinzugefügt werden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach außer den mehr als 500 Brüdern auch Frauen zugegen gewesen sein werden. Daß Paulus diese nicht erwähnt, bestätigt nur unsere oben gemachten Bemerkungen, daß der Zweck unseres Textes eine Erwähnung der Frauenerscheinungen nicht zuläßt. Ist die chronologische Anordnung festzuhalten, so bleibt die Möglichkeit offen, die zwei ersten von Paulus angeführten Erscheinungen ebenso wie die eine oder andere der an vierter und fünfter Stelle genannten in Jerusalem zu lokalisieren. Wir müssen also sagen, daß unsere Stelle weder für noch gegen die Jerusalemer Tradition geltend gemacht werden kann. Sie läßt für Erscheinungen in Jerusalem die volle Möglichkeit offen, festlegen können wir höchstens die dritte Erscheinung für Galiläa und die des Apostels für Damaskus.

4. Dagegen behauptet die Kritik ziemlich übereinstimmend, daß der

dritte Tag, von dem der Text spricht, nicht zu der dem Apostel überkommenen Überlieferung gerechnet werden dürfe (s. oben Ib). Ebenso habe Paulus keine Kenntnis von dem leeren Grabe, auf keinen Fall messe er dieser ev. Tatsache irgendeinen Wert bei für seinen Auferstehungsbeweis. Ich glaube indessen, daß sich der genaue und sichere Nachweis führen läßt, daß beides, der dritte Tag wie das leere Grab, zu der ältesten, dem Apostel geworden Überlieferung gehört hat.

α) Unser Text sagt allerdings, daß er auferstanden ist am dritten Tage nach den Schriften.[1] Ebenso ist es sicher, daß der Weissagungsbeweis gegenüber dem Judentum die allergrößte Bedeutung gehabt hat.[2] Es ist überaus lehrreich zu beobachten, daß in dem Nachweis: Jesus ist der Messias die Wunder des Herrn, abgesehen von seiner Auferstehung, keine oder nur eine untergeordnete Stelle gehabt haben. Dagegen hat man mit großem Spürsinn die alttestamentlichen Schriften durchforscht und mit mehr oder weniger großem Geschick und Glück alle die Stellen ausgegraben, in denen irgend ein Zug des Lebens Jesu vorausgesagt zu sein schien. Justins Dialog mit dem Juden Tryphon ist das klassische Handbuch des Weissagungsbeweises in der Polemik gegen das ungläubige Judentum. Es bestände also die Möglichkeit, daß die Festsetzung des dritten Tages als Termin der Auferstehung und der ersten Erscheinungen erst nachträglich aus der Weissagung abgeleitet worden wäre.

Indessen vermögen wir gerade an diesem Punkte auf Grund des reichen Materials, das in den neutestamentlichen Schriften wie in der ältesten, nicht kanonischen christlichen Literatur niedergelegt ist, mit aller nur wünschenswerten Sicherheit zu urteilen. Zwei Tatsachen stehen fest:

1. Man hat wohl die Auferstehung des Herrn in der alttestamentlichen Schrift vorherverkündet gefunden. Ich brauche zum Erweise dessen nur an die Petrusreden in der Apostelgeschichte zu erinnern. Besonders war es der 13. Psalm, aus dem dieser Beweis geführt wurde: Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen und deinen Heiligen nicht schauen lassen die Verwesung. „Vorausschauend hat er (David) von der Auferstehung des Messias gesprochen, er werde weder im Hades belassen werden noch werde sein Fleisch Verwesung schauen" (Apg. 2, 31).[3]

2. Ebenso sicher ist aber die andere Tatsache, daß nirgendwo, weder im Neuen Testament noch in der urchristlichen Literatur überhaupt auch nur der leiseste Versuch gemacht worden ist, eben den dritten Tag in der Weissagung zu begründen. Wie unabhängig diese Überlieferung gerade in der Form, in der sie einhellig bezeugt ist (Freitag abend, Samstag, Sonntag morgen) von der alttestamentlichen Wort- und Typendeutung ist,

---

[1] Der Zusatz „nach den Schriften" kann sich entweder auf die Tatsache der Auferstehung oder auf den dritten Tag oder auf beides beziehen. Da der kurze formelhafte Text keine sichere Entscheidung zuläßt, so muß diese auf anderem Wege gewonnen werden. Es wird daher zu untersuchen sein, unter welchen Gesichtspunkten die Urgemeinde den Weissagungsbeweis geführt hat.

[2] Vgl. dazu den Aufsatz von K. Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte. Studien und Kritiken 1910, 85—109, 163—195.

[3] Schon hier sei darauf hingewiesen, wie aus diesen Worten die jüdische wie urchristliche Auferstehungsvorstellung als ein wirkliches Hervorgehen des verklärten Leibes aus dem Grabe deutlich wird. Stärker als es hier geschieht, kann der reale Zusammenhang zwischen dem begrabenen und dem auferstandenen Leib nicht ausgedrückt werden.

beweist glänzend das Wort vom Jonaszeichen (Mt. 12, 39 ff.; Lk. 11, 39 ff.). Wie immer man auch das Wort von den drei Tagen und den drei Nächten mit dem wirklichen Verlauf der Geschichte in Einklang setzen mag,[1] die nun einmal vorliegende Differenz zwischen Typus und Antitypus zeigt schlagend, daß der Ostermorgen als der Zeitpunkt der Auferstehung nicht aus der Weissagung herausgeklügelt, sondern Geschichte ist. Erst die moderne Kritik hat das nachgeholt, was das Urchristentum versäumt hatte, freilich nicht wie dieses zur Stütze des Glaubens, sondern zur Rechtfertigung des Unglaubens. Die Stellen Os. 6, 2: „er wird uns nach zwei Tagen wieder beleben und am dritten Tage wieder aufrichten" und 2 Kg. 20, 5: „Kehre um und sage dem Ezechias, dem Fürsten meines Volkes: So spricht Jahwe, der Gott deines Ahnherrn David, ich habe dein Gebet erhört und deine Tränen gesehen. So will ich dich denn heilen, am dritten Tage wirst du hinauf in den Tempel Jahwes gehen" hat man zu diesem Zweck ausgegraben. Selbst Meyer[2] meint, wir hätten doch die Empfindung, daß alle diese Stellen zusammen nicht ganz genügten, um eine so bestimmte Anschauung hervorzurufen. Allein selbst dieses Zugeständnis kann die Kritik nicht von der Aufgabe entbinden, uns zu beweisen, daß *nicht sie, sondern die älteste Christenheit* aus diesen Stellen den dritten Tag herausgelesen hat.

Wir dürfen also mit völliger Sicherheit sagen: der dritte Tag ist nicht aus der Weissagung abgeleitet, sondern gehört zu der ältesten Überlieferung, die Paulus von der Urgemeinde empfangen hat. Dann bedarf es auch nicht mehr der Widerlegung, daß die nirgendwo nachweisbaren Einflüsse jüdischer Volksvorstellungen oder die noch weniger faßbaren Nachwirkungen uralter Mythologie und Astronomie in Verbindung mit jenen, dem Urchristentum unbekannten Schriftstellen, den dritten Tag geschaffen haben.

β) Auch das *leere Grab* gehört sicher zu der ältesten Überlieferung. Ob sich Paulus dieser Tatsache in seiner Predigt als Beweis für die Auferstehung bedient hat, mag dahingestellt sein. Belegen können wir es nicht, und auch unsere Stelle erwähnt das leere Grab nicht mit ausdrücklichen Worten. Dagegen können wir den positiven Nachweis erbringen, daß das leere Grab *die unentbehrliche und notwendige Voraussetzung der Auferstehungsvorstellung des Apostels* ist, daß demnach auch diese Tatsache ebensogut wie die Auferstehung selbst zur ältesten Überlieferung gehört haben muß. Ich stelle die Beweise kurz zusammen:

1. Die Ausdrücke, deren sich Paulus für die Darstellung der Auferstehung bedient, zeigen ausnahmslos, daß ihrem natürlichen Wortsinn die Vorstellung von einer wirklichen Auferstehung aus dem Grabe zugrunde liegt. Insbeson-

[1] Die Differenz hat schon den alten Erklärern viele Schwierigkeiten bereitet. Auch die neueren Exegeten wissen keine bessere Lösung zu geben als Maldonat z. Stelle (Moguntiae 1862, 180): cur non intelligant, causa est, quod a diebus noctes distinguunt, cum sint potius cum illis coniungendae. Quod enim dies et noctes distincte nominaverit, non ideo fecit, ut videntur existimare, ut tres integros dies et tres integras noctes, sed ut tres naturales dies significaret, et eos ab usualibus, ut vocant, diebus, distingueret; hac enim phrasi diem et noctem solent Hebraei naturalem diem, qui viginti quattuor horarum est, declarare.

[2] Die Auferstehung Christi 181. Dagegen sagt E. Schwartz, Osterbetrachtungen (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. VII (1906, 30): „Schon Paulus kennt die Auferstehung am dritten Tage nach der Beisetzung, aber als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung (Osea 6, 2)." Ein Beweis wird nicht einmal versucht, es scheint demnach für die Kritik bereits eine ausgemachte Sache zu sein.

dere zeigt der an unserer Stelle u. ö. gebrauchte Terminus ἐγείρειν aufwecken, daß ursprünglich die so verbreitete Vorstellung vom Schlafen der Toten hinter ihm steht. Das 15. Kapitel verwendet wiederholt dieses Bild, nennt die verstorbenen Christen κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ (v. 18). Und um die Vorstellung ganz unzweifelhaft zu machen, stellt v. 20 beide Ausdrücke, die ja zum selben Bilde gehören, gerade in bezug auf Christus zusammen: νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.[1] Es kann also nicht bezweifelt werden, daß der Apostel die sehr reale Vorstellung hat, daß es eben der im Grabe schlummernde Leib ist, der auferweckt wird. Daß die Termini ἀνάστημι, ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, die Paulus ebensooft gebraucht, auf dieselbe Linie zu stellen sind und auf derselben Vorstellung beruhen, soll nur angedeutet werden. Wenn also Worte überhaupt noch etwas bedeuten, dann wird man wohl zugestehen müssen, daß das „leere Grab" notwendig zu einem Erwecktwordensein oder Auferstandensein hinzuzudenken ist.

2. Für den Apostel ist Christi Auferstehung Bürgschaft und Ursache unserer eigenen Auferstehung. Wie Adam der Urheber des Todes geworden ist für alle, die von ihm abstammen, so Christus der Urheber des Lebens für die Seinen, das in der Auferstehung von den Toten seine volle Auswirkung findet (1 Kor. 15, 20–22). Darum nennt Paulus den Herrn „den Erstling der Entschlafenen", womit sich wieder eine sehr bestimmte Anschauung verbindet. Die Erstlingsgarbe, die Jahwe dargebracht wird, leitet die Ernte ein und ist eine Probe dieser. Genau so Christus in seinem Verhältnis zu all denen, die durch ihn das Leben von den Toten gewinnen. Das setzt voraus, daß derselbe Prozeß, der sich einst an uns vollziehen wird, sich zuerst und vorbildlich an ihm vollzogen hat. 1 Kor. 15, 35 verwendet der Apostel die berühmte Analogie vom Samenkorn, das in die Erde gesenkt wird, und aus dem erst dann der Halm emporwächst, zur Darlegung der Möglichkeit der Auferstehung. Nun ist ja gewiß sicher richtig, daß das Samenkorn nicht stirbt, sondern daß der Lebenskeim in ihm nur schlummert. Aber es ist auch ebenso sicher, daß einfache und natürliche Anschauung gar kein besseres Analogon finden kann als eben dieses. Wie wir das Samenkorn in die Erde betten, so auch den Leib unserer Toten, und wie das in der Erde schlummernde Samenkorn, das nackt und leblos erscheint, zum Leben erweckt wird, so auch der Leib, der dem Untergang und der Verwesung verfallen scheint. Zu einer so einfachen Beobachtung, die jedes Kind machen kann, sind wahrhaftig keine geschärften botanischen Kenntnisse erforderlich.[2] Dann steht aber auch hier wieder hinter der Vorstellung von der Auferstehung die andere von dem Hervorgehen des ins Grab gelegten Leichnams und damit auch das leere Grab.

3. Daß das Judentum wie auch das Urchristentum sich die Auferstehung nur in der eben entwickelten Weise vorgestellt hat, ist allgemein zugestanden.[3] Darum muß zunächst auch von Paulus gesagt werden, daß er von seiner pharisäischen Vergangenheit her sich eine Auferstehung allerdings nur als „Erweckung" eines im Grabe liegenden Leichnams vorstellig machen konnte. Somit muß die Kritik, will sie das leere Grab aus der Vorstellung des

[1] Vgl. dazu meine Schrift: Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen. Freiburg 1909, 177 ff.

[2] Das meint nämlich H. Holtzmann, Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu. Theol. Rundschau IX (1906) 128.

[3] Vgl. J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Regensburg 1910, II, 205 ff.

Apostels entfernen, wenigstens den Versuch machen, eine Umformung seiner Gedankenwelt an diesem besonderen Punkt nachzuweisen. Der Christ Paulus soll die Vorstellung entwickelt haben, daß zwischen dem Auferstehungsleib und dem ins Grab gelegten Leichnam keinerlei Zusammenhang bestehe, sondern daß die Seele bei der Auferstehung einen gänzlich neuen pneumatischen Leib erhält, der im Himmel für sie fertig liegt. Neuestens hat wieder Hans Lietzmann[1] diese Gedanken als genuin paulinische zu erweisen gesucht. Außer den oben bereits entwickelten, mit dieser neuen Vorstellung gänzlich unvereinbaren Anschauungen des Apostels mache ich auf ein Zweifaches aufmerksam. Es ist eine feste Vorstellung, daß diejenigen, welche die Wiederkunft Christi erleben, „verwandelt werden", vgl. 1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 51 f. Heißt es nun nicht wieder, den einfachen und klaren Wortsinn auf den Kopf stellen, wenn auch bei Verwandlung nichts mehr da ist, was verwandelt wird, wie bei der Auferstehung nichts aufersteht, und bei der Erweckung nichts erweckt wird? Auch aus 2 Kor. 5, 1 – 10 kann diese „Umformung" des dem Judentum wie dem Christentum gemeinsamen Gedankens nicht erwiesen werden. Der Ausdruck, an dem das Verständnis dieser so schwierigen Stelle hängt, ἐπενδύσασθαι v. 2 u. 4, zeigt wieder so deutlich wie nur möglich den Zusammenhang zwischen dem irdischen Leib und dem Auferstehungsleib. Ich habe an anderer Stelle ausführlich gezeigt, daß diese Stelle mit der Auferstehungslehre Pauli unmittelbar nichts zu tun hat.[2] Es handelt sich in dem ganzen Abschnitt um die Frage, die die Seele des Apostels bis in ihre Tiefe aufrüttelt, erlebe ich die Parusie oder muß ich vor ihr sterben? Die Spannung, in die ihn diese Alternative versetzt, findet dann eine Lösung, die allein eines Paulus würdig ist: wie Gott es will, wenn ich nur untadelig vor dem Richterstuhl des Christus erfunden werde.

Unser Ergebnis lautet also: Da die Auferstehungsvorstellung des Apostels ohne das leere Grab gar nicht gedacht werden kann, so gehört auch in die Überlieferung von der Auferstehung Christi notwendig und unlösbar das leere Grab.

Rückschauend gewinnen wir also aus dem ältesten Auferstehungsbericht außer den in ihm selbst unmittelbar gegebenen Tatsachen diese Erkenntnisse:

1. Zur ältesten Überlieferung gehört die Festsetzung der Auferstehung auf den dritten Tag,
2. zu ihr gehört ebenfalls das leere Grab.
3. Von den Erscheinungen, die Paulus aufzählt, fand sicher die an dritter Stelle genannte in Galiläa statt.

III.

Wie steht es aber um die galiläische Tradition? Weisen wirklich unsere ältesten Berichte für die ersten Erscheinungen des Herrn nach dem See Genesareth und nach den Bergen Galiläas? Daß der älteste, paulinische, Auferstehungsbericht nicht für die rein galiläische Überlieferung in Rechnung gestellt werden kann, haben wir gesehen. Eine vorsichtig arbeitende Untersuchung darf nur feststellen, daß von den sechs Erscheinungen, die Paulus aufzählt, eine in Galiläa stattgefunden hat. Befragen wir unsere Evangelien, so erzählt

[1] Handbuch zum Neuen Testament III, 153 vgl. 183 ff.
[2] Die Wiederkunft Christi, 94—118.

das Lukasevangelium nur Erscheinungen in Jerusalem und näherer Umgebung. Darf sich heute auch in kritischen Kreisen wieder die alte Überlieferung sehen lassen,[1] daß das dritte Evangelium von dem Arzte Lukas, dem Begleiter des hl. Paulus, geschrieben wurde, und zwar noch vor der Abfassung seiner Apostelgeschichte, die im Prolog auf das Evangelium verweist, dann darf man auch mit größtmöglichster Wahrscheinlichkeit, ja mit Sicherheit annehmen, daß auch der Apostel selbst Erscheinungen in Jerusalem gekannt hat. Danach wäre also die Zwiespältigkeit der Überlieferung, die Erscheinung in Judäa und in Galiläa kennt, bereits für die älteste Schicht unserer Auferstehungserzählungen, nicht wie die Kritik will, erst für die jüngste nachgewiesen. Fragen wir indes, welche Beweise die Kritik selbst für ihre Behauptung anzuführen vermag. Ich finde folgende drei:

1. Nach dem Bericht des Matthäusevangeliums – ich kann hier noch vom Markusbericht, der gesondert dargestellt werden muß, absehen – gibt der Engel den Frauen, die zum Grabe kommen, den Auftrag: Gehet eilends hin und saget seinen Jüngern . . . er gehet euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen (28, 7). Als die Frauen vom Grabe wegeilen, erscheint ihnen Jesus selbst und wiederholt den nämlichen Auftrag (28, 8 ff.). Daran schließt der Evangelist die Erzählung von dem angeblichen Diebstahl des Leichnams Jesu und berichtet dann, sein Evangelium abschließend, eine Erscheinung auf einem Berge in Galiläa, bei welcher Gelegenheit der Herr seinen Aposteln den Missionsauftrag gibt und ihnen seine Gegenwart verheißt bis an das Ende der Welt.

Läßt sich auf diesem Fundament die nur galiläische Überlieferung aufbauen? Dagegen spricht:

α) Der summarische Charakter des ganzen Berichtes, der aus dem Zweck des Evangeliums genügend erklärt wird. Wie vorsichtig man diesem nach der Kritik ja sehr jungen Bericht gegenüber in seinem Urteil sein muß, zeigt der Vergleich mit dem doch so viel reicheren Stoff der ältesten Überlieferung im ersten Korintherbrief.

β) In Wirklichkeit kann der Matthäusbericht gar nicht für die nur galiläische Tradition geltend gemacht werden. Er erzählt ja ausdrücklich eine Erscheinung in Judäa (28, 9 f.); und es kann unmöglich als Beweis angesehen werden, wenn die Kritik, kurzerhand und ohne den geringsten Anhalt in der völlig einhelligen textlichen Überlieferung, eben diese beiden Verse, die ihr Konzept verderben, als ungeschichtlich abtun will. Dieselben sollen nämlich verraten, daß Matthäus in einer Zeit schreibt, in der man bereits angefangen hat, die Erscheinungen nach Jerusalem zu verlegen. Er habe dann diese Erscheinung von den Frauen erzählt, um beiden Anschauungen, die er vorfand und für richtig hielt, gerecht zu werden. Abgesehen von dem Zirkelschluß, der in diesen Ausführungen für den Beweis der galiläischen Tradition liegt – wie kann ich eine Tradition, die ich erst beweisen soll, sofort als quellenscheidendes Mittel benutzen? –, heißt es doch eine Entstehungsgeschichte a priori einem Text aufbürden, der an und für sich völlig klar und ohne jeden Widerspruch ist.[2]

[1] S. die beiden Untersuchungen von A. Harnack: Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig 1906, und: Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908.

[2] Meyer, Die Auferstehung Christi, 33 f.

γ) Bleiben wir bei dem, was wir auf Grund unseres Textes und bei Vergleichung der parallelen Texte bei Markus und Lukas sagen können, dann ergibt sich ein ganz anderes Bild. Die Frauen haben in ihrem ersten Schrecken und in ihrer Aufregung den Auftrag anfänglich nicht ausgeführt (Mk. 16, 8). Als sie es dann doch taten, fanden sie bei den Jüngern keinen Glauben, ja die ganze Erzählung der Frauen erschien ihnen wie ein Märchen, vgl. Lk. 24, 8 ff., 20 ff. Um so weniger werden sie daran gedacht haben, den Auftrag nach Galiläa zurückzukehren, auszuführen, bis die ersten Erscheinungen des Auferstandenen sie eines Besseren belehrt haben.

2. Den Hauptbeweis aber bildet der Schluß des Markusevangeliums in seiner allerdings auffallenden Überlieferung. Fasse ich, was hier zu sagen ist, kurz zusammen.

α) In den beiden besten griechischen Handschriften, dem sinaiticus und vaticanus, in der ältesten syrischen Übersetzung fehlt unser heutiger Markusschluß (Mk. 16, 9–20). Auch Eusebius bezeugt, was Hieronymus bestätigt, daß zu seiner Zeit die besten griechischen Handschriften diesen Markusschluß nicht enthalten haben. Inhaltlich ergeben sich ebenfalls sowohl aus der kurzen, zusammenfassenden Art der Berichterstattung wie aus den sprachlichen Verschiedenheiten nicht geringe Schwierigkeiten. Anderseits ist Mk. 16, 9–20 dem Syrer Tatian wie dem Irenäus von Lyon bekannt gewesen. Diese Zeugen weisen nach Kleinasien in den Anfang des zweiten Jahrhunderts.

β) Außer diesem längeren Markusschluß besitzen wir noch einen kürzeren und einen noch längeren, die beide als ursprünglich nicht in Betracht kommen können.[1]

γ) Sicher ist, daß unser Evangelium nicht mit dem ἐφοβοῦντο γάρ von v. 8 geschlossen haben kann.

δ) Bei diesem Stand der Überlieferung hat die Kritik eine Rekonstruktion des Markusschlusses vorgenommen, die den Vorteil hat, die nur galiläische Tradition zu stützen.[2] Sie behauptet, der echte Schluß sei verloren gegangen, aber auf Grund von 16, 1–8 müsse man annehmen, derselbe habe eine Erscheinung des Herrn in Galiläa berichtet und zwar wahrscheinlich die vor Petrus, welche die so überaus fruchtbare Keimzelle der übrigen Visionen geworden ist. Dieser echte Schluß wäre dann in Kleinasien und zwar im Kreise der Johannesjünger zum Zwecke des Ausgleichs der beiden Traditionen abgeschnitten und durch unseren heutigen Markusschluß ersetzt worden. In diesem Zusammenhang bedarf es nicht erst des Nachweises, daß gerade diese von der Kritik bevorzugte Lösung des Problems des Markusschlusses die allerunwahrscheinlichste ist.[3] Es steht hier nur die eine Frage zur Erörterung, ob eine geschichtliche Untersuchung auf einer so schmalen Unterlage einen völligen Umsturz der in den Evangelien niedergelegten Überlieferung wagen darf. Die Frage stellen, heißt sie verneinen: eine durch kein positives Zeugnis gestützte, an inneren Unwahrscheinlichkeiten bis ins Mark kranke Hypothese kann eine so gute und so früh bezeugte Überlieferung, wie es die

[1] Zu dem kürzeren Schluß s. Zahn, Einleitung in das Neue Testament,[2] Leipzig 1900, II, 238; über den jüngst entdeckten längeren Markusschluß Gregory, Das Freer-Logion, Leipzig 1908.

[2] So vor allem P. Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums, der Vierevangelien-Kanon und die kleinasiatischen Presbyter, Berlin 1894.

[3] Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, II, 232 ff.

Überlieferung über Erscheinungen in Judäa und Galiläa ist, niemals erschüttern.

3. Die einzige positive Stütze findet die nur galiläische Tradition in dem oben angeführten Fragment des Petrusevangeliums. Allein ganz abgesehen davon, daß dieses Evangelium erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und zwar in Syrien entstanden ist, so hat Th. Zahn den mustergültigen Nachweis erbracht, daß dieses apokryphe Evangelium außer den kanonischen Evangelien nur noch als Quelle die Phantasie seines Verfassers gehabt hat, daß ihm also ein selbständiger Zeugniswert neben oder gar gegen unsere Evangelien nicht beizumessen ist.[1] Man wird das Gesamturteil Stülckens unterschreiben müssen: „Das Petrusevangelium, soweit es uns vorliegt, ist im wesentlichen eine von bestimmten Interessen beeinflußte freie Überarbeitung unserer vier Evangelien und bereichert unsere Kenntnis des Lebens Jesu so gut wie gar nicht."[2] Demnach zerbröckelt auch diese Stütze der nur galiläischen Überlieferung unter unseren Händen.

Nach dem Urteil der Kritik soll aber die Erzählung des Johannesevangeliums den Versuch darstellen, die judäische und die galiläische Überlieferung miteinander zu vereinigen. In der Tat erzählt c. 20, das in seinen beiden Schlußversen die ganze Evangelienschrift abschließt, nur judäische Erscheinungen. Dagegen bringt das Nachtragskapitel c. 21 die Erscheinung am See Genesareth, bei der Jesus dem Apostelfürsten Petrus den Primat endgültig übertragen hat. Auch hier können alle literarischen Fragen über das Verhältnis der beiden letzten Kapitel zueinander aus dem Spiel bleiben. Verständigerweise kann nicht bestritten werden, daß nach 20, 30 f. Kapitel 21 nur als Nachtrag aufgefaßt werden will. Wollte der Verfasser, wie die Kritik vielfach meint, wirklich beide Überlieferungen vereinigen, so geht doch aus dem Nachtrag einer galiläischen Erscheinung klar genug hervor, daß für den Verfasser des Evangeliums selbst die judäische Überlieferung die ältere ist. Es würde also auch hier wieder nicht im Sinne der Kritik die galiläische Überlieferung als die ältere angesehen werden müssen, sondern umgekehrt die judäische. So ergibt sich immer wieder dasselbe Ergebnis, einen Beweis für ihre Hypothesen vermag die Kritik aus den uns zu Gebote stehenden Quellen nicht zu erbringen.

Ist es also nichts mit der ältesten Überlieferung, die nach Galiläa weise, so muß noch kurz die Frage gestreift werden, lassen denn unsere Quellen die Anschauung erkennen, daß die Apostel sofort nach dem Tode des Herrn nach Galiläa zurückgekehrt sind? Sollen bereits am Ostersonntag die Erscheinungen vor Petrus (Lk. 24, 34) und vor den Aposteln (Lk. 24, 36 ff., Joh. 20, 19–23), die beide in Jerusalem lokalisiert werden, stattgefunden haben, dann müssen die Jünger noch in der hl. Stadt sein. Unsere Quellen erzählen zwar, daß sie bei der Gefangennahme des Herrn wie eine zerstreute Herde geflohen sind, wissen aber nichts davon, daß das Ziel dieser Flucht Galiläa war. Die Verleugnung Petri zeigt, wie diese Flucht gemeint ist. Es wäre doch psychologisch unbegreiflich, wenn die Jünger gleich im ersten Schrecken geflohen wären, während es viel natürlicher ist, zu denken, daß sie erst den Ausgang abgewartet haben. Aber sind sie nicht gleich nach dem Tode des Herrn

[1] Das Evangelium des Petrus, Leipzig 1893, 38 ff.

[2] Neutestamentliche Apokryphen 29. Dasselbe Urteil fällt auch O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 394 f.

geflohen? Auch hier spricht zunächst stark gegen diese Annahme der sofort hereinbrechende Sabbat, der den Antritt der Rückkehr nach Galiläa am Abend des Karfreitag recht unwahrscheinlich macht. Allein wir sind nicht auf diese Vermutungen angewiesen, sondern dürfen die besten Quellen selbst sprechen lassen. Denn gerade die Zeugnisse, welche nach der Meinung der Kritik für die nur galiläische Tradition sprechen sollen, zeigen, daß sie die Anwesenheit der Apostel in Jerusalem am Ostertag voraussetzen. Sowohl der Auftrag an die Frauen, den Aposteln zu melden, sie sollen nach Galiläa ziehen, wie das Wort „er geht euch voran" besagen doch mit klaren Worten, daß die Jünger noch in Jerusalem sind. Das erzählt nicht nur der Matthäusbericht, sondern auch der Markustext, und zwar in dem Teile, der mit Gründen nicht als unecht oder unglaubwürdig hingestellt werden kann. Zwar ist Meyer entschlossen genug, die ganze Darstellung des Markus anzuzweifeln; man kann nicht leugnen, daß damit gründliche Arbeit getan ist, aber auch nicht, daß es keine Quellenforschung mehr genannt werden kann, wenn man selbst die älteste und zuverlässigste Quelle einfach ablehnt. Was ist denn Mk. 16, 1–8 unglaubwürdig? Man weist oft genug darauf hin, daß schon der ganze Ausgangspunkt der Erzählung von den zum Grabe eilenden Frauen unhaltbar sei. Nach Joh. 19, 38 ff. haben bereits Joseph von Arimathäa und Nikodemus die Salbung des Leichnams vollzogen, nach Mt. 28, 1 wollen die Frauen das Grab sehen, nach Mk. 16, 1[1] dagegen den schon bestatteten Leichnam salben. Daß Mt. und Mk. sehr gut nebeneinander bestehen können, sollte eigentlich nicht bezweifelt werden. Vernünftigerweise können die Frauen auch nicht daran gedacht haben, die Leinenstreifen, mit denen der Leichnam umwickelt war, zu lösen und eine neue Einbalsamierung vorzunehmen. Aber was soll denn der Annahme im Wege stehen, daß sie ihrem Meister dadurch einen letzten Liebesdienst erweisen wollten, daß sie die gekauften Spezereien über die auf der Grabbank ruhende Leiche ausgossen? Das ist nicht gegen den jüdischen Begräbnisritus, es ist auch nicht berechtigt zu sagen, daß es bei dem Klima Palästinas ein unfaßbarer Gedanke sei.[2] Nur das ist sonderbar, daß das Klima Palästinas kein Hindernis bildet, wenn andere Kritiker in derselben Stunde, in der die Frauen zum Grabe kommen, den Leichnam des Herrn auf einem Maultier nach Arimathäa bringen lassen.[3]

Wir stehen also vor dem Ergebnis, daß die Überlieferung, welche nur galiläische Erscheinungen kennt, eine kritische Hypothese ist, die jeder Stütze in den Quellen entbehrt, ja ihnen direkt widerspricht. Die älteste Überlieferung über die Erscheinungen des Auferstandenen kennt beides: judäische und galiläische Erscheinungen. Auch die Behauptung, die Jünger seien sofort nach Galiläa zurückgekehrt, entbehrt jeder Begründung. Die Quellen bezeugen vielmehr ausdrücklich, daß sie am Ostertage noch in Jerusalem sind.

IV.

Große Schwierigkeiten hat der Kritik von jeher die Tatsache des leeren Grabes bereitet. Auch heute noch gehen die Anschauungen nach zwei Richtungen auseinander. Die meisten verweisen das leere Grab in das Reich

[1] Die Auferstehung Christi 104, 115.
[2] So E. Schwartz, Osterbetrachtungen 30 f.
[3] Holtzmann, Das leere Grab 123.

der Legende.[1] Nicht das leere Grab ist der Ausgangspunkt für den Osterglauben geworden, es war vielmehr umgekehrt, der Glaube an den Auferstandenen hat auch das leere Grab geschaffen. Ich kann hier zunächst darauf verweisen, was oben über das paulinische Zeugnis gesagt wurde. Alle unsere Berichte setzen, wie der im ersten Korintherbrief, das leere Grab entweder voraus, oder erwähnen, wie die Berichte der Evangelien, dasselbe ausdrücklich. Darf eine ruhige und sachliche, vorurteilslose Kritik der Berichte ein so einhelliges Zeugnis einfach ablehnen? Müßte man nicht im Gegenteil für ein solches Verfahren die stärksten Beweise mit allem Recht fordern? Dazu kommt ein anderes. Holtzmann u. a. betonen, daß ohne die Tatsache des leeren Grabes die Entstehung des Osterglaubens weder erklärt noch verstanden werden kann. Solange der Leichnam des Herrn im Grabe moderte, konnte der Osterglaube, wenn er irgendwo auftauchte, sofort in seiner ganzen Haltlosigkeit erwiesen werden. Ist es wahrscheinlich, daß das Judentum sich diese Waffe, welche mit einem Schlage die ganze Predigt vom Auferstandenen als dreiste Lüge erwiesen hätte, hätte entgehen lassen, wenn sie überhaupt vorhanden gewesen wäre? Wird man nicht auch ruhig fragen dürfen, ob es denkbar ist, daß auch kein Jünger des Herrn zuverlässige Kunde über das Grab sich verschafft habe, ehe sie mit ihrer Predigt vor ihr Volk traten? Hätte Petrus mit Freimut auf das Grab Davids, „das bis heute in unserer Mitte ist", hinweisen können, wenn nicht eben das leere Grab des Herrn ein ebenso unwiderlegbares Zeugnis bot wie das des Patriarchen David? (Apg. 2, 29.)

Unter dem Druck dieser Tatsachen muß wenigstens der Versuch gemacht werden, das leere Grab natürlich zu erklären. Und die Zahl dieser Versuche ist groß genug. Lassen sie doch der Phantasie ihrer Erfinder den weitesten Spielraum. Ich kenne kein härteres Urteil über diese fruchtlosen Bemühungen der Kritiker, als es einer derselben gefällt hat: lassen wir diese Spiele der Erfindungsgabe vor dem ernsten Grabe Jesu, auf dem noch der Schatten des Kreuzes ruht.[2] Wenn ich hier einen dieser Versuche herausgreife, so geschieht es nur, um an einem klassischen Beispiel zu zeigen, wie willkürlich und unmethodisch diese Kritik mit ihren Quellen umgeht. Holtzmann[3] denkt sich den Hergang folgendermaßen: Der vornehme Ratsherr, der die erste Bergung des Leichnams in seinem Familiengrab gestattet hatte, wollte einen Gekreuzigten nicht auf die Dauer bei den Toten seiner eigenen Familie belassen. Diese „fast unvermeidliche Kombination" Oskar Holtzmanns[4] erfährt nun durch ihn einige Modifizierung. Das neue und eigene Grab (Mt. 27, 60) gehört sicher zu den Ausschmückungen des älteren Bildes. Da aber nun doch Name und Tat des Joseph unter allen Umständen der Geschichte angehören, so ist es richtiger anzunehmen, daß er im Drang der Stunde den Leichnam nur in der nächsten, gerade offenstehenden Grabhöhle barg, um diese eilige, interimistische Bestattung, sei es nach Schluß der Sabbatruhe, sei es erst in der Frühe des folgenden Morgens, zu einer definitiven

[1] So Meyer, Die Auferstehung Christi 107 ff. Über die Versuche, das Grab auf natürliche Weise zu entleeren, urteilt er, daß sie z. T. noch viel seichter sind als die Rettungsversuche zugunsten des Wunders (116). Weitere Vertreter dieser Meinung bei Holtzmann, Das leere Grab 79.

[2] Meyer, Die Auferstehung Christi 119.

[3] Das leere Grab 121 f.

[4] Leben Jesu, Tübingen 1901, 392 f.

zu machen. Diese definitive Bestattung erfolgt aber nicht in der Nähe von Jerusalem, sondern in der Heimat des Joseph, in Arimathäa, wohin der Leichnam von Knechten oder auf einem Lasttier gebracht wurde. Damit ist dann erklärt, sowohl daß die Frauen am Ostermorgen das Grab leer finden, als auch daß niemand von dem in der Nacht Geschehenen eine Ahnung hat. „Zu erfahren aber brauchten von dem ganzen nächtlichen Vorgang weder die Juden etwas noch die Frauen oder überhaupt die Jünger, zu welchen ja Joseph in Wahrheit keineswegs gehört hat."[1]

Man braucht kaum noch zu fragen, ob gegenüber diesem „Spiele der Erfindungsgabe" das oben angeführte Urteil Meyers zu hart genannt werden muß. Mit dem gleichen Recht kann jeder andere, wenn er nur die absolute Freiheit von jeder Rücksicht auf die Quellen zum Grundsatz erhebt, eine andere Erklärung erdichten. Stellen wir auch hier wieder fest, daß eine Hypothese, welche einigen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben will, wenigstens die Ansätze und Andeutungen benutzen muß, welche in den Quellen enthalten sind. Dann aber muß beachtet werden:

α) Keine Quelle weiß etwas von einem nur provisorischen Begräbnis des Leichnams. Sie wissen vielmehr, daß dem Herrn ein ehrenvolles und zwar endgültiges Begräbnis durch die Treue eines ihm nahestehenden Ratsherrn bereitet worden ist.

β) Das Grab, in das der Leichnam gebettet wurde, ist keine zufällig offenstehende Grabhöhle, sondern eine in den Felsen gehauene Grabanlage, die aus einer Vorhalle und der eigentlichen Grabkammer bestand. Aus Joh. 19, 11 f. kann man sich ein sehr klares Bild der Anlage machen: man muß sich bücken, um durch die niedrige Türöffnung in die Grabkammer, in der der Leichnam auf einer Art Bank ruhte, schauen zu können.

γ) Es ist völlig unbegründet, wenn aus der Geschichte des Joseph von Arimathäa eine Hälfte als geschichtlich angenommen wird (Name und Tat), die andere (Jünger Jesu, das eigene Grab) als ungeschichtlich beseitigt wird. Unglücklicherweise ist dieser angeblich ungeschichtliche Zug der Erzählung gerade derjenige, der allein die Tat des Mannes erklärlich erscheinen läßt. Ein so außerordentliches Vorgehen, wie es die Handlungsweise des jüdischen Ratsherrn gerade in diesem Falle ist, kann nicht durch irgendeine Redensart erklärt werden,[2] sondern muß ausreichend in den Tatsachen selbst motiviert sein.

δ) Die Kritik weiß natürlich nichts davon, daß Joseph sein Familiengrab in Arimathäa gehabt hat. Das ist ebenso reine Dichtung wie die Fahrt des Lasttieres mit dem Leichnam über die Berge. Warum überhaupt eine nochmalige Bestattung unter so schwierigen Umständen, wenn Joseph doch kein Schüler Jesu gewesen sein darf, und wenn mit der ersten Beisetzung dem Wunsche, einen Toten zu bestatten, hinlänglich Genüge geschehen war?

[1] Das leere Grab 124.

[2] Mehr ist es doch nicht, wenn Meyer, Die Auferstehung Christi 124, erklärt, Joseph habe nur seine religiöse Pflicht erfüllen wollen. Als wenn der Grund nicht für jeden anderen Juden ebensogut zuträfe! Noch weniger besagt die Auskunft, die Holtzmann, Das leere Grab 124, gibt: „Joseph ist ganz auf eigene Hand vorgegangen ... seine Motive liegen außerhalb der Tragweite des Wissens der ersten Christenheit, sicherlich auch der jüdischen Obern."

(2. 8. 10.)

c) Dazu kommen die erdrückenden Schwierigkeiten, mit denen eine derartige Erzählung außerdem noch belastet ist. Wie konnte das Vorgehen des Joseph überhaupt verborgen bleiben? Und wie durfte der rechtlich denkende Mann schweigen, als die Apostel mit der Botschaft der Auferstehung das Land erfüllen? Die Auskunft, er sei inzwischen gestorben, ist denn doch zu wohlfeil, als daß sie in so ernster Sache vorgebracht werden dürfte. Waren denn auch die Knechte, die dem Ratsherrn halfen, gestorben, oder sind sie vielleicht bestochen worden, daß sie niemandem den wahren Hergang erzählt haben?

Nicht besser ist aber die Lage derjenigen Kritiker, welche wie z. B. Meyer von diesen Phantasien nichts wissen wollen. Auch für diesen ist Name und Tat des Joseph von Arimathäa geschichtlich.[1] Aus religiösen Gründen, weil er einen Toten nicht unbestattet lassen wollte, hat er den Leichnam in einer der vielen leerstehenden Grabhöhlen geborgen und die Öffnung mit einem Stein verschlossen. Auf den Einwand: um so leichter hätten sich die Jünger überzeugen können, ob das Grab leer war oder nicht, weil eine beliebige Felsenhöhle unter niemandes Verschluß und für sie wie für jeden zugänglich war, gibt er die überraschende Antwort: wenn sie eben in Jerusalem waren. Aber sie waren ja in Galiläa, sie kannten das Grab nicht; später war bei so vielen Höhlen an ein Wiederfinden und Untersuchen gar nicht zu denken.

So muß denn eine Hypothese die andere stützen. Es steht doch mit den Angaben der ältesten Überlieferung im Widerspruch, zu behaupten, daß die Apostel am Ostertage nicht mehr in Jerusalem waren. Was oben gegen die Konstruktion Holtzmanns gesagt wurde, trifft ebensosehr diese Kombination Meyers: sie behandelt die Quellen mit vollendeter Willkür und setzt an die Stelle einer in der Geschichte begründeten Erklärung das leichte Kartenhaus, das die Erzählungskunst ihres Urhebers geschaffen hat.

V.

Noch einen letzten Punkt haben wir zu prüfen. Nach der kritischen Auffassung sind die Erscheinungen des Herrn keine äußeren Geschehnisse, sondern innere Erlebnisse, die sich in den Seelen der Jünger abgespielt haben, Visionen. Zwar ist es von vornherein mehr als merkwürdig, wenn nicht etwa ein paar hysterische Frauen, sondern die Zwölfe, ja mehr als 500 Brüder kurzerhand zu Visionären gemacht werden. Das ist um so auffallender, als unsere Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen an keinem Punkt auch nur den leisesten Anlaß zu solcher Erklärung geben. Kein einziger Zug, nicht ein Strich des Bildes, der auf diesen Ausweg führen könnte; im Gegenteil, die Quellen sind sichtlich bemüht, gerade diese Deutung auszuschließen, indem sie eine Reihe höchst realer Züge mitteilen,[2] durch die auch die Jünger überzeugt wurden, daß ihr Meister und kein Gespenst vor ihnen steht. Auch sonst ist es um die Begründung der Visionstheorie recht schwach bestellt. Daß ausgerechnet Fischer vom galiläischen Meere, wetterfeste und in harter Arbeit gestählte Männer, auf Visionen gestimmte Subjekte seien, ist doch auch nicht so leicht einzusehen. Gewiß sind die seelischen Erschütterungen, welche diese Männer in der Schule des Herrn,

[1] Die Auferstehung Christi 124.

[2] Lk. 24, 15, 31, 39, 42, 43; Joh. 20, 20, 21, 27; 21, 5, 12, 13.

und zumal in der Leidenswoche in Jerusalem, durchgemacht haben, übergewaltig gewesen. Ihre ganze Hoffnung, die sie auf Jesus gesetzt haben, ist zusammengebrochen. An eine Auferstehung des Meisters denkt niemand unter ihnen, nicht einmal die Frauen, die mit ihren Spezereien zum Grabe kommen. Aber wie wenig diese Männer auf Visionen gestimmt sind, zeigt die Erzählung von den beiden Jüngern, die nach Emmaus gehen. Wohl sind sie traurig und niedergeschlagen, sind doch ihre Träume von der „Befreiung Israels", die hier noch recht national und politisch gefärbt sind, zerflattert wie Seifenblasen. Allein wo läßt auch nur ein Wort, ein Zug den Gedanken an Visionen aufkommen? In den evangelischen Quellen, wie sie uns vorliegen, hat diese Theorie kein Recht und keine Stütze.

Aber vielleicht in dem Damaskuserlebnis des Apostels Paulus? 1 Kor. 15, 1–11 stellt ja der Apostel die ihm als dem letzten und unwürdigsten der Jünger gewordene Erscheinung mit denen der anderen als gleichwertig zusammen. Stellt es sich heraus, daß wir jenen Vorgang als ein visionäres Erlebnis in der Seele Pauli begreifen müssen, das seit langem vorbereitet war, dann besteht ja kein Zweifel mehr, daß auch die übrigen Christuserscheinungen nichts anderes gewesen sind als Visionen. Nur, daß man die Fragestellung auch umkehren kann: wenn die Erscheinungen der anderen Apostel auf Grund der Quellen und der psychologischen Beurteilung dieser Männer nur als wirkliche, äußere Erscheinungen beurteilt werden können, darf man da den Damaskusvorgang anders deuten, da Paulus ihn doch wie die Apostelerscheinungen beurteilt? Prüfen wir indessen, soweit es für unseren Zweck notwendig ist,[1] die Behauptung der Kritik, daß das Ereignis vor den Toren von Damaskus als eine innere Vision des Apostels Paulus zu beurteilen sei.

a) Fragen wir auch hier zuerst die Berichte, welche von dem Vorgang erzählen. Paulus streift in seinen Briefen wiederholt seine Bekehrung.[2] Aber er streift sie auch bloß. Es war ja eine Tatsache, die sicherlich in seinen Gemeinden ausführlichst bekannt war; darum ist es genug, wenn er sie flüchtig erwähnt, ähnlich wie die Erscheinungen des Auferstandenen an der so oft erwähnten Stelle. Aus diesem Grunde reichen diese wenigen Bemerkungen auch nicht aus, über die Natur des Damaskusereignisses ein sicheres Urteil abzugeben.[3] Anders steht es mit den ausführlichen Berichten in der Apostelgeschichte. Diese sind eingehend genug, enthalten so viele Einzelzüge, daß wir sagen müssen, auf Grund dieser Berichte kann von einer Vision nicht die Rede sein. Die Apostelgeschichte erzählt zuerst den Vorgang der Bekehrung Pauli im Anschluß an die in Jerusalem ausgebrochene Verfolgung der Gläubigen. In der Nähe von Damaskus „umstrahlte ihn plötzlich ein Licht vom Himmel und er stürzte zu Boden und hörte eine Stimme zu ihm sagen: Saulus, Saulus, was verfolgst du mich? Er aber sprach: wer bist du, Herr? und er: ich bin Jesus, den du verfolgst. Du aber stehe auf und gehe in die Stadt, so

[1] Zur weiteren Orientierung verweise ich auf die tüchtige Arbeit von E. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster 1907.

[2] 1 Kor. 9, 1; 15, 8; 2 Kor. 2, 14; 4, 6; Gal. 1, 15 f.; Phil. 3, 4–12; 1 Tim. 1, 13 f.

[3] Die Kritik klammert sich meist an das von Paulus gebrauchte Wort ὤφθη „er erschien", er wurde gesehen. Aber ebensowenig wie ὁράω ein inneres Sehen bedeuten muß, ebensowenig jenes Wort. Auch läßt der Zusammenhang in 1 Kor. 15 zumal in Verbindung mit unserer Auferstehung das Gegenteil erkennen. Vgl. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus 51 ff.

wird dir gesagt werden, was du tun sollst. Die Männer aber, die mit ihm zogen, standen sprachlos, da sie zwar die Stimmen hörten, aber niemanden sahen. Saulus aber erhob sich vom Boden; da er aber seine Augen öffnete, sah er nichts. Sie führten ihn aber an der Hand und brachten ihn nach Damaskus. Und er war drei Tage lang blind und aß nicht und trank nicht" (Apg. 9, 4–9). Ich habe mit Absicht den ganzen Bericht hierhin gesetzt. Derselbe macht in seiner einfachen, aber doch so klaren und plastischen Formulierung sicher nicht den Eindruck, als erzähle er ein inneres Erlebnis des Apostels. Alle einzelnen Umstände, in die auch die Begleiter Pauli mit hereingezogen werden, sind derart, daß sie diese Erklärung geradezu ausschließen: das Licht vom Himmel, die Stimme des Herrn, die auch von den Reisegefährten wahrgenommen werden, die plötzliche Erblindung Sauls, das sind doch alles Züge, die in einer Vision keinen Platz haben. Höchstens ein einziges Moment könnte in diesem Sinne gedeutet werden; das ist der Umstand, daß die Begleiter zwar die Stimme hörten, aber niemanden erblickten. Man braucht sich indes nur einmal lebhaft in die Situation hineinzudenken, um es begreiflich zu finden, daß der starke Lichtglanz sie blendete, so daß sie die Erscheinung des Herrn nicht zu sehen vermochten. Das wird auch durch die andere Tatsache bestätigt, daß eben nur Saulus erblindet, dem ja auch allein die ganze Erscheinung gegolten hat. Dagegen muß es eine unmethodische Behandlung eines geschichtlichen Berichtes genannt werden, wenn man ohne Anhalt und Stütze im Texte selbst, ja gegen denselben eine Erklärung versucht, die rein a priori und von außen an ihn herangetragen wird. Auch die Glaubwürdigkeit der so schlichten Erzählung kann vernünftigerweise um so weniger bestritten werden, als sie einen Mann zum Verfasser hat, der sich nicht nur sorgfältige Prüfung des Tatbestandes zur Pflicht gemacht hat (Lk. 1, 1–4), sondern der auch als der langjährige Begleiter des Apostels Paulus über die beste Quelle verfügen konnte. Nehmen wir hinzu, daß in den beiden anderen Berichten der Apostelgeschichte (22, 4 ff.; 26, 12 ff.), die auf Paulus selbst zurückgehen, dieser Eindruck vollkommen bestätigt wird, so dürfen wir sicher sagen: Weder der Apostel selbst noch der Verfasser der Apostelgeschichte haben in dem Damaskusereignis eine Vision gesehen.

b) Da die wenigen Bemerkungen, welche in den Briefen Pauli auf seine Bekehrung hinweisen, den visionären Charakter jenes Vorgangs nicht zu erweisen vermögen, so macht die Kritik den Versuch, durch eine Analyse des Seelenlebens des Apostels die Vision als vorbereitet und naheliegend darzutun. Seit der Untersuchung C. Holstens[1] bewegen sich alle liberalen Darstellungen des Damaskustages in dieser Richtung. Dabei kommt es vor allem auf zwei Punkte an: es soll zuerst gezeigt werden, daß psychisch der Umschlag, wie er in der Bekehrung sich auf einmal vollzog, vorbereitet gewesen ist. Das Gesetz, dessen eifrigster Verfechter Saulus ist, ist für ihn selbst Sünde und Verzweiflung geworden. Er wollte töten und geißeln lassen für dasselbe Gesetz, das ihn erdrückte, an dessen Recht er zweifelte, das ihn zum Tode verurteilte.[2] Langsam steigt in ihm der Gedanke auf: wenn die Christen, die du verfolgst, dennoch im Rechte wären;

[1] Die Christusvision des Paulus. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861.

[2] H. Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk, die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas, Tübingen 1904, 65.

wenn trotz allem der am Kreuze sterbende Jesus der Messias wäre? „Sie hatten behauptet, den Gehenkten in der Himmelsglorie gesehen zu haben? Wenn er doch darüber Gewißheit haben könnte, er mit der immer blutenden Wunde im Herzen! Seine Seele schrie zu Gott."[1] Aus diesen wogenden und wühlenden Gedanken heraus, aus dem Ringen und Kämpfen seiner erschütterten Seele entspringt dann das visionäre Erlebnis, das ja in der Physis des Apostels einen wohlvorbereiten Boden fand. Ist er doch Epileptiker, hat er doch auch sonst oft genug Visionen gehabt, was liegt da näher als zu denken, daß auch der Damaskustag unter diese Erlebnisse einzureihen ist?

Was sagen uns zu diesen psychologischen und physiologischen Vorbedingungen eines visionären Erlebnisses bei Paulus die allein zuständigen Quellen?

α) Sie zeigen zunächst, daß Paulus selbst die Stunde seiner Bekehrung als etwas vollkommen Unvorbereitetes, als ein völlig Neues empfunden hat. Was mit ihm geschehen ist, das ist allein das Werk des erbarmenden Gottes, es war Gnade und nichts als Gnade. Wenn er in späteren Jahren nach einem Bilde sucht, in dem er das Große und Unerhörte, das Gott an ihm getan hat, wiedergeben will, dann bietet sich ihm das Bild des schöpferischen Gottes dar, der mit seinem Allmachtswort am Schöpfungsmorgen aus den Tiefen der Finsternis das Licht ins Dasein rief. „Denn der Gott, der da sprach: aus Finsternis soll leuchten das Licht, ist es, der es in unseren Herzen tagen ließ zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi" (2 Kor. 4, 6).[2]

β) So oft auch der Apostel in seinen Briefen seine frühere Stellung zur Gemeinde Christi berührt, nirgendwo klingt auch nur leise der Gedanke durch, als habe er in innerlich gebrochener Stellung zum Gesetz, mit halbem oder gar mit schlechtem Gewissen, die Gläubigen verfolgt. Wohl ist es der große Schmerz seines Lebens, daß er einst den Herrn verfolgt hat, aber er tat es in gutem Glauben, in der festen Zuversicht, Gott einen Dienst zu erweisen. War er doch ein Eiferer für das väterliche Gesetz mehr als alle seine Altersgenossen.[3] Man kann der starken und charaktervollen Persönlichkeit eines Paulus kein ärgeres Unrecht antun, als wenn man ihm zumutet, daß er nicht aus vollster Überzeugung heraus ein so gewalttätiger Verfolger der Messiasgläubigen geworden ist. Ein Fanatiker ist Paulus gewesen, aber mit derselben Überzeugungstreue, mit der er nach seiner Bekehrung in rastloser Arbeit für seinen Christus sich verzehrt hat.

γ) Gewiß hat der Apostel, als er die ganze erneuernde Kraft des Evangeliums und der Gnade Christi an sich erfahren hatte, über das Gesetz geurteilt, daß es zum Tode ist. Aber es ist eine gänzlich ungeschichtliche Betrachtungsweise, wenn man besonders aus Röm. 7 irgendetwas für das Urteil des *vorchristlichen* Saulus erschließen will. Was der Apostel hier sagt, ist lediglich die neue Anschauung, die er als Christ gewonnen hatte. Daß er *als Pharisäer* über das Gesetz anders geurteilt hatte, sollte bei einem Manne, dessen Leben in zwei so völlig voneinander geschiedene Hälften gerissen wurde,

[1] *Weinel*, Paulus 65.

[2] Val. 1 Tim. 1, 12—16; 1 Kor. 7, 25; 2 Kor. 4, 1; vgl. Röm. 5, 6—10.

[3] Gal. 1, 13 ff. „Nach dem Zusammenhange kommt es ihm gerade hier darauf an, zu zeigen, daß vor seiner Bekehrung seine Position im Judentum noch vollständig unerschüttert war und daß er für den Bestand des Gesetzes mit der ganzen Kraft seiner Persönlichkeit eintreten zu müssen glaubte." Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus 68.

nicht bezweifelt werden. Es ist lediglich seine christliche Erfahrung, die sich in diesem Kapitel ausspricht, seine christliche Anschauung über die Lage des Menschen, der in Christo wiedergeboren ist, und desjenigen, der es nicht ist.[1]

δ) War denn nicht Paulus Visionär? und als Epileptiker zu derartigen Erfahrungen besonders vorbereitet? Es mag dahingestellt bleiben, ob die Deutung der Krankheit des Apostels auf Epilepsie die wahrscheinlichere ist.[2] Sicher hat der Apostel Visionen gehabt, und er spricht selbst einmal von diesen so geheimnisvollen Erlebnissen seines inneren Lebens. 2 Kor. 12, 1–10 mitten in einer heißen Auseinandersetzung mit den Leuten, die ihm sein Apostelrecht absprechen wollen, die sich selbst ihrer inneren Erlebnisse rühmen, erzählt auch er von diesen Dingen. Aber man braucht nur auf die Art und Weise zu achten, in der er es tut, um sofort zu sehen, wie widerwillig und nur in der Not der Abwehr gezwungen er den Schleier lüftet und hineinschauen läßt in Dinge, die ihm selbst ein heiliges Geheimnis sind. „Wenn denn gerühmt sein muß, es taugt zwar nicht ... Ich halte aber an mich, damit niemand mehr aus mir mache, als er von mir hört und sieht mitsamt dem Außerordentlichen der Offenbarungen." Es ist tiefergreifend, wenn er gerade, nachdem er einmal diese Dinge berührt hat, gleich als wolle er den Eindruck wieder auslöschen, den seine Worte hervorrufen könnten, von dem Leiden spricht, das Gott ihm trotz seines dreimaligen Bittens gelassen hat, damit er sich nicht überhebe und die Kraft sich vollende in der Schwachheit.

Wie ganz anders spricht Paulus, wenn er an jenen Tag von Damaskus denkt! Das ist die große Gnadentat Gottes in seinem Leben, die er nicht oft und nicht laut genug rühmen kann. „Ich bin der geringste der Apostel, ich bin nicht wert Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade gegen mich ist nicht umsonst gewesen, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir."[3] — Wenn also der Apostel selbst auf das deutlichste beides auseinander hält, den Tag von Damaskus und die Visionen, mit denen Gott ihn begnadigt hat, mit welchem Recht will dann die Kritik beides zusammenwerfen? Unsere Texte geben ihr kein Recht zu solchem Beginnen.

Wissen unsere Quellen weder in der Apostelgeschichte noch in den Briefen des Apostels etwas von dem visionären Charakter des Damaskusvorganges, erscheint vielmehr die Bekehrung des Apostels als etwas gänzlich Neues, das nach keiner Richtung hin irgendwie psychologisch vorbereitet und darum begreiflich ist, so schwebt die Erklärung der Kritik vollkommen in der Luft und entbehrt jeglicher Stütze in den allein zuständigen Quellen. Damit fällt aber auch die Folgerung, die man aus der Damaskusvision für die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen ziehen will. Muß diese als ein äußerer Vorgang verstanden werden, als eine wirkliche Erscheinung des verklärten Christus, dann auch die anderen Erscheinungen, deren die Jünger des Herrn gewürdigt wurden.

* * *

[1] Dazu vgl. m. das Zeugnis, das sich Paulus Phil. 3, 6 ausstellt: „in der Gerechtigkeit des Gesetzes tadellos bestanden".

[2] Vgl. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus 55 ff.

[3] 1 Kor. 15, 9 f.; vgl. Gal. 1, 15 ff.; Phil. 3, 7 ff.

Fassen wir unser Urteil über die Kritik der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte von seiten der liberalen Theologie kurz zusammen, dann ergeben sich folgende Sätze:

1. Diese Kritik wird in keiner Weise den Quellen selbst gerecht. Sie muß sie vielmehr völlig umkehren, ehe sie dieselben zur Stütze ihrer Theorien verwerten kann. Wenn auch diejenigen Tatsachen, welche einhellig und widerspruchslos in den Quellen bezeugt sind, wie das leere Grab und der dritte Tag oder die Grablegung des Herrn durch Joseph von Arimathäa, ganz oder teilweise geleugnet werden, so ist das keine sachliche Würdigung, sondern unsachliche Meisterung geschichtlicher Berichte.

2. Trotzdem ist die Kritik nicht imstande, auch nur im entferntesten die Tatsache des Osterglaubens ausreichend zu erklären. Sie versagt nicht nur gegenüber dem Kerne der Auferstehungsberichte, sondern auch gegenüber den einzelnen Tatsachen der Überlieferung. Was sie zur Erklärung des leeren Grabes oder des dritten Tages zu sagen hat, sind keine Lösungen, welche in dem Befund der Quellen einen festen Anhalt haben. Sie sind vielmehr von außen an die Texte herangetragen und können darum auch nur die Erfindungsgabe ihrer Urheber, nicht die Geschichte und ihren Verlauf beleuchten.

3. Die Kritik unterliegt von vornherein dem Verdacht, daß sie nicht aus geschichtlichen Tatsachen und Beobachtungen, sondern aus der Weltanschauung ihrer Vertreter Wege und Ziele empfangen hat. Nicht nur der Glaube, auch der Unglaube hat seine Dogmen. Wer mit dem Dogma, daß es in Welt und Geschichte kein wunderbares Geschehen gibt, an geschichtliche Quellen herantritt, für den bleibt als Aufgabe nur noch übrig, die Entstehung eines Wunderberichtes um jeden Preis zu erklären. Die Tatsache selbst hat für ihn keinen geschichtlichen Wert mehr. Dann kann aber auch das Ergebnis einer solchen Untersuchung nicht als eine Forderung rein historisch-kritischer Betrachtungsweise angesehen werden. Dasselbe ist vielmehr nach der stärkeren Kraft, welche die Forschung treibt und an jedem Punkt ihre Methode korrigiert, ein Ergebnis der wunderleugnenden Weltanschauung.

Gedanken über „Herren"- und „Mysterien"-Mahl.

Von Privatdozent Dr. Joh. Nep. Espenberger, München.

In welchem Verhältnis steht das christliche Herrenmahl, wie es die katholische Kirche faßt, zur antiken Mysterienwelt? Die Frage wird heute viel gestellt und im verschiedensten Sinne beantwortet. Daher sei sie auch hier aufgeworfen und wenigstens in den Hauptpunkten erörtert.

I.

Vom Attismysten berichtet Firmicus Maternus, er müsse, um ins Innere des Heiligtums eintreten zu dürfen, die Worte sprechen: „*Ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως*": „Aus dem Typanon habe ich gegessen, aus der Zymbel getrunken; ich bin Myste des Attis

geworden."[1] Vom eleuſiniſchen Geheimkult erfahren wir, der Neophyt hatte den κυκεών zu trinken und vom Backwerk aus der Kiſte zu koſten.[2] Bei den Myſterien der Kabiren d. i. der großen Götter von Samothrake ſind Speiſe und Trank ebenſo von Bedeutung, wenn anders die Ergänzung einer Inſchrift aus Tomoi richtig iſt: παρ[έχει τὸ πέμμ]α ὀπίζω καὶ ἔγχει [τὸ ποτὸν τοῖ]ς μύσταις: (der Prieſter) bricht Backwerk, reicht es den Myſten und ſchenkt ihnen den Trank ein."[3] Nach dem ſogenannten Kreterfragment des Euripides haben auch die Dionyſos-Zagreus-Geweihten heilige Mahle,[4] und dasſelbe gilt von den Myſten des Mithras. Ein Basrelief der letzteren zeigt uns zwei Perſonen, die ſich auf einem mit Polſtern verſehenen Lager ausgeſtreckt haben. Vor ihnen ſteht ein Dreifuß mit vier kleinen Broten, von denen jedes mit einem Kreuz bezeichnet iſt. Um die beiden herum ſtehen die Myſten der verſchiedenen Grade, und einer von ihnen, der Perſer, reicht ihnen ein Trinkhorn, während ein zweites Rhyton von einem der Tiſchgenoſſen in der Hand gehalten wird.[5] Es wird hier offenbar dargeſtellt, was Plinius von Nero erzählt, er hätte ſich vom Armenierkönig Tiridates durch ein magiſches Mahl einweihen laſſen,[6] und was Juſtin, der Martyrer, in den Worten ſchildert: „Daß bei der Einweihung des (Mithras-)Myſten unter gewiſſen Gebeten Brot und ein Becher Waſſer vorgeſetzt wird, wißt ihr oder könnt ihr erfahren."[7]

Demzufolge hatten wenigſtens die angeführten Geheimkulte ein heiliges Mahl, das mit dem Ganzen des Kultus, wenn nicht alles täuſcht, in weſentlicher Verbindung ſtand. Erinnern wir uns nun an das Herrenmahl bei Paulus,[8] an den Bericht der Synoptiker über die Einſetzung des Abendmahles,[9] an die Verheißung desſelben bei Johannes,[10] an das Brotbrechen der Apoſtelgeſchichte,[11] ſo tritt uns zwiſchen Myſterienwelt und Chriſtentum eine Parallele vor Augen, die kaum abzuleugnen iſt. Denn hier wie dort gibt es ein ſakrales Mahl, das eine weſentliche Rolle ſpielt.

Die Ähnlichkeit wird bei den Mithrasmyſterien noch auffallender, wenn wir hören: „In der mazdeiſchen Meſſe weiht der Zelebrant Brot und Waſſer, das er mit dem von ihm zubereiteten berauſchenden Haomaſaft vermiſcht, und verzehrt dieſe Nahrungsmittel im Verlaufe ſeiner gottesdienſtlichen Funktion. Dieſer alte Brauch hatte ſich in den Initiationen erhalten, nur hatte man den Haoma, eine im Okzident unbekannte Pflanze, durch den Saft der Rebe erſetzt. Man ſtellte vor den Myſten ein Brot und einen mit Waſſer gefüllten Becher, über den der Prieſter die heilige Formel ſpricht. Dieſe Oblation von Brot und Waſſer, welchem man ſpäter zweifellos Wein beimiſchte,

---

[1] de errore prof. relig. c. 19; vgl. Clemens Alex. protrept. c. 2.

[2] Clemens Alex. l. c.; Arnobius, adv. gent. V, 26; vgl. Anrich, Das antike Myſterienweſen in ſeinem Einfluß auf das Chriſtentum, Göttingen 1894, S. 29.

[3] Vgl. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig u. Berlin 1910, 2. Aufl., S. 104 f.

[4] Vgl. Dietrich, a. a. O.

[5] Vgl. Cumont, textes et monuments figurés relativs aux mystères de Mithra I, 2 p. 175 Figur 10 u. Die Myſterien des Mithra, deutſch von Gehring. Leipzig 1903, S. 119, Tafel 2, Figur 6.

[6] hist. nat. 30, 2, ed. Mayhoff.

[7] apol. I. 66. Tertullian redet de praescript. c. 40 bloß von einer oblatio panis.

[8] 1 Kor. 11, 20 ff.; 10, 15.

[9] Mt. 26, 26 f.; Mk. 14, 22 f.; Lk. 22, 14 f.

[10] Joh. 6, 48 f. [11] act. 2, 46.

wird von den Apologeten mit der christlichen Kommunion verglichen."[1] Denn danach verwendet man bei dem mithrischen Mahle Brot und mit Wasser gemischten Wein wie beim christlichen Herrenmahl.[2] Indes die Beweise für die Mischung von Wasser und Wein sind meines Erachtens nicht durchschlagend. Das Rhyton des erwähnten Basreliefs sagt offensichtlich nichts darüber aus. Ebensowenig ist es entscheidend, wenn man in der „mazdeïschen Messe" Wasser mit Haomasaft mischte, denn die Mysterien brauchten trotz anderer Verwandtschaft hinsichtlich der Mischung nicht nachzufolgen. Und wenn auf verschiedenen Reliefs, z. B. auf dem von Heddernheim,[3] Mithras die Traube in der Hand hält, oder wenn auf einem anderen Bacchus auftritt,[4] wenn weiterhin Mithras oft genannt wird Liber pater,[5] so ist damit wohl die Beziehung des Mithras zur Rebe zum Ausdruck gebracht und diese als gute und heilsame Pflanze gekennzeichnet,[6] aber noch nicht gesagt, der Wein werde beim sakralen Mahle dem Wasser beigemischt. Wenn ferner die Magier in Kappadokien den Haomasaft durch eine andere betäubende Flüssigkeit ersetzten,[7] so ist augenscheinlich noch nicht dargetan, daß man anderswo die Mischung nachahmte und zwar speziell zum Rebensaft griff. Der Zusatz von Wein geht auch nicht aus der *λοῦσις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων*, wie Cumont glaubt, hervor, denn gerade hier wird das Wasser über alles gepriesen, wenn Dionysos ohne Satyrn in der Dämmerung in den Tempel des großen Königs eintritt und die Erhabenheit der Quelle, d. i. des Wassers, über alle anderen Gottheiten verkündet.[8] Es sind nur äußere Gründe, die Cumont allerdings mit Scharfsinn herbeizieht, und weil sie äußere sind, darum vermögen sie nach meinem Dafürhalten nicht gegen die bestimmte Angabe Justins[9] aufzukommen, die allem Anschein nach, vielmehr bestimmt, auf unmittelbarer Kenntnis fußt. Vielleicht will man eine spätere Änderung behaupten, aber dann fehlt für diese Behauptung jedes positive Zeugnis.

Bei den anderen Geheimkulten läßt sich das Dargebotene überhaupt nicht eindeutig und sicher bestimmen, so daß ein Vergleich nach dieser Seite hin von vornherein scheitert.

II.

Es gibt also im Christentum wie in der Mysterienwelt ein sakrales Mahl. Von Wichtigkeit ist es nunmehr, die Wirkungen kennen zu lernen, die man ihm auf beiden Seiten zuschrieb.

Nach katholischer Lehre ist das Herrenmahl demjenigen, der es würdig empfängt, das Unterpfand seiner künftigen Auferstehung zur Freude und Glorie. Wie im täglichen Leben das gegebene Pfand die Erfüllung eines Versprechens oder die Ausführung einer Absicht garantiert oder doch garantieren soll, so sichert der würdige Empfang des Abendmahles die einstige Erweckung des Leibes zu endlosem Glück. „Wer mein Fleisch ißt," sagt der Meister, „und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag . . . Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen

[1] Cumont, textes et monuments I, 2 p. 320 f.
[2] Iustinus martyr., apol. I, 66.
[3] Cumont, l. c. t. 3 p. 368, n. 251.
[4] l. c. I, 2 p. 146. [5] l. c. I, 2 p. 147.
[6] l. c. I, 2 p. 197 f. u. Mystères p. 99.
[7] Cumont, textes et monuments I, 2 p. 147
[8] l. c. [9] Siehe vorher S. 551.

ist, nicht wie das Manna, das eure Väter gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit."[1] Bei Irenäus ist dann, um nur einen Lehrer zu nehmen, zu lesen: „Unsere Leiber, die an der Eucharistie teilnehmen, werden nicht vernichtet werden, sondern sie können auf Auferstehung hoffen."[2]

Die gleiche Wirkung soll der Genuß des heiligen Mahles wenigstens nach dem Glauben von ein paar Geheimkulten nach sich ziehen. Um hierüber möglichst Klarheit zu gewinnen, ist es notwendig, den Auferstehungsglauben der Mysten näher ins Auge zu fassen.

Firmicus Maternus sagt von den Geweihten des Attis, sie legten in einer gewissen Nacht das Bild des Gottes rücklings auf ein Lager und trauerten dann in geordneter Klage. Wenn sie genug geklagt hätten, würde ein Licht hereingebracht. Hierauf salbe der Priester die Kehle der Klagenden und murmele dabei langsam die Worte:

Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
Ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.[3]

Die Zeremonie soll jedenfalls bedeuten, der im Bilde betrauerte Naturgott sei aus dem Dunkel des Todes wieder zum lichten Leben erstanden. Darum wird der Myste aufgefordert, zu jubeln über den geretteten Gott. Darum erklärt Maternus weiterhin: Ein Idol beweinst du, ein Idol bringst du aus dem Grabe hervor, und dann jubelst du in deinem Jammer.[4] Darum sagt er auch noch, der Götze könne durch nichts seine Wiederbelebung dartun, Christus allein hätte sich nach seiner Auferstehung wahrhaft gezeigt, wie es die Propheten verkündeten.[5] Es ist also eine Art Auferstehung des Gottes, die im Attiskult gefeiert wird. Die Frage ist nur, ob die Auferstehung als leibliche zu denken ist, ob nach dem Glauben der Attisgeweihten ihr Gott wie Christus aus dem Grabe erstand und dem Leben wiedergegeben wurde. Die Gegenüberstellung bei Maternus legt es nahe, da sonst, wie es scheint, seiner Polemik der Boden entzogen und der Hinweis auf die Tatsache der Auferstehung Christi gegenüber der fälschlich angenommenen Wiederbelebung des Attis dem ersten Blick nach unangebracht ist. Es machen sich aber schwere Bedenken geltend. Der Text schließt nämlich in keiner Form aus, Maternus lege den Nachdruck nicht auf die leibliche Auferstehung, sondern auf die Wiederbelebung, auf das Wiedererstehen schlechthin. Ihr Mysten, würde er in diesem Sinne sagen, behauptet: Unser Gott stirbt zwar, aber er erwacht wieder zum Leben: ich aber sage euch, ihr habt dafür keinen Beweis. Christus allein hat seine Wiederbelebung dargetan. Dies ist scheinbar eine Abschwächung, aber nur scheinbar, denn sie ist wohl begründet in der antiken Anschauung über das Wesen der Götter. Diese werden nämlich menschenähnlich vorgestellt. Doch der Leib ist gleichsam nur eine höchst untergeordnete Zugabe an den göttlichen Kern, eine Umhüllung, welche die Phantasie schafft, weil sie vom nüchternen Denken nicht in ihre Schranken gewiesen wurde, eine Umhüllung, welche gegenüber dem göttlichen Wesen kaum beachtet wird. Wäre dem nicht so, so hätte der nämliche Gott nicht die verschiedensten Gestalten erhalten können, so hätte er nicht z. B. in Tier- oder Menschenform dargestellt werden können, so hätte z. B. beim „Himmelvater" nicht das

[1] Joh. 6, 55. 59. [2] adv. haer. IV, 31, 4.
[3] l. c. c. 23. [4] l. c. [5] l. c. c. 23 seq.

anfängliche weite Himmelsgewölbe von der ſpäteren, bekannten Darſtellungsform abgelöſt werden können, ohne daß der Gott als ſolcher ſein eigentliches Weſen geändert hätte. Wenn daher Maternus Sterben und Auferſtehen Chriſti in Parallele zu Vorgängen aus dem Attiskult ſetzt, ſo iſt es durchaus nicht unwahrſcheinlich, es falle ihm der Gegenſatz Sterben und Auferſtehen mit dem anderen: Tod und Leben überhaupt, zuſammen; ſo iſt es durchaus nicht unwahrſcheinlich, daß er an den Leib des Gottes als ſolchen nicht denkt, d. h. daß es ihm nicht zum Bewußtſein kommt, die Wiederbelebung ſollte eigentlich auch auf den (Phantaſie-) Leib des Gottes ausgedehnt werden. Dagegen verſtößt es nach meiner Meinung prinzipiell nichts, wenn ſich der Apologet bei Chriſtus an den leiblichen Tod und an die leibliche Auferſtehung klammert, wenn er an deſſen leiblichem Leben Tod und Überwindung des Todes vor Augen führt, bei Attis aber Tod und Leben allgemein faßt: denn die hiſtoriſche Perſönlichkeit des Nazareners ließ nichts anderes zu, während die Perſönlichkeit des Attis wegen ihres Phantaſiecharakters eine derartige reale Verbindung von Tod und Leben mit dem Körper nicht verlangte, für den Körper alſo keine Auferſtehung forderte, ſondern das ganze Intereſſe auf ſich ſelbſt als ſolche konzentrierte. Ich räume ein, der Text bei Maternus poſtuliere keine derartige Auslegung, aber ich meine, er ſchließt ſie auch nicht aus, und anderweitige religionsgeſchichtliche Überlegungen legen ſie direkt nahe. Demnach iſt der Glaube der Attismyſten an die leibliche Auferſtehung ihres Gottes wenigſtens nicht geſicherte Wahrheit, ſondern problematiſcher Natur.

Dieſes Ergebnis iſt auch für das Folgende von Bedeutung. Die Wiederbelebung des Gottes ſoll ohne Zweifel Vorbild und Bürgſchaft für die Auferſtehung des Myſten ſein. Dieſer ſoll ja „jubeln über den geretteten Gott, denn auch ihm wird Rettung aus der Mühſal werden", und der Prieſter gibt ſich Mühe, im Hinblick auf das Wiedererſtehen des Gottes Vertrauen und Hoffnung einzuflößen.[1] Er ſalbt ihn auch mit Öl, auf daß er myſtiſch ſterbe und bei dieſem myſtiſchen Tode den Keim der Unſterblichkeit in ſich aufnehme. Wenigſtens weiſt darauf die Bemerkung hin: Unguentum hoc reserva morituris, ut quos laqueis tuis ceperis, eos venenato unguentis oblitos lugubri ac funesto semper mergas exitio.[2] Das nämliche ergibt ſich ſchlußweiſe aus der Beteuerung des Apologeten, der Gottesſohn Chriſtus habe gelitten, um das Menſchengeſchlecht von den Schlingen des Todes zu befreien und durch das eigene Beiſpiel die Erfüllung der verſprochenen Auferſtehung vor Augen zu führen.[3]

Wenn nun die leibliche Auferſtehung des Gottes ſelbſt hypothetiſch bleiben muß, ſo muß es ſicher auch die Auferſtehung des Myſten ſein. Darum geht die Behauptung: der Attisgeweihte erwartete die leibliche Wiedererweckung, zu weit, da die Gründe eine ſolch beſtimmte Ausſage nicht rechtfertigen. Anderſeits gründet aber auch nach dem heutigen Wiſſensſtande die gegenteilige Behauptung auf unſicherem Boden: der Attismyſte konzentrierte ſeine Hoffnung auf Unſterblichkeit und dachte nicht an das Schickſal ſeines Leibes. Denn ein diesbezüglicher Glaube iſt einmal beim vorbildlichen Gott nicht mit der nötigen Gewißheit feſtzuſtellen, und dann entſcheidet neben anderem auch der Satz nichts: „Unguentum coeli donat imperium, unguentum

[1] l. c. c. 25. [2] l. c. c. 23. [3] l. c. c. 25.

vestrum gehennae suscitat flammas."[1] Obwohl hier nämlich als Wirkung der unctio ewiges Glück respektive ewiges Unglück angegeben wird, also Lohn oder Strafe ohne Rücksicht auf den Leib, so ist doch augenscheinlich das Schicksal des Körpers und damit auch der Glaube an das leibliche Wiedererstehen nicht ausgeschlossen.

Über den Auferstehungsglauben beim Attisgeheimkult ist demzufolge, wenigstens nach dem jetzigen Quellenmaterial, keine Gewißheit zu erlangen. Ob Ja, ob Nein, muß in der Schwebe gelassen werden. Vielleicht steht es bei den Mithrasmysterien besser. Cumont nimmt hier jedenfalls einen derartigen Glauben an, wenn er sagt: „Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wurde ergänzt durch diejenige von der Auferstehung des Fleisches. . . . (Am Ende der Tage) wird Mithras wieder herabsteigen und die Menschen erwecken. Es werden alle aus ihren Gräbern hervorgehen, ihr früheres Aussehen wiederbekommen und sich wiedererkennen."[2] „Wir wissen, daß die alten Perser an die Auferstehung von den Toten glaubten . . . Es ist sicher, daß analoge, eschatologische Lehren auf den mithrischen Geheimkult übergingen." Zum Beweis beruft er sich auf die Bemerkung Tertullians: „Mithra . . . imaginem resurrectionis inducit,"[4] und die Bemerkung erscheint ihm um so durchschlagender, als Mithraskult und Persismus große Verwandtschaft zeigen. Nicht so fest ist davon Rohde überzeugt, der auf die Tertullianstelle hin nur die Vermutung hegt, der altpersische Auferstehungsglaube sei auch unseren Mysterien eigen gewesen.[3] Das gleiche gilt auch dem Anschein nach von Anrich, der die unklare Äußerung macht: „Der Nachricht Tertullians, daß in den Mithrasmysterien eine imago resurrectionis vorkomme, liegt jedenfalls etwas Tatsächliches zugrunde."[6] Die Ansichten gehen danach auseinander, und es fragt sich, wer recht hat. Trotz Cumonts vortrefflicher Kenntnis der Mithrasmysterien glaube ich, seine Behauptung gehe zu weit. Es ist wahr, Persentum und Mithrasgeheimkult haben vieles gemeinsam: aber das allein erhärtet noch nicht, daß sie auch den Auferstehungsglauben teilen. Und was Tertullians Nachricht anlangt, so muß die imago resurrectionis nicht die leibliche Auferstehung zum Gegenstand haben, sondern kann auch Darstellung des Gedankens sein: Der Geweihte scheidet zwar aus dem irdischen Leben, aber er lebt im Jenseits weiter in seliger Unsterblichkeit. Denn ewiges, seliges Leben nach dem Tode war bestimmt der wichtigste Inhalt der Mystenhoffnung.[7]

Damit soll jedoch das Fehlen des Auferstehungsglaubens bei den Mithrasgeweihten nicht als Gewißheit hingestellt werden, sondern nur gesagt sein, sein Vorhandensein lasse sich nicht strikte dartun. Vielleicht ist man damit unzufrieden und wendet ein: Wäre der Auferstehungsglaube bei den Mysterien dagewesen, so wäre rätselhaft, was die Apostelgeschichte von der Predigt des Völkerapostels in Athen, der Nachbarstadt von Eleusis, sagt: „Da sie aber von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten einige, andere erklärten: Wir wollen dich hierüber ein andermal hören."[8] Weiterhin wäre es äußerst seltsam, daß Celsus in seiner Polemik gegen die Auferstehung Christi nicht auf die Mysterien verweist, sondern auf die Erzählungen von Zamolxis, Pytha-

[1] l. c. c. 23. [2] textes et monuments I, 2. p. 310 f. [3] l. c. p. 187 f.
[4] de praescript. c. 40. [5] Psyche S. 687, 1. [6] a. a. O. S. 49.
[7] Vgl. Dietrich, a. a. O. S. 90 f.; Anrich, a. a. O. [8] act. 17, 32.

goras, Rampsinit, Protesilaus, Herakles und Theseus.[1] Indes der eleusinische Geheimkult kennt nach den Berichten nur selige Unsterblichkeit, und dann konstatiert die Apostelgeschichte nur, die Zuhörer hätten beinahe ausnahmslos nicht geglaubt, äußert aber nichts darüber, ob sie nicht Ähnliches schon gehört hätten. Was schließlich Celsus betrifft, so kann er einmal zum Beispiel wählen, was er will, und dann glaubte er wohl, die vorgebrachten Analogien erhärteten am besten die „Windbeutelei" der Auferstehung Christi. Es bleibt also dabei: Weder Dasein noch Fehlen des Auferstehungsglaubens kann bei den Attis- und Mithrasmysterien mit Gewißheit behauptet werden.

Bei den anderen Geheimkulten fehlt für einen Auferstehungsglauben, bis jetzt wenigstens, jedes Zeugnis. Es taucht immer nur die selige Unsterblichkeit auf.

Ist es nicht angängig, bei den Attis- und Mithrasmysten den Glauben an die Auferstehung des Fleisches als gesichert hinzustellen, so ist es nach den Regeln der Logik auch verboten, bestimmt zu erklären, die genannten Mysten erwarteten von der Teilnahme am sakralen Mahle die Wiederbelebung des Körpers. Denn wenn der Auferstehungsglaube nicht durchaus gesichert ist, ist es auch die erwähnte Erwartung nicht. Die letztere verlangt übrigens noch von anderem Gesichtspunkte aus eine eingehende Prüfung. Nach Beschreibung des oben[2] angeführten Reliefs sagt Cumont: Man erhoffte von diesem mystischen Mahle, namentlich vom Genuß des geheiligten Weines übernatürliche Wirkungen; der berauschende Trank verlieh nicht nur Kraft des Leibes, sondern schenkte dem Neophyten auch, wie einem Gott, eine glorreiche Unsterblichkeit.[3] „Wie die Christen erwarteten auch die Anhänger des persischen Gottes . . . von einer Kommunion das Heil der Seele und des Leibes."[4] In Verbindung mit den angeführten Äußerungen des Autors über die leibliche Auferstehung dürften die Sätze die Annahme berechtigen, er bringe die resurrectio carnis mit dem sakralen Mahle in kausalen Zusammenhang. Indes, das Relief sagt offenbar nichts darüber. Ebensowenig gibt die Bemerkung Tertullians Aufschluß: „Mithra . . . celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit."[5] Denn die imago resurrectionis wird nicht in Abhängigkeitsbeziehung zur oblatio panis gebracht. Rettung könnte vielleicht die bekannte Stelle bei Justinus bringen: „Denn nicht wie gemeines Brot noch wie gemeinen Trank empfangen wir dieses; vielmehr gleichwie Jesus Christus, unser Heiland, durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heile gehabt hat: so sind wir auch belehrt, daß die Nahrung, welche durch das in seinem Wort bestehende Gebet gesegnet worden ist, und welche unser Blut und Fleisch in der Weise der Verwandlung (κατὰ μεταβολήν) nährt, das Fleisch und auch das Blut dieses fleischgewordenen Jesus sei. Denn die Apostel haben in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, uns überliefert, daß ihnen Jesus also zu tun gebot, indem er Brot nahm, dankte und sprach: Tut das zu meinem Andenken; dies ist mein Leib; und indem er gleicherweise den Kelch nahm, dankte und sprach: Dies ist mein Blut; und es dann ihnen

[1] Orig. contra Celsum II, 55; vgl. Röhm, Des Kirchenschriftstellers Origenes 8 Bücher gegen Celsus, aus dem Griechischen übersetzt. (Kempter Bibliothek der Kirchenväter 1876.)

[2] Siehe S. 551. [3] textes et monuments I, 2 p. 320 f.

[4] l. c. I,2 p. 339. [5] l. c.

allen reichte. Dies verordneten nachahmungsweise bei den Mithrasmysterien auch die bösen Geister. Denn daß Brot und ein Becher Wasser bei der Einweihung des Neophyten unter bestimmten Gebeten vorgesetzt wird, wißt ihr oder könnt ihr erfahren."[1] Hier wird nämlich vom Abendmahl behauptet, es nähre Fleisch und Blut des Empfängers nach Weise der Verwandlung, d. i. zur Auferstehung und Verklärung, was infolge der nachfolgenden Äußerung über den Mithraskult auch von diesem zu gelten scheint. Indes bei genauem Zusehen ergibt sich meines Erachtens bis zur Gewißheit, Justin wolle als Ähnlichkeiten nur hervorheben: 1. das sakrale Mahl, das nicht auf willkürlicher Einführung, sondern auf Einsetzung beruht; 2. das Darbringen einer gewissen Gabe unter Verrichtung gewisser Gebete. Wollte er anderes, so dürfte er diese Punkte nicht ausdrücklich und allein nennen, sondern müßte sich allgemeiner oder auch spezieller ausdrücken. Demnach ist es unzulässig, den Apologeten zum Zeugen für die kausale Verknüpfung von Auferstehung und heiligem Mahl anzurufen. Cumont meint noch gelegentlich, die Wirkungen des Mithrasmahles seien die nämlichen, welche in der mazdeischen Religion dem Haoma zugeschrieben wurden.[2] Sollte er damit seine Ansicht über das Mithrasmahl rechtfertigen wollen, so müßte sein Schluß als übereilt bezeichnet werden. Denn was dort gilt, gilt nicht eo ipso auch hier.

Demzufolge fehlt es an Beweisen dafür, daß im Mithraskult sakrales Mahl und Auferstehung des Fleisches miteinander in ursächlichen Zusammenhang gebracht wurden. Es ist daher auch historisch nicht begründet, eine diesbezügliche Parallele zwischen Christentum und Mithrasmysterien anzunehmen.

Nicht viel besser steht es um die gleiche Sache beim Attisgeheimkult. Nachdem Maternus die Worte des Neophyten angeführt hat: *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα* ɔc.,[3] fährt er fort: „Tödliches Gift hast du zu dir genommen, und unter dem gottlosen Instinkt der Raserei kostest du vom todbringenden Becher. Dieser Speise folgen immer Tod und ewige Strafe. Was du getrunken, unterbindet die Lebensader zum Tode . . . Es gibt eine andere Speise, die Heil schenkt und Leben; eine andere Speise, die den Menschen dem höchsten Gott empfiehlt und übergibt; eine andere Speise, welche die Kranken erfrischt, die Irrenden zurückruft, die Gefallenen aufrichtet, welche den Sterbenden die Insignien ewiger Unsterblichkeit gibt. Christi Brot und Christi Becher suche auf, damit nach Verachtung der irdischen Gebrechlichkeit die Substanz des Menschen mit unsterblicher Nahrung gesättigt werde." Die Schlußbemerkung, desgleichen die Äußerung von den Insignien der Unsterblichkeit, ebenso die Schilderung der Folgen des Mystenmahles können allerdings zur Not auf leibliche Auferstehung gedeutet werden, doch weit wahrscheinlicher will Maternus betonen, die eine Speise bedinge den Tod, die andere das Leben der Seele:[4] sonst würde er nicht die moralischen Wirkungen der christlichen Kommunion so eingehend aufzählen. Was vom Mithraskult gesagt wurde, besteht demnach auch hier zu Recht: Ein Beweis für die sakrale Verbindung von heiligem Mahl und Auferstehung ist nach den jetzigen Quellen nicht zu erbringen. Deshalb fehlt zu einer Parallele zwischen Attiskult und Christentum der feste Boden.

[1] Apol. I, 66.
[2] textes et monuments I, 2 p. 321, Anm. 5.
[3] Vgl. S. 550.
[4] Vgl. Blötzer S. I., Stimmen aus Maria Laach, Bd. 72 S. 196, Bd. 71 S. 510.

Beſſer als über den Auferſtehungsglauben ſind wir über das Verlangen des Myſten nach der σωτηρία unterrichtet, d. h. über den Wunſch nach ſeliger Unſterblichkeit im Jenſeits und nach einem neuen Leben auf Erden in der Gemeinſchaft und unter dem Schutz der betreffenden Gottheit.[1] Von den Eleuſinien ſingt z. B. Pindar:

Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν
εἶσιν ὑπὸ χθόνα· οἶδεν μὲν βιότου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.[2]

Von den Mithrasmyſterien hebt z. B. den nämlichen Gedanken an verſchiedenen Stellen die ſchon zitierte, von Dietrich herausgegebene Mithrasliturgie hervor. Ebenſo Julian, der Abtrünnige, der in ſeinen χαίρειν Mithras als Führer im Jenſeits preiſt.[3] Hinſichtlich des Attisgeheimkultes bezeugen es die im vorhergehenden angeführten Stellen, und von den Iſismyſterien ſagt es Apulejus, wenn er die Göttin zu ihrem Diener im Traume ſprechen läßt: „Glückſelig wirſt du leben und ruhmvoll unter meinem Schutz. Und wenn du die Lebenszeit, die dir zugemeſſen, durchlaufen haſt und zur Unterwelt eingehſt, ſo wirſt du auch dort mich treffen als Beherrſcherin des ſtygiſchen Reiches, leuchtend mitten im acherontiſchen Dunkel, und wirſt, die elyſiſchen Gefilde bewohnend, mich fortdauernd dir gnädig finden . . ."[4]

Es iſt bekannt und über jeden Zweifel erhaben, daß das Chriſtentum nicht weniger als die Geheimkulte auf ſelige Unſterblichkeit nach dem Tode hoffte. Eine eingehendere Beweisführung iſt daher überflüſſig. Zu unterſuchen iſt nun, ob das ewige Leben hier wie dort in Abhängigkeit von der Teilnahme am ſakralen Mahl gebracht wird. Vom Chriſtentum iſt es ohne weiteres klar. Denn wenn es im würdigen Genuß des Herrenmahles das Unterpfand der künftigen Auferſtehung ſieht, muß es auch die ſelige Unſterblichkeit damit in Verbindung bringen. Darum nennt z. B. Ignatius das Abendmahl φάρμακον τῆς ἀθανασίας und ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.[5] Darum verknüpft Clemens von Alexandrien mit ihm die ἀφθαρσία[6]; darum heißt es bei Chryſoſtomus „Nahrung für das unſterbliche Leben"[7] und ἀθάνατος τράπεζα[8]; darum kann Maternus die im vorhergehenden erwähnten Worte gebrauchen.

Den zahlreichen chriſtlichen Quellen ſtehen nur wenige aus der Myſterienwelt gegenüber. Bei den Eleuſinien z. B. und beim Kabirengeheimkult wird wohl das heilige Mahl genannt, aber der Einfluß wird nicht angegeben, den es auf die Erlangung des Endzieles ausüben ſoll. Bei den Myſterien des Mithras behauptet wohl Cumont die angegebene Verknüpfung, aber ſeine Beweiſe ſind nicht ſtichhaltig, weil der Mazdeismus nicht ohne poſitives Zeugnis als maßgebend bezeichnet werden darf. Von den Attismyſten allein erhalten wir Nachricht durch die ſchon zitierte Maternusſtelle. Indem nämlich

[1] Vgl. Anrich, a. a. O. S. 47.
[2] vgl. a. a. O. S. 10 f., wo auch eine Reihe anderer Stellen zu finden iſt.
[3] 336 c.
[4] metamorph. XI, 6; 21; 23. Bezüglich weiterer Myſterien vgl. Anrich, a. a. O. S. 48 f.
[5] ad Ephes. 20, 2; vgl. oben S. 416.
[6] paedag. II, 2, 19.
[7] in 1. Cor. hom. 24, 2.
[8] in Hebr. hom. 13, 4. Selbſtredend ſoll bei dieſen Stellen die Beziehung auf den Leib nicht ausgeſchaltet werden.

hier der Apologet von der christlichen Kommunion „Heil und Leben" und die „Insignien für die ewige Unsterblichkeit" ableitet, von der Mysterienspeise dagegen Tod und ewige Strafe, gibt er meines Erachtens zu verstehen, die Mysten hätten das Gegenteil von letzterem und somit das gleiche wie die Christen erwartet. Hätten sie daran nicht gedacht, so wäre Gegenüberstellung gerade im wichtigsten Punkt, im gemeinsamen Endziel der Mysterien, falsch und so von vornherein gerichtet und im Kampfe wirkungslos.

Demnach ist es ein geheimnisvolles Wirken, welches dem Herren- wie dem Attismahl zugeschrieben wird. Beinahe unwillkürlich drängt sich darüber die Frage nach dem Grunde dieses Wirkens auf. Er liegt nach der katholischen Auffassung des Abendmahles offen zutage. Wer sich ihm nämlich, frei von schwerer Schuld, naht, empfängt Fleisch und Blut des Meisters, des Urhebers und Spenders aller Gnaden, vereinigt sich mit demjenigen aufs innigste, der Willen und Macht hat, zu helfen, der jeden beim Tode und am Ende der Tage richten wird. Kein Wunder daher, wenn er selige Unsterblichkeit erhofft.

Wie steht es aber bei den genannten Mysterien und bei den Mysterien überhaupt? Erwartete man auch dort die innigste Vereinigung mit der Gottheit und zwar dadurch, daß man den Gott selbst in der Speise in sich aufzunehmen glaubte? Daß die Geheimkulte als solche eine gewisse Einheit und Einigung des Mysten mit der Gottheit herzustellen suchten, ist nach meiner Meinung gesicherte Erkenntnis. Man denke z. B. an die Schlange der Sabazios-Mysterien, welche dem Mysten bei der Einweihung durch den Schoß gezogen wurde. Sie ist der *ὁ διὰ κόλπων θεός*,[1] der Gott, der sich mit dem Einzuweihenden mystisch vermählt.[2] Man entsinne sich weiter der Bezeichnung der Mysten als Kinder der Gottheit,[3] und man wird nicht mehr zweifeln können. Doch die Frage ist hier nicht, was man von dem Geheimkult in seiner Totalität erwartete, sondern was man vom heiligen Mahle ersehnte. Die Frage ist, ob dieses nach der Anschauung der Geweihten den Genuß der Gottheit und somit die innigste Verbindung mit ihr gewährte. Dietrich ist davon durchaus überzeugt,[4] aber seine Beweise scheinen mir wenig oder gar keine Festigkeit zu haben. Denn was nützt z. B. ein ägyptischer Text,[5] was nützt eine Stelle aus Porphyrius,[6] was nützt der Hinweis auf die Opfermahlzeiten,[7] wenn wir nicht Nachrichten haben, welche den angeführten Glauben ausdrücklich oder doch deutlich erkennbar mit den sakralen Mahlen in Beziehung setzen? Denn jenes sind außenstehende Zeugnisse, Zeugnisse über Dinge, die mit dem Mahle der Geheimkulte nichts zu tun haben, die also von Anfang an auf den sehr schlüpfrigen Boden des Analogieschlusses führen. Jene Stellen aber, die vom Mahl der Geweihten reden, sagen nichts derartiges aus. Man untersuche nur die schon vorgebrachten Texte, und man wird es vollauf bestätigt finden. Dietrich selbst scheint es zu ahnen, wenn auch dunkel und unklar, weil er wohl Worte wie „sakramentale Wirkung", „magische Speise"[8] gebraucht, nicht aber das unmittelbar bei der Erklärung der zuständigen Texte hervorhebt, worauf es ankommt, was

[1] cf. Clemens Alex., protrept. II, 16; Arnobius, adv. nat. V, 21; Firmicus Mat. l. c. c. 10.
[2] Vgl. Dietrich, a. a. O. S. 123 f. [3] Vgl. a. a. O. S. 134 f.
[4] a. a. O. S. 101. [5] a. a. O. S. 100 f. [6] a. a. O. S. 99 f.
[7] a. a. O. S. 101 f. [8] a. a. O. S. 102 f.

eigentlich in Rede steht. Was Dietrich will, folgt auch nicht aus dem schon genannten Kreterfragment, wenn man den Text ohne Vorurteil zu Rate zieht:

ἀγρὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην
καὶ νυκτὶ πόλον Ζαγρέως βούτας
τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας.[1]

Dasselbe gilt auch von der Angabe des alexandrinischen Clemens: „Den rasenden Dionysos verehren die Bacchen durch Essen von rohem Fleisch (ὠμοφαγία)."[2] Denn hier wie dort wird mit keiner Silbe angedeutet, die ὠμοφαγία schließe innigste Vereinigung mit der Gottheit durch ein Essen derselben ein. Dietrich meint, der Genuß des Gottes gehe doch einigermaßen deutlich aus dem Scholion zur Clemensstelle hervor: ὠμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ δεῖγμα τοῦτο τελοῦμενοι τοῦ σπαραγμοῦ (Zerfleischung), ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων.[3] Doch auch hier ist es keineswegs notwendig, die ὠμοφαγία mit einem inkarnierten Gott in Zusammenhang zu bringen, sondern es ist mindestens ebensogut, zu erklären: Der Genuß des rohen Fleisches soll die Zerfleischung des Dionysos durch die Titanen ins Gedächtnis rufen. Ja, letzteres ist sogar höchst wahrscheinlich, denn die einfache Erwähnung des Genusses von rohem Fleisch im Hauptsatz dürfte auch die Auslegung des Relativsatzes bestimmen. Demzufolge erhält auch diese Stelle keinen Beweis dafür, daß der Sabaziosmyste sich in der heiligen Speise mit Gott vereinigen wollte, noch weniger bezeugt sie, er hätte in der Speise den Gott gleichsam innewohnend oder gar inkarniert gedacht und die Meinung gehegt, denselben in und mit ihr zu genießen. Dieser Ansicht schließt sich allem Anschein nach auch Rohde an.[4] Gruppe allerdings ist dagegen, wenn er sagt: „Es scheint wenigstens so, als ob der Enthusiasmus der Bachantinnen nach der ursprünglichen Vorstellung nicht jenen Traum verursachte, in dem sie das Tier zerrissen, sondern als ob man umgekehrt in dem Tier die Gottheit gegenwärtig dachte und durch Zerreißung der rohen Gliedmaßen die Gottheit in sich aufzunehmen, ἔνθεος zu werden beabsichtigte. Hierfür spricht z. B., daß die Mainaden, die den Ammen des Dionysos gleichgesetzt werden, oft wilden Tieren die Brüste reichen. Auch an die zahlreichen Legenden darf erinnert werden, in denen Bacchen ihre eigenen Söhne zerreißen. Sind diese Legenden auch früh umgedeutet worden, so weisen sie doch auf ein Ritual hin, in welchem das Zerreißen des Tieres das Zerreißen des Gottes ist, den die Mainaden vorher genährt haben . . . Es darf auch daran erinnert werden, daß ein für derartige Riten maßgebender Zeuge, Plutarch, den Ritus der Bachantinnen, den σπαραγμός und das Verzehren des Efeus so auffaßt, daß durch den Genuß desselben der Enthusiasmus hervorgerufen wird. Denn daß hier das Zerreißen des Efeus Bacchus vertritt, der auch sonst im Efeu wohnend gedacht wird, darf als sicher angenommen werden."[5] Indes ist m. E. nicht einzusehen, wie die Erzählung von den Mainaden auf ein derartiges Ritual hinweisen soll, denn „wildes Tier" und „eigener Sohn" müssen nicht als identisch gedacht werden, ja jenes hat mit diesem zunächst

[1] Vgl. Dietrich, a. a. O. S. 105 [2] protrept. c. 2.
[3] Dietrich a. a. O. S. 105 f. [4] Psyche II, 46.
[5] In Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften V, 2, S. 731 f.; v. Poehlmann, „Römische Kaiserzeit und Untergang der antiken Kultur" in Ullsteins Weltgeschichte, herausg. von Prof. Dr. Pflugk-Harttung, S. 582.

überhaupt nichts zu tun. Die Legende vom Zerreißen der eigenen Söhne führt dann wohl die wahnsinnige Wildheit der Bacchantinnen vor Augen, sagt aber nichts von dem, was Gruppe will. Und sollte dann auch durch den σπαραγμός und das Verzehren des Efeus der Enthusiasmus erst hervorgerufen worden sein, so ist einmal zu betonen, daß diese nicht die einzigen Mittel dazu sind, sondern neben wirbelndem Tanz und wilder Musik und dunkler Nacht und unstätem Fackelbrand figurieren; dann, daß in der hier maßgebenden Zeit der Efeu wohl dem Dionysos heilig war, aber nicht Wohnung oder gleichsam Körper desselben sein mußte.[1]

Vielleicht will man noch zu dem vorher beschriebenen Mithrasrelief seine Zuflucht nehmen, auf dem die Brote mit einem Kreuz, dem Zeichen des Sonnengottes, versehen sind, und aus dieser Bezeichnung die Gegenwart des Gottes im Brot erschließen. Indes aus ihm folgt nach der nächstliegenden Erklärung offenbar nur die Heiligung des Brotes an den Gott, aber nicht dessen Impanation. Letztere verlangte um ihres außerordentlichen Charakters willen genauere und speziellere Angaben.

Übrigens eingeräumt, man hätte wirklich eine Art Inkarnation oder Impanation der Gottheit geglaubt, so wäre damit die katholische Auffassung auch nicht im entferntesten vorweggenommen worden. Denn diese kennt eine Transsubstanziation, eine Wesenswandlung des Brotes und Weines in Fleisch und Blut der Menschheit Christi, mit der die Gottheit hypostatisch uniert ist: eine Anschauung, die von jener durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden ist.

Firmicus Maternus verweist in der früher angeführten Stelle[2] auch auf gewisse Wirkungen, welche das Herrenmahl in bezug auf das sittliche Leben nach sich zieht. Er bringt es dabei in Gegensatz zum Attismahl, das er eine giftige Speise nennt, die Tod und ewige Strafe verursacht. Es ist nicht unwahrscheinlich, weil eben eine Parallele vorliegt, daß die Erwartung der Christen auch jene der Geweihten war, wiewohl anderseits wegen Dürftigkeit der Quelle auch die Bemerkung nicht durchaus zurückgewiesen werden kann, der Apologet hätte die Wirkungen der christlichen Kommunion darlegen können, selbst wenn man heidnischerseits dem sakralen Mahle ähnliche Gnadenwirkungen im einzelnen nicht zuerkannte.[3] Sei dem, wie immer: in jedem Fall ist es verkehrt, die Sittlichkeit der Attismysterien darum über das allgemein heidnische Niveau hinauszuheben und der christlichen an die Seite zu stellen. Denn mit vollem Recht sagt Anrich, die Mysterien bilden keinen Faktor in der Entwicklung positiver Sittlichkeit, eher hat das Gegenteil statt.[4] Eine Ausnahme scheint das Mithrasmahl zu machen, von dem Cumont versichert: „Man erwartete von dieser mystischen Mahlzeit, namentlich vom Genuß des geheiligten Weines, übernatürliche Wirkungen, der berauschende Trank verlieh nicht nur Körperkraft und materielle Wohlfahrt, sondern auch Weisheit des Geistes; er stärkt den Neophyten zu seinem Kampf gegen die bösen Geister; ja noch mehr, er schenkt ihm, wie einem Gott, eine glorreiche Unsterblichkeit."[5] Indes, was ich schon oben[6] betonte, gilt im vollen Umfang auch hier. Cumonts Behauptung entbehrt der festen historischen Grundlage, weil die Anschauung

[1] Vgl. Rohde, Psyche, II, 41.
[2] Vgl. oben S. 9.
[3] Stimmen aus Maria-Laach Bd. 72, 1 S. 196.
[4] a. a. O S. 15; 27 f.; 32.
[5] textes et monuments I. 2 p. 321. [6] Vgl. S. 556.

des Mazdeismus nicht auch jene der Mithrasmysterien sein muß. Wir wissen einfach nichts nach der in Rede stehenden Seite hin.

Noch ein Moment soll beachtet werden. Nach Annahme der Mithrasgeweihten ist ihr sakrales Mahl von ihrem Kultgott eingesetzt worden,[1] wie das christliche Herrenmahl von Christus. Beide führen also ihr Mahl auf göttliche Anordnung zurück, wobei beide auch die Priorität für sich in Anspruch nehmen und die Christen speziell von diabolischer Nachahmung reden.[2] Cumont hält es für wahrscheinlich, daß hier eine Nachahmung durch die Mysterien vorliege.[3] Mag sein; doch scheint es mir auch ohne christliches Vorbild leicht begreiflich, daß die Geweihten ihre „Agape" mit ihrem Gott in Zusammenhang bringen wollten und dann auch brachten. Die Frage nach der Herkunft derselben drängte bei der Bedeutung der Gottheit und des Mahles selbst, desgleichen beim Dunkel, das dessen Anfang umgab, beinahe von selber auf Mithras als den Stifter. Eine christliche Nachäffung durch die Annahme einer „göttlichen Einsetzung" ist ausgeschlossen, denn die Annahme mancher Autoren, der Nazarener hätte kein Gedächtnismahl gestiftet, ist unhaltbar.[4]

III.

Überblicken wir das Bisherige, so ist das Resultat unseres Vergleiches ein sehr geringes. Von den Ähnlichkeiten, die so mancher Religionshistoriker gefunden, sind nur ein paar übriggeblieben. Alle anderen beruhen auf Kombination, welche mit den Quellen wenig oder gar nichts zu tun hat, auf „historischem Vermuten", das man in ungeschminkter Redeweise Hypothesenjägerei genannt hat. Es ist zu bedauern, daß wir nicht mehr wissen, aber es ist auch Pflicht, das Nichtwissen zu konstatieren und ehrlich einzugestehen. Den paar Ähnlichkeiten stehen weitaus mehr tiefgehende und wesentliche Unterschiede gegenüber. Bei dieser Sachlage ist es von vornherein ein historischer Gewaltakt, das Herrenmahl von den Mysterien abzuleiten. Denn wo sich immer die Parallele wie hier entwickelt, wird man vernünftigerweise von voneinander unabhängigen Tatsachen sprechen. Sonst müßte man schließlich die unmöglichsten Abhängigkeiten annehmen, wie jeder Kenner der Religionsgeschichte weiß, sonst müßte man schließlich auch das eleusinische Mahl vom Attismahl und dieses vom Mithrasmahl oder umgekehrt ableiten.

Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß sich die christlichen Väter bei Besprechung des Abendmahles zahlreicher Ausdrücke bedienen, die aus der Mysterienwelt stammen.[5] Denn selbstverständlich wählen sie Bezeichnungen, die dem Inhalt ihres Geheimnisses wenigstens annähernd entsprechen, die obendrein den Vorteil bieten, einen Anknüpfungspunkt für die Belehrung abzugeben.

Wenn dann Gardner Percy[6] sagt, der Bericht des Paulus über die Einsetzung des Herrenmahles, auf den alle anderen Berichte zurückgingen, entstamme einer Vision desselben in Korinth, zu der die in der Nähe gefeierten Eleusinien den Stoff gaben, so nennt Anrich die Annahme mit vollem

[1] textes et monuments I, 2 p. 175; 306.
[2] z. B. Justin u. Tertullian l. c.
[3] l. c. I, 2 p. 341.
[4] Eine eingehendere Darlegung fällt über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.
[5] Vgl. Anrich, a. a. O. S. 155 f.
[6] The origine of the Lord's Supper, London 1893, S. 18 f.

Recht kurios.[1] Denn der Apostel will offenbar vor dem Heidentum warnen, wie der nämliche Brief zeigt, der auch die Einsetzungsworte enthält,[2] und hat sein Herrenmahl offensichtlich von den palästinensischen Brüdern übernommen.[3] Für eine Abhängigkeit aller übrigen Berichte von Paulus kann Gardner keinen stichhaltigen Grund vorbringen. Wenn endlich Brand[4] meint, der Völkerapostel habe, angeregt durch alttestamentliche Stellen und vielleicht auch durch den Mithraskult, zum Brot noch den Becher gefügt, so begibt er sich auf einen Pfad, auf dem ihm kein Besonnener folgen kann, denn die gesamte Einleitungswissenschaft erhebt im Bunde mit der Exegese dagegen den lautesten Protest. Und wenn er behauptet, der Becher habe in der alten Zeit gewöhnlich Wasser statt Wein enthalten,[5] so muß aus dem nämlichen Grunde der Beweis völlig zurückgewiesen werden. Er darf sich nicht einmal darauf berufen, daß nach Epiphanius[6] die Ebioniten und der Gnostiker Marcion, daß desgleichen Tatian mit seinem Anhang[7] und ebenso um die Wende des dritten Jahrhunderts und etwas später eine gewisse Richtung in der nordafrikanischen Kirche[8] Wasser statt Wein bei der eucharistischen Feier verwendeten respektive für angängig erklärten. Denn sie alle wurden vom Anfang an des häretischen Irrtums gezihen oder wie in Nordafrika in Bälde darauf aufmerksam gemacht.[9]

Es unterliegt keinem Zweifel, das Abendmahl geht auf Christus selbst zurück. Ist nun am Ende er durch das sakrale Mahl der Mysterien, vielleicht durch jenes von Eleusis, angeregt worden? Wir wissen es nicht; die Quellen schweigen sich darüber vollständig aus. Es müßte denn sein, daß man den Bericht des Johannes heranzöge: „Es waren aber unter denen, die hinaufstiegen, um am Feste anzubeten, einige Hellenen. Diese traten zu Philippus . . . und baten ihn mit den Worten: Herr, wir möchten Jesum sehen! Philippus . . . sagte es dem Andreas, und Andreas und Philippus sagten es Jesu. Jesus aber antwortete und sprach: . . . Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht."[10] Aber damit ist augenscheinlich nichts gewonnen. Denn einmal müssen die Hellenen keine eigentlichen Griechen, sondern können mindestens ebensogut einfach Heiden sein.[11] Dann müßte der Meister noch nicht auf die eleusinische Ährensymbolik anspielen, sondern könnte ebensogut die Früchte seines Todes durch ein allgemein bekanntes, sich gleichsam von selbst nahelegendes Gleichnis dartun wollen. Endlich würde das entlehnte Bild augenscheinlich noch nicht die Anregung zum heiligen Mahle erhärten.

Übrigens selbst wenn es so wäre, selbst wenn das Mysterienmahl dem Meister vorgeschwebt hätte, was folgte daraus? Nichts anderes, als daß er einen Gedanken aufgriff, der allen sympathisch sein konnte: den Gedanken

[1] a. a. O. S. 111, Anm. 1.
[2] Vgl. 1 Kor. 11, 20 f.; 10, 15.
[3] Vgl. Hehn, Die Einsetzung des Abendmahles als Beweis für die Gottheit Christi. Würzburg 1900, S. 44 f.; Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, Freiburg 1892, S. 254 f.
[4] Die evangelische Geschichte u. der Ursprung d. Christentums, Leipzig 1895, S. 549.
[5] a. a. O. [6] haeres. 30, 16; 42, 3; 53.
[7] Vgl. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1895, S. 85.
[8] cf. Cyprian, ep. 63 Migne s. L. 4. 385 f. [9] Cyprian, l. c.
[10] Joh. 12, 20 f. [11] Vgl. z. B. Röm. 1, 14, 16; Kol. 3, 11.

nämlich der innigsten Vereinigung mit der Gottheit durch den Genuß eines sakralen Mahles, vorausgesetzt, daß dieser Gedanke in der Mysterienwelt überhaupt gegeben war. Das bedeutete aber, da er dem Gedanken in origineller Weise Gestalt und Leben gab, keine Abhängigkeit, sondern charakterisierte ihn als den „größten Missionär", d. h. als den Gottgesandten, der die neue, universelle Offenbarung mit der größten Klugheit den Menschen vorlegte.

Zur Studentenseelsorge.

Von H. Nienhaus M. S. C., Innsbruck.

In unserem modernen Großstadtleben hat sich unter den drückenden Verhältnissen der letzten Jahrzehnte die Seelsorge mehr und mehr zur Ständeseelsorge entwickeln müssen. So machte sich auch das Bedürfnis zur Spezialisierung der Seelsorge für die Studenten immer mehr fühlbar, und in den verschiedenen Zeitschriften und auf den Katholikentagen wurde öfters darauf hingewiesen. Die ersten erfreulichen Schritte, diesem Bedürfnis entgegenzukommen, sind nun gemacht. Im vorigen Jahre hat der deutsche Episkopat in vielen Universitätsstädten einen besonderen Seelsorger für die akademische Jugend angestellt, und der gute Anfang zeigte sich kürzlich auf der Studentenseelsorger-Konferenz in Frankfurt a. M.

Wie bei der heutigen Seelsorge im allgemeinen, so wird auch besonders bei der Studentenseelsorge der persönliche Verkehr des Seelsorgers mit den einzelnen Studenten die Hauptsache sein. Auf diese Weise allein wird sich unter den obwaltenden Verhältnissen das eigentliche Ziel der Studentenseelsorge, die Bewahrung der Jugend vor den drohenden Gefahren des Universitätslebens und die Heranbildung zu charakterfesten Männern, wirksam erreichen lassen. Neben der persönlichen Arbeit des Seelsorgers darf aber in der Studentenseelsorge die Wichtigkeit einer guten und gesunden religiösen Literatur nicht unterschätzt werden. Der Student ist während seiner Studienjahre auf Bücher angewiesen, und die Bücher sollen ihn durch sein ganzes Leben begleiten. Aber an einer guten religiösen Literatur fehlt es bei uns in Deutschland immer noch. Was Bischof von Keppler 1897 schrieb: „Die sogenannte Erbauungsliteratur krankt heute selber vielfach an Gedankenarmut und Gefühlsüberschwang",[1] gilt auch in unseren Tagen, wenn auch nicht mehr im ganzen Umfange. Jeder gute Beitrag zur Ausgestaltung dieses Literaturzweiges muß uns deshalb willkommen sein, und daher wird auch das vor kurzem erschienene Büchlein des Innsbrucker Professors der Dogmengeschichte Dr. H. Bruders S. I. einer günstigen Aufnahme sicher sein.[2]

Von diesem Werke kann man nicht nur sagen, daß es alte Wahrheiten im neuen Gewande bietet, es bringt zugleich viel Neues, oft selbst überraschende Gesichtspunkte und Ausblicke. An der Hand der Ignatius-Exerzitien legt der Verfasser in 12 Vorträgen die praktischen Wahrheiten der christlichen

[1] Literarische Rundschau 1907, Nr. 1.
[2] Akademische Vorträge. Die Exerzitienwahrheiten. Innsbruck 1910, F. Rauch.

Religion dar. Das Büchlein ist an erster Stelle der studierenden Jugend gewidmet, da gerade sie einer religiösen Fortbildung am meisten fähig ist und ihrer dringend bedarf. „Um den Geist des Jünglings allseitig zu fesseln und zu bestimmen, wird fast jedes noch so neutrale Fachstudium zur Weltanschauung ausgebaut. Der Gesichtskreis erweitert sich, das kritische Urteil wird rege, die religiösen Jugendeindrücke verkümmern, und der Wahrheitsgehalt der Religion ist unbewußt ganz entstellt und verzerrt." (Vorwort.)

Die moderne protestantische Gefühlsreligion bildet für den heutigen Akademiker keine geringe Gefahr, und nur eine klare katholische Weltanschauung kann ihre Gefährlichkeit erkennen. Überdies hängt besonders bei den akademisch Gebildeten von der jeweiligen Weltansicht der ganze Lebensinhalt ab. Die Fragen über das Sein und Ziel des Menschen stellt Bruders unter den Gesichtspunkt der Freiheit Gottes. Der Mensch ist ein kleines Geschöpf in dem großen Weltplan Gottes, sein Daseinsgrund und die Stellung, die er einnimmt, ist eine freigewollte Tat des Schöpfers. Durch diese freie Handlung steht der Mensch zu Gott in einer Abhängigkeit, die sich nicht nur auf seine Existenz, sondern auch auf alle Lebensverhältnisse erstreckt. Jede persönliche Eigenschaft, die der Einzelne besitzt, jedes Merkmal, das ihn vor anderen charakterisiert, jeder Vorzug und jeder Mangel, alles weist auf eine unbedingte und schrankenlose Abhängigkeit vom Schöpfer hin. Mißt nun der Mensch dieses Erdenleben an dem großen Laufe der Weltgeschichte, so kommt es ihm winzig klein vor, und doch ist es unendlich groß, wenn er in die Zukunft schaut, denn von seinem ersten Lebensaugenblicke an geht er nicht mehr zugrunde. Wozu dann dieses Erdenleben? Das wahre Lebensziel kann nur die Anerkennung der Abhängigkeit vom freien Schöpferwillen Gottes sein, und die Ausführung seiner Gesetze nach den Grenzen dieser Abhängigkeit. Dieses Ziel allein entscheidet über den Wert oder Unwert des Lebens. Alle äußeren Lebensumstände, Stand, Reichtum, Mittelmäßigkeit oder Talent, Schönheit, Geschlecht, Nationalität, Zeit und Ort der Geburt, all das steht und stand nicht in der Gewalt des Menschen, es begründet also auch nicht den Wert oder Unwert des Lebens. Die Größe und Bedeutung des Einzelnen im zeitlich und räumlich so ausgedehnten Weltenganzen bemißt sich nur nach der Art, wie er sein Lebensziel verfolgt. Gibt aber das Gesetz Gottes allein dem Leben seine Bedeutung, wie einfach, schlicht und unbedeutend kann dann das Erdenleben sein, und dennoch ist es von ungeahntem Werte. Logisch folgt aus dieser Lebensauffassung eine Werttheorie der geistigen und materiellen Güter, die notwendig der Welt entgegengesetzt ist. Die Grundgesetze dieser Wertung sind die acht Seligkeiten, denen durch Christi Seligpreisung alles Herbe genommen ist. Und so wirken die an sich so ernsten Wahrheiten über das Lebensziel in ihrem Grundton freudig und erhebend, denn sie zeigen dem Menschen in seiner vollen Abhängigkeit zugleich seine wahre Größe.

Einen unangenehmen und peinlichen Eindruck ruft dagegen hervor die Darlegung der Sünde als der Abirrung vom Lebensziel. Niemand geht gerne darauf ein, und daher ist auch in der Seelsorge die Behandlung der Sünde schwierig. Ausgehend von der Größe und dem Wesen der Sünde leitet Bruders durch die Betrachtung von der persönlichen Schuld der Menschheit zu den eigenen Sünden über. Der Verlauf der Weltgeschichte von Adams erster Sünde bis zur heutigen Zeit gleicht dem Bilde des verlorenen Sohnes. Die alte Welt des Orients, griechische Kultur und römische Weltherrschaft sind

neben ihrem blendenden Glanze Zeugen der großen persönlichen Schuld. Das von Natur so heitere Griechenvolk ist in seinem Staats- und Familienleben tief unglücklich, die Klassiker bringen den Beweis. Von der Weltmacht Roms berichtet die nüchterne Geschichte, daß sie an Menschenleere zugrunde gegangen ist, und wer nur etwas aus der Weltgeschichte kennt, der weiß, von wieviel Sünden dieses zeugt. Mit der Ankunft des Erlösers schreitet der verlorene Sohn weiter durch die Jahrhunderte. Der Gottesmord auf Golgatha ist ein neuer Beweis der großen persönlichen Schuld. Die Stiftung Christi wird vom Judentum und Heidentum hart verfolgt, und die Leiter der Verfolgung gehören zur Elite der römischen und jüdischen Welt. Kaum ist der Friede hergestellt, so folgt in Konstantinopel die Knechtung der Kirche unter die weltliche Herrschaft, im 9. Jahrhundert trennt sich diese Sklavenkirche von Rom, im 15. Jahrhundert fällt die Hauptstadt in die Hände der Türken. So geht der verlorene Sohn weiter durch die Jahrhunderte bis in die Neuzeit und bringt den Beweis von der großen persönlichen Schuld der Menschheit. In diesem wogenden Meere bringt dauernde Rettung allein die Kirche, in welcher der verlorene Sohn Verzeihung und Frieden zu jeder Zeit gefunden hat. Sind wir durch diese einfachen, trockenen Resultate der Weltgeschichte von der persönlichen Schuld der ganzen Menschheit überzeugt, dann ist das Eingehen auf die eigene Sündhaftigkeit nicht mehr schwer. Es drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Welchen Platz nehme ich in der Weltschöpfung ein? Die Betrachtung der eigenen Sünden gibt die Antwort, diese führt zur Gewissenserforschung und zur Beichte.

Für den akademisch Gebildeten bestehen wiederum in bezug auf die Beichte manche subjektive und objektive Schwierigkeiten. Dogmengeschichtliche Resultate tragen viel zu ihrer Hebung bei und zeigen, daß zu keiner Zeit dem Menschen das Sündenbekenntnis so leicht gemacht wurde wie in unseren Tagen. Auf dem engen Raume von 119 Seiten bietet Bruders zum erstenmal die ganze dogmengeschichtliche Entwicklung der Beichtpraxis bis in die Neuzeit. Er hat hiermit eine Arbeit geleistet, auf die jeder Fachmann wird zurückgreifen müssen. Manche neue Probleme sind aufgeworfen, und in manche bisher dunkle Punkte der ersten Jahrhunderte ist Licht und Klarheit gekommen. Die Arbeit zerlegt sich in drei Teile: 1. Die Zeit der ersten Jahrhunderte. 2. Der griechische Osten. 3. Der lateinische Westen.

1. Für die moralische Beurteilung der apostolischen Zeit ist Rücksicht zu nehmen auf das allmähliche Außerkrafttreten des jüdischen Gesetzes und auf die drohenden Verfolgungen von seiten der Synagoge. Mit dem Tode Christi hatte das Gesetz seine Gültigkeit verloren, seine Erfüllung war aber nicht nach Art menschlicher Gesetzgebung den Juden und Heiden verkündet. Daher war den Juden in den ersten Jahrzehnten die Beobachtung des Gesetzes erlaubt, es verpflichtete aber nicht. Kluge Rücksicht zur Vermeidung der Verfolgung empfahl aber oft dessen Befolgung. Von diesem Gesichtspunkte aus erhalten die verschiedenen entgegengesetzten Handlungsweisen des Paulus,[1] sowie das Verhalten des Petrus und Paulus zu Antiochien[2] eine richtige Beurteilung. Auf diese Weise entstanden in der ersten Christenheit Unklarheiten über gewisse moralische Verpflichtungen, die erst durch die Katastrophen, die

[1] Apostelgesch. 16, 1—3; Gal. 2, 3; Apostelgesch. 21, 23—26.
[2] Gal. 2, 11—15.

im Jahre 70 und vollends im Jahre 144 über das Judenvolk hereinbrachen, gehoben wurden. Mit der sanften Loslösung vom jüdischen Gesetze wurde das natürliche Sittengesetz immer mehr eingeschärft, die charismatische Begabung trug jedoch viel zur Erleichterung der Beobachtung der Gebote bei. Anderseits mehrten die Verfolgungen der Synagoge und später die des römischen Staates die Sittenstrenge. Dazu kam die Erwartung des Weltendes, die ebenfalls über erlaubtes und unerlaubtes Aufgehen in irdische Dinge harte und oft irrige Auffassungen erweckte. Die Apostel ahmen in dieser Zeit den liebevollen Umgang des Heilandes mit den Sündern nach. Gegen das Böse treten sie mit kraftvoller Autorität auf. Sie selbst entscheiden bei der Kleinheit der Gemeinde von Fall zu Fall. Der Sünder muß ernste, aufrichtige Buße zeigen, nachher fordern sie die Gemeinde auf, den Reuigen wieder liebevoll aufzunehmen.

In den folgenden Jahrhunderten sind ebenfalls die verschiedenen Zeitverhältnisse für die Entwicklung der Bußpraxis von Bedeutung. Solche Verhältnisse sind: die römischen Staatsgesetze (lex Iulia), Sünden, die Anlaß zur Verfolgung geben, der alte politische Gegensatz zwischen Afrika und Rom, der geistige Widerstreit zwischen phantastisch-orientalischem und nüchternem abendländischen Denken, der Übergang der Kirche vom wunderbaren Anfang zum gesetzmäßigen Fortleben, das Aufteilen der Missionskirche in gesonderte Gemeinden mit selbständiger Hierarchie unter der Leitung Roms, die kleinen, sittlich ziemlich hochstehenden Provinzialstädte im Gegensatz zum perversen Rom, das allmähliche Nachlassen der Charismen, die übertriebene Wertschätzung der Prophetie, die falschen Propheten, das erwartete Weltende, die Unsittlichkeit der Gnostiker usw. Bis Maximin 235 gab es kein Gesetz, das sich unmittelbar gegen die Christen wandte, Anlässe zur Verfolgung mußten daher gesucht werden. An erster Stelle waren es Unzucht und Mord, die allenthalben vom Staatsgesetze verfolgt wurden. Um die Gesamtheit der Gemeinde zu schützen, wurde deshalb auf diese beiden Sünden die Strafe der Ausschließung gesetzt. Kam es trotzdem zur Verfolgung, so verlangte die Kirche ein offenes Glaubensbekenntnis und belegte Apostasie mit der Exkommunikation. Bis 235 stehen deshalb Mord, Unzucht und Götzendienst als Kapitalsünden im Vordergrund. Mit dem Edikt Maximins wird der erste Anlauf zur systematischen Verfolgung gemacht, und damit verlieren auch die Kapitalsünden ihre schematische Bedeutung. In der späteren Zeit wird die Bekenntnispflicht nach dem Charakter der jeweiligen Verfolgung näher bestimmt. Die Bußpraxis der ersten Jahrhunderte ist somit wie eine Kriegsbestimmung mit strenger Disziplin.

Gegen Funk und Batiffol suchte Esser zu beweisen, daß das sogenannte Indulgenzedikt des Papstes Kallist keine Neuerung in der Bußpraxis sei. Bruders vertritt dieselbe Ansicht wie Esser und hat ihr durch Darlegung der historischen Zusammenhänge die Wege geebnet. Von Anfang an galt in der Kirche die Lehre, daß jede Sünde verziehen werden kann. Für jede offene, schwere Sünde gibt es nach Übernahme der öffentlichen Buße Verzeihung, so lehrt Clemens.[1] Hermas ist in der Lehre über die Verzeihung der Sünden nach seiner Abhängigkeit von Clemens zu beurteilen. Predigt er aber nur die eine Buße nach der Taufe,[2] so geschieht dies, weil für ihn das Weltende

[1] I Clem. 8, 4; 51, 1.
[2] Mand. 4, 3.

nahe bevorsteht. Origenes spricht öfters von der Vergebbarkeit aller Sünden; *Περὶ Εὐχῆς* 28, 10 jedoch tadelt er die Bischöfe, daß sie Unzucht und Götzendienst vergeben. Im Jahre 215 war er unter Papst Zephyrin in Rom gewesen, hatte dort eine Predigt des Hippolyt gehört, im Jahre 231 32 wurde er durch Papst Pontian, den Gegner Hippolyts, verurteilt, und so ist eine einmalige Parteinahme im Gegensatz zur Kirche nicht ausgeschlossen. Tertullian neigt vom Charakter aus zur Strenge und ist als Afrikaner ein geborener Gegner Roms. In seiner Lehre ist zwischen katholischer und montanistischer Zeit streng zu unterscheiden. Die Poenitentia-Schrift vertritt die Vergebbarkeit aller Sünden. Als Montanist steht er unter dem Einflusse der neuen Offenbarung des Parakleten und glaubt trotz seines früheren Weiberhasses den Prophetinnen. Das Weltende steht s. E. nahe bevor, deshalb gibt es bis dahin keine Verzeihung der Sünden, denn ihre Nachlassung durch die Propheten — nicht durch die Bischöfe — könnte der Zucht und Strenge Eintrag tun. Hippolyts Verhalten in der Bußpraxis kennzeichnet einerseits seine Stellung als Gegner Tertullians, anderseits als Gegenpapst des Kallist. Als Gegner des Tertullian kämpft er gegen die Lehre vom nahen Weltende, als Gegenpapst benutzt er die rigoristische Strömung, um seine verhältnismäßig kleine Partei als die voll Sittenstrenge der großen Schar des Papstes Kallist gegenüberzustellen. In ähnlichen Verhältnissen benutzt später Novatian die düstere Zeitströmung, um in seiner Stellung als Gegenpapst den Cornelius als libellaticus zu stürzen.

2. Der griechische Osten. Während durch die Völkerwanderung die italienischen Städte verwüstet und entvölkert wurden, kam es im Orient zu einem neuen Aufblühen heidnischer Kultur. Den gebildeten, reichen Griechen galt der durch die Germanen verarmte lateinische Westen als bedeutungslos, und daher konnte eine geistige Gegenströmung gegen das aufblühende Christentum auch nur in dem Städteleben des Orients erstarken. Besonders unter Julian setzte diese geistige und politische Reaktion ein; der Kampf gegen das Christentum galt nicht mehr dem Einzelnen, sondern der ganzen christlichen Religion. Statt der alten Strenge zur Stählung des Einzelnen trat deshalb eine große Milde ein, und dies muß als der erste Übergang zur milden Bußpraxis angesehen werden. Einen weiteren Grund der Milderung bedingte die Stadtseelsorge mit dem blühenden Städteleben des Orients im Gegensatz zum lateinischen Westen, der fast nur die Landseelsorge kannte. Von dauernder Bedeutung für die Bußpraxis des griechischen Ostens wurde später die Staatsstellung des Weltklerus. Der Ordensklerus gewann dadurch beim Volke an Ansehen und Zutrauen, und bald war die Beichtpraxis nur noch in den Händen der Mönche.

3. Im lateinischen Westen ließen die Zeitverhältnisse die Beibehaltung der Strenge als notwendig erscheinen. Nur unter der strengen Bußpraxis konnten die germanischen Kraftnaturen allmählich zur römisch-christlichen Kultur erzogen werden. Die direkt von Rom und ohne jeden politischen Druck bekehrten Angelsachen haben diese Bußstrenge niemals gekannt. Im Germanenlande dagegen ging die Christianisierung zusammen mit der politischen Eroberung. Dem besiegten Volksstamme wurde der neue Führer aufgezwungen, und somit konnte dieser seine Religion dem Volke auch ohne politischen Druck nicht nahelegen. Alles hing ab von dem guten Beispiel des Herrscherhauses, aber das Hofleben war zerrüttet durch Habsucht und Wollust. Erst mit der politischen Neugestaltung durch den Übergang der Herrschaft von

den Merowingern an die Karolinger setzt eine straffe kirchliche Organisation ein. Durch das Zusammenwirken von Bonifatius und Pippin (751) wird die Kirchenzucht und Bußpraxis zu einer Angelegenheit öffentlicher Wohlfahrt. Je mehr dann in der Zukunft Kultur und christliche Gesittung gewinnen, um so milder wird mit den Staatsgesetzen auch die Buße. Im 10. Jahrhundert ist der Übergang der Landseelsorge zur Stadtseelsorge ein neuer Grund der Milde. Die Städteentwicklung bringt eine ganze Umwälzung in der bis dahin bestehenden Bußpraxis. Aus den nun folgenden Jahrhunderten seien nur die Hauptgründe der immer weiterschreitenden Milderung hervorgehoben. Im 13. Jahrhundert sind es die Söhne des hl. Franz mit ihrer unmittelbaren Jurisdiktion von Rom. Im 16. Jahrhundert ist die Reformation selbst eine Ursache der Milderung. Es tritt dann der Jesuitenorden auf, und die Exerzitien des hl. Ignatius bilden eine ganz neue Art der Buße. Karl Borromäus und das Trienter Konzil verallgemeinern den Gebrauch des Beichtstuhles. Gegen die milde Lehre der Jesuiten kämpfen erfolglos die Jansenisten. 1773 wird der Jesuitenorden aufgehoben, aber Alfons von Liguori führt die milde Bußpraxis zum vollen Siege. Bei dem schnellen Anwachsen der Städte, wo die Seelsorge überall vor neuen Problemen stand, erwies sich die milde Moral allein als brauchbar, und durch die Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer ist ihr allenthalben rechtmäßige Gültigkeit verliehen worden.

Bruders schließt sein Büchlein mit den beiden Vorträgen „Nazareth" und „Der Heiland". Durch Jesu verborgenes Leben erhält das stille Alltagsleben des Menschen erst seine höchste Bedeutung, und „Nazareth" erhöht und adelt „meine Stellung im Weltganzen und meine Abhängigkeit vom Schöpfer". Die Persönlichkeit des Heilandes, sein Königtum und Weltreich zieht in Begeisterung und Liebe die Jugend an, und am Charakterbild des Heilandes kann sie sich bilden zu christlichen, charakterfesten Männern.

In den „Akademischen Vorträgen" findet der Student viel Lebensernst, aber auch die fröhliche Natur wird sich nirgendwo gestoßen fühlen. Der akademisch Gebildete wird in das Gebotene seine eigenen Studienresultate leicht eingliedern können und so das Ganze zu seinem persönlichen Eigentum und seiner Weltanschauung machen.

Kleine Beiträge

Zu Act. 13, 8.

Von Religions- und Oberlehrer K. Pieper, Hamm i. W.

Act. 13, 6 ff. berichtet von einem jüdischen Goeten, der sich, als Paulus auf seiner ersten Missionsreise nach Paphos kam, in der Umgebung des Sergius Paulus aufgehalten habe. Da er den Prokonsul vom Glauben abzuhalten suchte, schlug ihn Paulus mit Blindheit. Sein Name ist Barjesus (Barjesua). Er führt jedoch noch einen Beinamen. Dieser letztere ist in den beiden Gestalten, in denen der Text der Apostelgeschichte uns überliefert worden ist, sehr verschieden. Der gewöhnlichere, sog. α-Text (textus receptus) nennt ihn Vers 8 Ἐλύμας, der β-Text Ἑτοιμᾶς. Während heute immer mehr die Ansicht durchdringt, daß die Sonderlesarten des β-Textes im allgemeinen späteren Ursprungs seien,[1] glauben doch einige Forscher, so Harris,[2] Zahn,[3] Clemen,[4] Knopf,[5] daß an dieser Stelle die β-Rezension die ursprünglichere Lesart biete. Freilich original sei sie auch nicht; man vermutet, daß sie aus Ἕτοιμος entstanden sei; eine zweite Stufe des Übergangs stelle dann Ἐλύμας dar, wie der α-Text liest. Schon in Nr. 4 dieser Zeitschrift (II. Jahrg. S. 277) wurde zum Ausdruck gebracht, daß diese Annahme wenig wahrscheinlich sei. Zur Begründung dieses Urteils sei folgende Beobachtung mitgeteilt. Tertullian, neben Irenäus der älteste Zeuge für die Existenz des β-Textes, hat noch nicht Ἑτοιμᾶς und auch nicht etwa Ἕτοιμος, sondern noch Ἐλύμας gelesen. Er kommt, soweit ich sehe, zweimal auf unseren Zauberer zu sprechen; und beidemal nennt er ihn Elymas.

De anima c. 57 ist zu lesen: multa utique et adversus apostolos Simon dedit et Elymas magi.[6] de pudicitia c. 21: percussus est Ananias et Elimas, Ananias morte, Elimas caecitate.[7]

Um 200 hatte also auch der β-Text an dieser Stelle noch Ἐλύμας, die jetzige Lesart Ἑτοιμᾶς bezw. Ἕτοιμος war noch nicht bekannt. Mit dem Nachweis, daß Ἑτοιμᾶς sekundären Charakters ist, wird auch die von den obengenannten Forschern ausgesprochene Vermutung hinfällig, daß dieser Ἕτοιμος derselbe sei wie der Magier des Josephus, der zwar gewöhnlich Simon heiße, aber in Nieses Ausgabe Atomus (Antiq. XX 7, 2), das dann freilich ohne Beweis als Korruption aus Ἕτοιμος betrachtet wird.

[1] Siehe etwa das Urteil Belsers, der früher die Blaßsche Hypothese energisch verteidigte, in seiner „Apostelgeschichte", Bibl. Zeitfragen I, 7 (1908) S. 30.

[2] A curious Bezan reading vindicated. Expositor (1902) S. 192 ff.

[3] Zur Lebensgeschichte des Paulus. Neue kirchl. Zeitschrift (1904) S. 197 ff. Vgl. jedoch die Bemerkung in seiner Einleitung ins N. T. II[3] (1907) S. 427.

[4] Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen (1905) S. 12 ff.

[5] Die Apostelgeschichte, in „Die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt". Herausgeber J. Weiß (1907) S. 586.

[6] In der Wiener Ausgabe P. 1 p. 392.

[7] Ebd. p. 269.

Makarius d. Gr. und Gregor von Nyssa.

Von Joseph Stiglmayr S. I., Feldkirch.

Die kleine Schrift Gregors von Nyssa *περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκόπου* „über das Endziel in Gott" (M. s. gr. 46, 288—305) wurde bekanntlich auf Bitten von Religiosen verfaßt, welche an den Heiligen die Frage *περὶ τῆς εὐσεβείας σκόπου* „über das Ziel der Gottesfurcht" gerichtet hatten. Eine nähere Vergleichung dieses Werkes mit ep. 2 des Mystikers Makarius des Großen (M. s. gr. 34, 409—42) an seine Mönche lehrt augenscheinlich, daß die größere zweite Hälfte von Gregors Schrift vollständig in den Brief des Makarius aufgenommen ist. Vgl. *Δεῖ δὲ τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγνωκότας — δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.* Migne 46, 297 A — 305 C mit *Δεῖ γὰρ τοὺς ὀρθῶς φιλοσοφεῖν ἐγνωκότας — εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Migne 34, 420 C — 442 A. Das notierte Stück aus dem Briefe des Makarius ist nach seinem äußeren Umfange allerdings ungefähr doppelt so groß wie der Abschnitt aus Gregor von Nyssa. Der Grund liegt darin, daß Makarius mit eigenen Reflexionen, Erläuterungen und praktischen Zusätzen die Gedankenreihen bei Gregor durchsetzt hat, ohne jedoch den Faden, den sie ihm darboten, je aus den Händen zu lassen. Damit allein schon ist der schlagende Beweis geliefert, daß die schriftstellerische Tätigkeit des Vertreters der christlichen Frühmystik Makarius des Großen von dem ebenfalls mystisch veranlagten großen Kappadozier stark beeinflußt ist. Willkommen werden einem künftigen Editor die Fingerzeige erscheinen, welche durch das aufgedeckte Verhältnis für Verbesserungen von Textverderbnissen und Textlücken geboten sind. Von seiten der Chronologie ergeben sich gegen dieses Resultat keine ernstlichen Schwierigkeiten, da Makarius bis gegen 390 lebte und Gregor schon vor 371 für das geistliche Leben gewonnen war.

Ein neuer Beitrag zur Reformations- und Inquisitionsgeschichte Italiens.

Von Dr. Theodor Paas, Religions- und Oberlehrer, Krefeld.

Die einer gründlichen Erforschung des Reformationsjahrhunderts gewidmete Literatur hat in der jüngsten Zeit eine höchst beachtenswerte Bereicherung erfahren. Dr. Gottfried Buschbell veröffentlicht unter dem Titel: Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts[1] eine umfangreiche Schrift, in welcher er die wissenschaftlichen Ergebnisse seiner Forschungen in italienischen und österreichischen Archiven und Bibliotheken in einer schönen Darstellung der gelehrten Welt darbietet und das gesammelte urkundliche Quellenmaterial in der Form von 96 sachlich geordneten Beilagen folgen läßt.

In Übereinstimmung mit dem Jesuiten Tacchi Venturi, dessen erster Band der Storia della Compagnia di Gesù in Italia während der Drucklegung jener Schrift erschien (Roma-Milano 1910), kommt B. auf Grund einer sorgfältigen Untersuchung zu dem doppelt verbürgten Resultate, daß die religiös-kirchlichen Zustände in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts in mannigfacher Hinsicht überaus traurig waren und insbesondere die sittliche Verderbnis in geistlichen Kreisen, im Welt- und Ordensklerus, einen weiten Umfang angenommen hatte; das Bedürfnis einer echten, wahren Reform war in Italien zweifellos vorhanden.

[1] Paderborn, Schöningh, 1910. Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem Historischen Institut zu Rom herausgegeben von der Görresgesellschaft. XIII. Bd. ℳ 16,00.

Am meisten wurde bittere Klage geführt über die Unwissenheit des Klerus, über die Verleihung von Benefizien an durchaus unwürdige Personen, über die Erteilung der hl. Weihen um eine Summe Geldes, die in einzelnen Fällen sehr beträchtlich war, und über die Abgaben, welche Ordensleute an ihren General für die Bevollmächtigung zum Beichthören entrichten mußten. Die Residenzpflicht wurde von zahlreichen Prälaten nicht beobachtet oder konnte wegen ihrer Dienste, die sie an der Kurie und anderswo zu leisten hatten, nicht einmal beobachtet werden; durch die allzu freigebig gewährte Exemtion von der Gerichtsbarkeit des Diözesanbischofs war der einreißenden Erschlaffung der klösterlichen Zucht stark Vorschub geleistet.[1]

Es liegt auf der Hand, daß in einer solchen Zeit religiöser Verwirrung die Sehnsucht nach Besserung der bestehenden Zustände die Gemüter lebhaft beherrschte und für dargebotene Neuerungen empfänglich machte. Darum konnten die Lutheraner, d. h. gemäß der damaligen Ausdrucksweise alle diejenigen, welche kirchlicherseits protestantischer Anschauungen beschuldigt wurden, gleichviel ob sie auf dem religiösen Standpunkte Luthers standen oder nicht, für ihre Ideen leicht Boden gewinnen. Tatsächlich fanden sie einen Kreis von Anhängern in Bologna, Verona, Aquileja und in der Lagunenstadt Venedig, in welcher seit dem Jahre 1546 Balthasar Altieri als Prokurator der deutschen Protestanten auftrat. Die beiden Städte Faenza und Forli mit ihrer Umgebung galten als Mittelpunkte lutherischer Bestrebungen. Während die Neuerung in Rom nur wenige Anhänger gewann, machte sie in Neapel, wo der Spanier Juan Valdez der geistige Urheber der Bewegung war und eine Zeitlang mit Bernardino Ochino in vertrautem Verkehre stand, bedeutende Fortschritte.[2]

Neben dem mündlichen Gedankenaustausch in Unterhaltungen und in der Predigt trug die Veröffentlichung gedruckter Bücher zu ihrer raschen Verbreitung nicht wenig bei. Der Auditor des Nuntius della Casa im Dominium Venedig, das berühmte Drucker aufwies und einen lebhaften Buchhandel führte, ließ im Jahre 1548 innerhalb acht Tagen zweimal eine große Zahl von Kisten mit häretischen Büchern öffentlich verbrennen, und der Bologneser Buchhändler Francesco Linguardo gestand aufrichtig, lutherische Bücher besessen und verkauft zu haben.[3]

Die Neuerer richteten ihre Angriffe besonders gegen den Heiligenkultus, die Verehrung der Bilder und Reliquien, die Gelübde, die guten Werke, die Beichte, das Fegfeuer und die Seelenmesse; sie bestritten die göttliche Einsetzung der päpstlichen und bischöflichen Gewalt und forderten die Annahme der lutherischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre.[4]

Diese verschiedenen Bestandteile des kirchlichen Lehrgebäudes bildeten demgemäß in den Inquisitionsprozessen der angeschuldigten Häretiker den wesentlichen Gegenstand der Untersuchung. Unter den zahlreichen Einzelfällen von Häresie, deren Erledigung durch die Inquisition von B. in eingehender, klarer und übersichtlicher Weise dargestellt wird, nehmen der Prozeß Vergerio und der Fall Nacchianti ein besonderes Interesse für sich in Anspruch.[5]

Nachdem der Verfasser schon in der Einleitung[6] seinen prinzipiellen Standpunkt der vielumstrittenen Inquisition gegenüber dargelegt hat, tritt er in eine mustergültige, von einer bewundernswerten Objektivität des Urteils zeugende Untersuchung des vorliegenden

[1] Den Beweis für diese Ausführungen s. in der Einleitung S. 1—12.
[2] S. 16, 64, 151, 177 f., 182, 188, 214.
[3] S. 33, 192 ff.
[4] S. 217.
[5] S. 103 ff., 155 ff.
[6] S. 20 f.

Aktenmaterials ein, die den unumstößlichen, vollen Beweis für die Tatsache erbringt, daß der Prozeß Vergerio genau den Anschauungen des geltenden Rechtes entsprach, ohne irgendwie den legalen Boden zu verlassen, ebenso wie in dem Prozesse Nacchianti, der mit Freisprechung endigte, ein durchaus geordnetes gerichtliches Verfahren innegehalten wurde. Um so mehr sieht er sich zu einer scharfen Kritik des tendenziösen und darum zu anderen Resultaten kommenden Standpunktes Campanas genötigt, der in einer Schrift: Monsignor Giovanni della Casa i suoi tempi. Pisa 1908 vertreten ist.[1]

Weiterhin liefert B. den Beweis, daß die Hinrichtung von Ketzern, welche in der Stadt und im Staate Venedig vorgenommen wurde, nicht, wie einzelne Historiker früher annahmen, in allen Fällen auf die weltlichen Behörden zurückgeführt werden darf, daß vielmehr in Venedig der Staat oder seine Vertreter das mäßigende Element bildeten, wenn es sich um Tötung oder sonstige körperliche Bestrafung der Angeschuldigten handelte.[2] Anderseits tut er unwiderleglich dar, daß die Strafen, welche in Rom und im Kirchenstaate vor dem Regierungsantritt Pauls IV. über Häretiker verhängt wurden, im allgemeinen sehr maßvoll und milde waren und die Todesstrafe nur selten angewandt wurde, daß in sämtlichen von ihm behandelten Fällen die Ketzerrichter, vor allen Morone, del Monte, Cervino und della Casa, von persönlicher Härte und Schroffheit sich völlig freihielten.[3] Ein Scholar namens Ulisse Aldovrandi aus Bologna, der vor das römische Inquisitionstribunal gebracht wurde, konnte seinen unfreiwilligen Aufenthalt in Rom benützen, um die Schätze des Altertums kennen zu lernen, und wurde durch den Prozeß in seiner wissenschaftlichen Laufbahn so wenig gehindert, daß er nach seiner Freilassung schon bald eine Professur für Naturgeschichte an der Universität seiner Vaterstadt erhielt.[4] Von härteren Strafen wurden nur die Rückfälligen und die Hartnäckigen betroffen.[5]

Auch in anderer Hinsicht bietet die Schrift B.s, die reife Frucht vieler aufgewandter Mühe, dem Historiker viel Neues und Interessantes. Es wird in derselben das Leben und Wirken jener Männer eingehend gewürdigt und dargelegt, welche dem Vordringen der neuen religiösen Bewegung einen mächtigen Damm entgegensetzten und zielbewußt an der Hebung und Besserung der sittlichen Zustände unermüdlich arbeiteten.

Gianmattheo Giberti, Bischof von Verona, durch Gelehrsamkeit und Tugend hervorragend, entfaltete eine umfassende organisatorische Tätigkeit zur Wiedererweckung christlichen Lebens und war das Muster einer bischöflichen Amtsführung im großen Stile.[6] Sein Koadjutor und Nachfolger Luigi Lipomanno trug in derselben Absicht für eine gediegene wissenschaftliche und aszetische Bildung seines Klerus Sorge und visitierte eifrig die Nonnenklöster seiner Diözese, soweit sie seiner Jurisdiktion unterstanden.[7]

Der Bischof Dionysius de Zannetinis, von seinen Zeitgenossen gewöhnlich Grechetto genannt, über dessen Entwicklungsgang bisher nur wenig bekannt war, charakterisiert sich in seinen Briefen, die B. veröffentlicht, zwar als einen glaubensstarken Mann, der mit aller Entschiedenheit für die päpstliche Unfehlbarkeit und gegen die Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst in die Schranken trat, der großen Eifer für die Wiedervereinigung der Griechen mit der römischen Kirche an den Tag legte und dahinzielende glückverheißende Pläne entwarf, im übrigen aber in seiner Sucht nach Geld, nach Titeln und Ämtern und wegen seiner vorherrschenden Neigung, alle anderen rückhaltlos zu tadeln und zu verdächtigen, wenn sie nicht mit seinem Feuereifer vorgingen, eine wenig sympathische Persönlichkeit war.[8]

Als eine ungleich vornehmere Natur offenbart sich in der Darstellung B.s der Dominikaner Thomas Stella, Bischof von Salpi. Er nahm an den Sitzungen des

[1] S. 20, 141, 173. [2] S. 89, 95, 218. [3] S. 151 f., 221 f.
[4] S. 205. [5] S. 221. [6] S. 4. [7] S. 12 f. [8] S. 36 ff.

Konzils zu Trient, Bologna und wiederum in Trient tätigen Anteil, visitierte in der Zwischenzeit an verschiedenen Orten Oberitaliens die Klöster und predigte mit großem Erfolge gegen die Neuerungen, insbesondere über Erbsünde, Rechtfertigung und kirchliche Prädestination. Dabei hatte er das Mißgeschick, daß er nicht nur von den Lutheranern tödlich gehaßt, sondern wegen einer Predigt, in der er behauptet haben sollte, die böse Begierlichkeit, die Mühseligkeiten des Lebens und endlich der leibliche Tod seien nicht Folgen der Erbsünde, selbst in Rom verklagt wurde; ein Ereignis, das in jener Zeit allerdings nicht selten war, da der Vorwurf häretischer Gesinnung sich mit Vorliebe gerade gegen diejenigen Bischöfe richtete, welche in aufrichtigster Absicht gegen die verworrenen Zustände ihrer Diözesen ankämpften.[1]

Außerdem weiß der Verfasser über sonstige führende Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts, die in seine Darstellung verflochten sind, wie die Päpste Paul III. und Pius V., den Vizekanzler der Kirche Alessandro Farnese, den Kardinal und Konzilslegaten Reginald Pole, den gelehrten General der Augustiner-Eremiten Hieronymus Seripando, den Fürstbischof Christoph Madruzzo von Trient und andere viel Neues und Interessantes aus ihrer Tätigkeit im Dienste der Kirche zu berichten. Ob aber bei dem reichen Inhalte seines Buches durch die sarkastische Ausdrucksweise, deren er sich hie und da zur Beurteilung einzelner Personen, bezw. ihrer geistigen oder sittlichen Eigenschaften bedient, seine Arbeit an Wert noch mehr gewonnen hat, mag dahingestellt bleiben. Die Tatsache, daß er ganz offensichtlich immer nur von dem Bestreben geleitet war, in seinen Resultaten gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse zu bieten und so dem letzten und höchsten Zwecke aller Geschichtsforschung, der Wahrheit, zu dienen, bleibt von dieser Frage unberührt. Möge es dem arbeitsfreudigen Forscher gelingen, die Öffentlichkeit bald mit dem anderen großen Werke zu erfreuen, das in seiner kundigen Hand sicher geborgen ist: Concilium Tridentinum. Epistulae annorum 1545—1549.

[1] S. 61 ff.

Erlasse und Entscheidungen

I. Von den Acta Apostolicae Sedis, Jahrg. II, 1910, liegen die Hefte 10—13 zur Berichterstattung vor.

1. Acta Pii PP. X.

In der vom 4. August 1908 datierten „Ermahnung an den katholischen Klerus" hatte Pius X. den Nutzen von Priestervereinigungen eindringlich hervorgehoben; vgl. diese Zeitschrift 1909, Beiheft 1, S. 13 f. Jetzt hat er für die Geistlichen Roms durch Umgestaltung und Neubelebung einer früheren ähnlichen Einrichtung einen **Priesterverein** organisiert, dessen Satzungen in dem Motuproprio „Ex quo" vom 26. Mai 1910 (S. 437—43[1]) enthalten sind. Die Vereinigung hat vier Zwecke. Sie soll den priesterlichen Geist der Mitglieder wahren und heben; wissenschaftliches Streben, zumal auf theologischem Gebiete, fördern; durch besondere Einrichtungen sich um die wirtschaftliche Lage der Teilnehmer bemühen; endlich auf die Verteidigung und den Rechtsschutz des Klerus, sowohl der Einzelnen wie des ganzen Standes, bedacht sein. Sie führt den Namen „Pia Unio Sancti Pauli Apostoli". Die Bedeutung dieser neuen und zeitgemäßen päpstlichen Gründung liegt auf der Hand. Möge das Werk einen glücklichen Fortgang nehmen. Teilnehmer können nur Weltgeistliche sein, die entweder zur römischen Diözese gehören oder in der Stadt Rom ihren Wohnsitz haben.

2. Zur kirchlichen **Statistik** seien zunächst aus den Verhandlungen der S. Congregatio Consistorialis die folgenden Veränderungen mitgeteilt.

In der Kirchenprovinz St. Boniface (Kanada) wurde ein neues Bistum Regina errichtet, und in derselben Kirchenprovinz ein neues Apostolisches Vikariat de Keewatin (4. März 1910; S. 409 f.).

Von der Diözese Amazonas wurden die beiden neuen Apostolischen Präfekturen Solimoes (Solimoës Superior) und de Teffé losgetrennt (23. Mai 1910; S. 479).

Die Benediktinerabtei Mariahilf (B. M. Virginis Auxiliatricis) in Belmont (N. C., Vereinigte Staaten von Nordamerika) wurde zur Abtei „nullius" erhoben (8. Juni 1910; S. 479).

In der Kirchenprovinz Popayan (Republik Colombia) wurde eine neue Diözese Cali errichtet (7. Juli 1910; S. 514).

Ferner wurde durch Dekret der S. Congregatio de Propaganda Fide die Mission Drisdale-River von dem Apostolischen Vikariate Kimberley getrennt und der Benediktinerabtei New Norcia (Nova Nursia; Westaustralien) zugewiesen (4. Mai 1910; S. 410 f.).

H. Müller.

II. Biblica.

Durch Motuproprio Papst Pius' X. vom 29. Juni 1910 wird den Kandidaten für den von der Päpstlichen Bibelkommission zu verleihenden Grad eines Doctor in

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 2 (1910) vol. 2 zu ergänzen.

Sacra Scriptura ein **Eid** vorgeſchrieben, durch den dieſe ſich verpflichten, aufrichtigen Sinnes allen vom Apoſtoliſchen Stuhle gegebenen Entſcheidungen, Erklärungen und Vorſchriften betreffs der Hl. Schrift und der rechten Art ihrer Auslegung anzuhängen, und verſprechen, „die Prinzipien und Dekrete, die vom Apoſtoliſchen Stuhle und der Päpſtlichen Bibelkommiſſion (ſchon) veröffentlicht ſind oder (noch) veröffentlicht werden ſollen, als höchſte Norm und Studienregel getreu, vollſtändig und aufrichtig zu bewahren, unverletzlich zu beobachten und niemals beim Lehren oder ſonſt mündlich oder ſchriftlich zu bekämpfen" (S. 469—70). N. Peters.

III. Kirchenrechtliche Materien.

1. Pius PP. X. ſetzte durch **Motu proprio:** In hac beatissimi vom 3. Mai 1910 (S. 501—3) einen Armeebiſchof (vicarius castrensis, capellanus maior) für das chileniſche Heer ein im Einvernehmen mit dem Präſidenten der Republik. Der Armeebiſchof bekommt die Jurisdiktion über die geſamten Land- und Marinetruppen und alle, die nach den Landesgeſetzen zum chileniſchen Heere zu rechnen ſind; durch apoſtoliſches Breve werden ihm die ſonſt den Armeebiſchöfen zuſtehenden Fakultäten gegeben. Er wird jedesmal vom Papſte im Einvernehmen mit der chileniſchen Regierung ernannt. Seinen Wohnſitz hat er in Santiago de Chile, wo ihm die Regierung eine angemeſſene Wohnung, angemeſſenes Gehalt und Gehalt für einen Sekretär (sacerdos actuarius) garantiert. Die Militärpfarrer (capellani minores) werden aus dem chileniſchen Klerus genommen; der Armeebiſchof erſucht die chileniſchen Biſchöfe um geeignete Kräfte. Dieſe unterſtehen der vollen Jurisdiktion des Armeebiſchofs, jedoch muß er vor ihrer Anſtellung, Verſetzung und Beſtrafung der Regierung Anzeige machen. Die Erhöhung der Stellenzahl erfolgt im Einvernehmen mit der Regierung. Dieſe zahlt den Militärpfarrern ein ihrem Range gebührendes Gehalt bezw. Penſion. Sie ſind Pfarrer des ihnen zugewieſenen Heeresteiles und üben die ihnen vom Armeebiſchof delegierten Fakultäten aus; innerhalb drei Tagen nach ihrer Ankunft haben ſie ſich beim Pfarrer ihres Wohnortes zu melden, ihm ihr Inſtrument über die Prieſterweihe und die Übertragung der Amtsvollmachten vorzuzeigen; damit haben ſie ein Recht auf Vollzug der amtlichen Funktionen in den Pfarrkirchen. Im einzelnen wird ihre Tätigkeit geordnet werden durch ein Reglement, welches der Armeebiſchof baldigſt im Einvernehmen mit der Regierung auszuarbeiten und dem Apoſt. Stuhle zur Prüfung zu unterbreiten hat. — Der Biſchof ernennt aus der Zahl ſeiner untergebenen Militärpfarrer einen Generalvikar, welcher beim Todesfall des Biſchofs die Geſchäfte bis zur Ernennung des neuen Biſchofs führt.

2. S. Congregatio de Sacramentis.

2. Juni 1910 (S. 447—49). Durch das zwiſchen dem Apoſtol. Stuhle und Portugal vereinbarte Konkordat war wegen der Ausübung des königl. Patronatsrechtes einigen Biſchöfen in Oſt-Indien eine iurisdictio personalis eingeräumt. Das Ehedekret Ne temere macht die Gültigkeit der Ehe von der iurisd. territorialis abhängig; im Einklang damit war auch zunächſt auf eine Anfrage, ob der parochus in ſeinem Territorium die ihm durch die iur. personalis entzogenen Perſonen gültig trauen könne, bejahend geantwortet worden (1. Febr. 1908). Auf eine erneute Anfrage des Biſchofs von Goa, ob die Ehe nur vor dem (in Frage ſtehenden) par. personalis oder auch vor dem par. territorialis gültig geſchloſſen werden könne, erfolgte die Antwort: Dilata. Nunmehr legte am 27. Mai 1910 der Biſchof von Goa der Kongregation erneut das dubium vor: Utrum degentes in locis Indiarum Orientalium, in quibus viget duplex iurisdictio, **ut validum et licitum ineant matrimonium,** teneantur se sistere dumtaxat **coram parocho personali,** vel possint etiam coram

parocho territorii. Resp.: Attentis peculiaribus circumstantiis in casu concurrentibus affirmative ad 1um partem, negative ad 2um, facto verbo cum Sanctissimo.

3. S. Congregatio Concilii.

11. Juni 1910 (S. 479—83). Der Erzbischof von Esztergom-Gran in Ungarn ließ durch seinen Generalvikar die Congr. Conc. um Approbation des Weihetitels: respectivae dioecesis bitten, da die vom kanonischen Rechte anerkannten Titel in Ungarn nicht angewandt werden könnten. Die Kongr. lehnte die Approbierung des Titels ab, gab aber dem Erzbischof von Gran auf 5 Jahre die facultas, von den kanonischen Titeln zu dispensieren und die Weihen auf die Erzdiöse zu erteilen; dieser Titel gewährt dem Geweihten im Falle der Unfähigkeit zur Verwaltung eines Beneffiziums das Anrecht auf Pension oder Unterhalt durch die Diözese; diese hat entsprechende Stiftungen und Institute. Es erhob sich nun die Frage, ob kanonisch rite depossedierte Priester mit ihrem Amte auch das durch den titulus dioecesis gewährleistete Anrecht auf Unterhalt verlören. Die Kongr. entscheidet: Da die depositio totalis des ordo und jedes kirchlichen Offiziums und Beneffiziums, auch des durch den Ordinationstitel gewährleisteten, beraubt, und der tit. dioecesis den tit. beneficii suppliert, so verliert der Depossedierte auch jenes Anrecht. — Infolge des privilegium canonis verbleibt ihm jedoch das Anrecht auf den notwendigen Unterhalt (ne cum opprobrio cleri mendicare cogatur), freilich nicht auf eine solche Hilfe, als er sie auf seinen Titel hin beanspruchen könnte. — Würde ein Depossedierter nicht gebessert, sondern nur noch verkommener werden, so müßte der Bischof zur degradatio realis schreiten, womit die Ausstoßung aus dem Klerikalstande verbunden ist. Der Bischof kann jedoch, da eine degradatio nicht immer ratsam ist, auch durch richterlichen Spruch das Anrecht auf Unterhalt aberkennen. Die Frage, ob der **tit. dioecesis** in den Rechtsfolgen bei der depositio ganz **gleich sei dem tit. beneficii,** ist zu beantworten: Affirmative, salvis tamen iuris dispositionibus quoad alimenta pro iis, qui vivere indigeant.

4. S. Congregatio de Religiosis.

1. Die Deklaration der Kongregation vom 7. Sept. 1909 zum Art. VI des Dekretes: Auctis admodum **über das Studium der Ordensleute** (vgl. diese Ztschr. I [1909] S. 472; oben S. 399) ist offenbar manchen Korporationen recht unbequem. Am 31. Mai 1910 (S. 449 f.) beantwortete die Kongr. neue Zweifel wie folgt: 1. Gilt die declar. nur für Italien oder auch für alle anderen Länder? 2. Sind nur Kongregationen gemeint, die Gelübde ablegen, oder auch solche, welche, wie die Eudisten, eine promissio perseverantiae geben? 3. Genügt für das Studium der Theologie bei Einschränkung der Ferienzeit und intensivem Betriebe (pressius aucto studiorum conatu) eine Zeit von drei Jahren, oder müssen vier volle akademische Jahre, nämlich noch 45 Monate darauf verwendet werden unter Einrechnung der Ferien der drei früheren Jahre? Auf alle drei Fragen antwortete die Kongr.: Negative ad primam, affirmative ad secundam partem — contrariis quibuscunque non obstantibus.

2. Die Konstitution Gregors XIII: Exposcit debitum vom 1. Januar 1583 verlangt, daß in Italien und beiden Sizilien die Äbtissinnen und Klostervorsteherinnen aller Orden nur für eine Zeit von drei Jahren unter Beachtung der vom Tridentinum vorgeschriebenen Form gewählt werden dürfen. Auf die Anfrage, **ob die Konstitution auch außerhalb Italiens Geltung habe,** antwortete die Kongreg. 3. Juni 1910 (S. 483): Servandas esse in hac re extra Italiam regulas et constitutiones a S. Sede approbatas et consuetudines immemorabiles, facto verbo cum Sanctissimo.

3. 3. Juli 1910 (S. 523): Apostolica Sedes. **Die Kongr. betont, daß sie verschiedene für die Ordensleute sehr wichtige Verordnungen über den Eintritt in den Orden, die Gelübde, Studien, Lebensweise usw. erlassen habe, so besonders:** a) Singulari quidem. 27. März 1896: quoad quaestuationem; b) Perpensis. 3. Mai 1902: de triennali experimento solemni professioni religiosae praemittendo; c) Quemadmodum. 17. Dezember 1890: de relatione conscientiae; d) Sacra Tridentina Synodus. 20. Dezember 1905: de communione frequenti; e) Inter ea. 7. Dezember 1909: de quibusdam postulantibus in religiosas familias non admittendis (s. diese Ztschr. I [1909] S. 742; oben S. 399); f) Sanctissimum. 4. Januar 1910 (oben S. 399), quo precedens decretum ad mulieres extenditur. Diese Dekrete hätten vielfach keinen Erfolg, weil die Ordensleute und namentlich die Schwestern keine Kenntnis davon erhielten. Die Kongr. ersucht darum die Bischöfe dringend, **den Frauenklöstern und namentlich den Häusern mit einer Generaloberin die Dekrete der Kongr. bekanntzugeben.**

5. Sacra Romana Rota.

Die weitläufigen Entscheidungen der Rota, welche wegen der Besonderheit der Rechtsfälle ein allgemeineres Interesse nicht haben, sollen nur kurz notiert werden.

1. 5. März 1910 (S. 450—68). Dem Rektor an der für die Totenfeiern in der Nähe des Kirchhofes erbauten Kirche alla Madonna del Suffragio zu Susa (Erzb. Turin), Petrus Viglione, wird **das Recht zuerkannt, gewöhnliche Seelenämter zu zelebrieren** (cantare missas de requiem adventicias, im Gegensatze zu den missae fundatae). Zweite Rota-Entscheidung unter Aufhebung einer früheren vom 6. April 1909. Aus der Begründung: Procul omni dubio dicendum est, consuetudinem iuri communi derogantem, qua fas non est rectoribus ecclesiarum non parochialium missas adventicias canere, in civitate Segusina non vigere.

2. 15. März 1910 (S. 492—97). Der Kanoniker und Pfarrer Julius Baglioni an S. Maria in Cosmedin zu Rom wird verurteilt, das geistliche Gericht als zuständig anzuerkennen in der Klagesache des Advokaten Antonius Boni gegen ihn. Die **Rota hält das privilegium fori** des Klerus voll **aufrecht** und belegt den Kanoniker mit der nota temeritatis, obwohl sein Rechtsvertreter unter anderem ausführte: „Bei der Lage, in welcher sich die Kirche augenblicklich in Italien und fast unter allen Nationen befindet, kann sie unmöglich ihre Vorrechte und ihre Gerichtsbarkeit geltend machen, und das privilegium fori wird im Gegenteil zu einer Beeinträchtigung der Privilegierten."

3. 2. April 1910 (S. 418—31). Der Pfarrer der Kirche SS. Gregorii et Margaritae in Ripatransone (Süditalien), welche 1601 zur Kathedrale erhoben war unter getrennter Belassung der Pfarrrechte, erstreitet gegenüber dem Domkapitel das **Recht auf die Abhaltung der Totenoffizien in der Kirche** und die Führung des Titels als Dompfarrer.

4. 22. März 1910 (S. 521—29). In einem Eheprozesse Camillus Bleve — Concepta Saporito aus der Diözese Ugento (Unteritalien) wird gegenüber dem Urteile der Bischöflichen Behörde, welche die Ehe als ungültig bezeichnete, erklärt: **Non constare de nullitate**; es handelte sich hauptsächlich darum, ob die im Trauregister angegebenen Zeugen der Trauung beigewohnt hätten; die Untersuchung macht wahrscheinlich, daß außer den erforderlichen zwei Zeugen noch mehr zugegen waren: ad summum concludere licet, rem in dubio manere: at in dubio standum est pro valore matrimonii. Bezeichnend in der Erzählung des Tatbestandes ist der Satz: Concepta Saporito novum contraxit matrimonium coram ecclesia in urbe Panormi, quod mirum est omnino!

6. Signatura Apostolica.

29. März 1910 (S. 451 f.). Präfekt und Sekretär des Gerichtshofes weisen den **Rekurs** von Kuratgeistlichen aus dem Mailändischen gegen eine Rota-Entscheidung vom 25. März 1910 zurück, wonach die Kuratgeistlichen bei Ausübung ihres Amtes nicht nur an die Bestimmungen der Gründungsurkunden ihrer Benefizien, sondern auch an die Weisungen des Erzpriesters und Bischofs gebunden sind. J. Linneborn.

IV. Liturgik.

1. Acta Pii PP. X.

27. Oktober 1909 (S. 405). Der Hl. Vater gewährt allen Christgläubigen, die nach reumütiger Beichte in dem Heiligtum a Sacro Speco S. Benedicti bei Subiaco die hl. Kommunion empfangen und nach seiner Meinung beten, einen **vollkommenen Ablaß**, der an jedem beliebigen Tage gewinnbar und den Verstorbenen zuwendbar ist.

18. März 1910 (S. 406). Den **Patres des Emeritenordens vom hl. Augustinus** gewährt der Hl. Vater eine Reihe von Vollmachten für die Abhaltung von Missionen und Exerzitien.

9. Juni 1910 (S. 443). Anläßlich der Siebenjahrhundertfeier des Bestehens des Franziskanerordens hat der Hl. Vater durch das Motu proprio ‚Sacris solemniis' für dieses Jahr die Gewinnung des **Portiunkula-Ablasses** auch außerhalb der Kirchen des Franziskanerordens allgemein gewährt und die Bischöfe bevollmächtigt, jene Kirchen, öffentliche und halböffentliche Oratorien zu bezeichnen, die jenes Privilegs teilhaftig werden sollen. Für Gewinnung dieses vollkommenen, auch den Verstorbenen zuwendbaren Ablasses kann anstelle des 2. August der darauffolgende Sonntag genommen werden. Jeder kann ihn aber nur an einem dieser Tage gewinnen.

24. Mai 1910 (S. 470). Der **Fuldaer Missionsvereinigung kath. Frauen** bestätigt der Hl. Vater früher verliehene Ablässe, fügt neue hinzu und verleiht ihr die facultas aggregandi bezüglich anderer gleichnamiger Vereine.

28. April 1910 (S. 474). Die Mitglieder des **Priestervereins der Sühne** (Associatio sacerdotalis reparationis) gewinnen gemäß der Bestimmung des Hl. Vaters **vollkommenen Ablaß** einmal im Monat; Bedingung: Beichte, Kommunion, Erneuerung des Sühnopfer-Aktes und andächtiges Küssen der fünf Wundmale des Gekreuzigten. Der Ablaß ist den Verstorbenen zuwendbar.

2. Mai 1910 (S. 475). Zum **Generaldirektor** desselben Vereins ernennt der **Hl. Vater den Generaloberen der Lazaristen.**

25. Mai 1910 (S. 503). Conceduntur **Indulgentiae** et privilegia in perpetuum Sanctuario B. M. V. Perdolentis vulgo ‚della Corona', dioecesis Veronensis.

9. Juni 1910 (S. 505). Laudatur Societas pro diffusione catholicae fidei Chicagii in foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis instituta.

2. S. Congregatio S. Officii.

17. Juni 1910 (S. 477). Es werden einige Dubia bezüglich des **Motu proprio ‚Cum per apostolicas'** (s. oben S. 494) in folgender Weise entschieden:

1. Ablaßbewilligungen und Ablaßvollmachten, die vor dem 1. November 1908 von der damals bestehenden Ablaßkongregation und von der Sekretarie der Breven erteilt sind, bedürfen keiner Neubestätigung durch die Kongregation des hl. Offiziums.

2. Dieser Neubestätigung sind unterworfen alle Ablaßbewilligungen und Ablaßvollmachten, die nach dem 1. Nov. 1908 von der Sekretarie der Breven erteilt sind, desgleichen die von irgendeiner anderen päpstlichen Behörde vor oder nach dem 1. Nov. 1908 bewilligten.

3. Abläße und Ablaßvollmachten, die auf anderem Wege als durch die vorgenannten Behörden vor dem 1. Nov. 1908 erlangt sind, bedürfen unter Strafe der Nichtigkeit der Anerkennung durch die Kongregation des hl. Offizium.

4. Nicht sind von der Kongr. des hl. Off. jene Fakultäten zu beglaubigen, die von religiösen Orden kraft eines apostolischen Spezialprivilegs als ihnen eigentümliche verliehen worden sind (benedicendi pias imagines, coronas, scapularia, numismata et similia eisque Indulgentias adnectendi).

3. S. Congregatio Rituum.

22. April 1910 (S. 296). Der Bischof von Seckau hat angefragt, ob Ordenspriester, die in der Diözese eine Pfarrei verwalten, möge die Pfarrkirche dem Kloster inkorporiert sein oder nicht, bei der hl. Messe das **Kalendarium** des Klosters oder der Diözese zu beobachten haben. Die Entscheidung lautet: Wenn die Pfarrei dem Kloster oder Ordenshause inkorporiert ist, oder die Sorge für die Pfarrei dem Kloster oder Ordenshause seit unvordenklichen Zeiten anvertraut war, oder endlich die Ordenskommunität in der Pfarrkirche ihre eigenen Officia Divina wahrnimmt, so hat man sich in der Messe stets nach dem Kalendarium des Ordens zu richten; in allen anderen Fällen ist aber stets das Diözesan-Kalendarium zu beobachten.

29. April 1910 (S. 332). Auf Anfrage des Bischofs von Habana auf der Insel Cuba löst die Congr. Rit. fünf dubia bezgl. der **Festfeier** von Epiphanie, Mariä Reinigung, Mariä Verkündigung, Mariä Geburt, des St. Josephs- und des St. Jakobusfestes, die — quoad externam solemnitatem — zufolge eines Spezialindultes für die Insel Cuba am nächstfolgenden Sonntage gefeiert werden.

13. Mai 1910 (S. 485). **Zur Befestigung der Altartücher Rahmen (coronides) um die Altarmensa zu legen,** wird auf eine neue Anfrage aus dem Franziskanerorden als **nicht zulässig** bezeichnet und zwar ohne jede Einschränkung: mögen sie von ältester Zeit her in Gebrauch gewesen sein, mögen sie nur außerhalb der feierlichen Zelebration der Messe oder Vesper angebracht sein, mögen sie endlich aus Holz mit edlem Metall überzogen oder aus Metall sein. (Vgl. Caeremoniale Epp. lib. I. cap. XII, n. 11 u. Decr. S. R. C. d. d. 24. Febr. 1908.)

8. Juni 1910 (S. 486). Bezüglich des **Jahrestages der Wahl oder der Versetzung eines Bischofs** (vgl. Caeremoniale Epp. l. II. cap. XXXV) gelten in Zukunft folgende Bestimmungen:

1. für Bischöfe, die in dem päpstlichen Konsistorium gewählt oder versetzt werden, ist das anniversarium electionis seu translationis vom Tage der Publikation im Konsistorium zu berechnen;
2. für Bischöfe, die vorher gewählt oder versetzt sind, ist der Jahrestag zu berechnen nicht vom Tage der Verkündigung im Konsistorium, sondern vom Tage der Expedition der diesbezüglichen Dekrete oder Litterae Apostolicae.

Bezüglich des Jahrestages für die Wahl oder Versetzung eines bischöflichen Koadjutors cum futura successione bestimmt die Kongregation cessante Coadjuti munere, daß vom Tage der Expedition der Apostolischen Schreiben pro Coadiutoria zu zählen ist.

Paderborn. K. Giersе, Subregens des Priesterseminars.

Besprechungen

L. v. Pastor, **Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters.** Fünfter Band: Geschichte Papst Pauls III. (1534—1549). Erste bis vierte Auflage. Freiburg, Herder 1909. XLIV u. 891 S. ℳ 12,50.

Schnell ist der zweiten Hälfte des vierten Bandes der fünfte Band gefolgt. Auch hier bringt Pastor seinen Gegenstand mit allseitiger und eindringender Sachkunde unter Benutzung einer überaus reichen Literatur, die fast auf jeder Seite noch aus archivalischen Funden ergänzt wird, zur Darstellung. Alle Archive und Bibliotheken, die Ausbeute verhießen, hat er durchstöbert. Bis nach St. Petersburg und Simancas hat er sein Suchen ausgedehnt. Besonders reiche Ausbeute haben ihm das Staatsarchiv von Florenz, das Archiv Gonzaga in Mantua, das päpstliche Geheimarchiv und die Vatikanische Bibliothek geliefert. Zahlreiche Aktenstücke sind als Anhang beigegeben worden.

Der Pontifikat Clemens VII. war ein wahrer Unglückspontifikat. Rom litt noch unter den Folgen des Sacco, im Kirchenstaate gärte es, der Kaiser und Frankreich waren entzweit, in Deutschland griff der Abfall von der Kirche immer weiter um sich, andere Länder hatten denselben bereits vollzogen, die Türkengefahr wurde immer größer. Der Kardinal Alessandro Farnese trat also eine schlimme Erbschaft an, als er am 13. Okt. 1534 einstimmig zum Papste gewählt wurde. Er war der geistig bedeutendste von allen Kardinälen, an diplomatischer Befähigung kam ihm niemand gleich. Sein heftiges Temperament wußte er durch größte Klugheit zu zügeln, dabei war er sehr selbständig. Geboren 1468, hatte er als Kind der Renaissancezeit den leichten sittlichen Auffassungen derselben seinen Tribut gezahlt. Als Kardinal wurden ihm drei Söhne und eine Tochter geboren; übrigens war er damals noch nicht Priester. Seit 1509 zeigte sich bei ihm eine allmähliche sittliche Wandlung. In seinem Pontifikate zeichnete er sich vor den Renaissancepäpsten vor allem dadurch vorteilhaft aus, daß er den kirchlichen Angelegenheiten große Aufmerksamkeit zuwandte. Eben in der Förderung der katholischen Reformation, in der Vorbereitung der katholischen Restauration liegt die eigentliche Bedeutung seines Pontifikates. Ein Mann der katholischen Reformation im vollen Sinne des Wortes ist er allerdings nicht geworden. Zahlreiche Maßregeln dienten der Reform. Auf sie zielten seine Kardinalspromotionen, deren erste am 21. Mai 1535 stattfand und durch welche treffliche Männer wie Contarini, Carafa, Sadoleto, Pole, Morone und andere Reformfreunde berufen wurden. In diesen Männern schuf Paul III. sich erst die geeigneten Werkzeuge der Reform. Ärgernis allerdings erregte die Verleihung des Purpurs an die beiden Enkel des Papstes, Alessandro Farnese und Guido Ascanio Sforza von Santafiora, welche erst 14 bezw. 16 Jahre zählten. Ein weiterer bedeutsamer Schritt zur Reform war die im Juli 1536 erfolgte Bildung der aus neun Mitgliedern bestehenden Reformkommission. Überhaupt dienten die kirchlichen Reformarbeiten Pauls III. dem Trienter Konzil als außerordentlich schätzbares Material, aus welchem nicht wenige Erlasse fast wörtlich in die endgültigen Dekrete der Synode aufgenommen sind. Nach Überwindung zahlloser Schwierigkeiten war es dem Papste endlich vergönnt,

im Dezember 1545 das Konzil zu eröffnen und damit die Reform definitiv zu sichern. Als den ersten Grundsatz seiner Politik betrachtete es Paul III., in dem dauernden Gegensatz zwischen dem Kaiser und Frankreich Neutralität zu bewahren. Das hielt ihn jedoch nicht ab, im schmalkaldischen Kriege, selbst auf die Gefahr hin, mit Frankreich in Konflikt zu geraten, den Kaiser zu unterstützen. Leider wurde seine Politik nur zu oft durch seine Familienliebe zuungunsten seiner kirchlichen Tätigkeit beeinflußt; seine Familienliebe ist das Verhängnis seines Pontifikates geworden. Als Paul, der anfangs zu mildem Vorgehen geneigt war, sah, daß die religiöse Neuerung sich immer weiter ausbreitete und auch in Italien festen Fuß zu fassen begann, entschied er sich für das System der Repression. 1542 schritt er zu einer durchgreifenden Reorganisation der Inquisition. Er schuf für dieselbe in Rom eine Zentralbehörde, welche als oberstes Inquisitionstribunal ihren Wirkungskreis auf die ganze Christenheit erstrecken sollte. Leider wurde Pastor die Durchsicht der noch vorhandenen Dekrete der Inquisition aus der Zeit Pauls III. — die Prozeßakten sollen verloren sein — trotz sehr hoher Fürsprache von der Kongregation des Sant' Uffizio nicht gestattet. Wahrscheinlich mit Zustimmung Pauls III. publizierte der venetianische Nuntius Giovanni della Casa 1549 in italienischer Sprache einen Index von verbotenen Büchern; der erste gewissermaßen päpstliche Index.

In 15 Abschnitten behandelt Pastor die Geschichte des Pontifikates Pauls III. nach allen Seiten hin in erschöpfender und objektiver Weise. Auf einige Abschnitte sei noch besonders hingewiesen, in denen Pastor vor allem durch Beibringung neuen Materials unsere Kenntnisse erweitert und ergänzt. Mit großer Sorgfalt werden im 2. und 6. Abschnitt die römischen Reformarbeiten behandelt. Eingehend werden im 5. und 13. Abschnitt die kaiserlichen Reunionsbestrebungen dargestellt. Der 15. Abschnitt schildert Paul III. als Mäcen von Wissenschaft und Kunst.

Die Darstellung Pastors wird für lange Zeit die Grundlage für die geschichtliche Behandlung des Pontifikates Pauls III. bilden; ja, weitere Forschungen werden kaum in erheblichem Maße das Gesamtbild des Farnesepapstes ändern können. Zeigt dasselbe auch erhebliche Schattenseiten, so hat doch Paul III. das große Verdienst, „die katholische Reformation wesentlich gefördert, die katholische Restauration vorbereitet zu haben". Sein Pontifikat „vermittelt den Übergang zu einer neuen Periode in der Geschichte des Papsttums". F. Tenckhoff.

Pesch, Heinrich, S. I., **Lehrbuch der Nationalökonomie.** II. Band: Allgemeine Volkswirtschaftslehre. I. Wesen und Ursachen des Volkswohlstandes. X u. 808 S. Lnb. ℳ 17,60. Freiburg, Herder 1909.

Der zweite Band hat ziemlich lange auf sich warten lassen (der erste erschien 1905), da P. inzwischen schwer erkrankt war. Nunmehr ist durch Zuhilfenahme von fachmännischen Ordensgenossen des Verf. für ein schnelleres Fortkommen gesorgt.

Inhaltlich bereitet dieser Band noch ungemischtere Befriedigung als der erste; ich wüßte an ihm — so wie er liegt — kaum etwas auszusetzen. Das erste Kapitel behandelt die wirtschaftlichen Systeme nach ihrer Stellung zum Volkswohlstand; mit großer Objektivität und wissenschaftlicher Vornehmheit werden die einzelnen gewürdigt. Der Merkantilismus wird sehr gut als „Fortbildung der alten Stadtwirtschaft" bezeichnet, als eine Übertragung der Wirtschaftspolitik der mittelalterlichen Stadtwirtschaft auf die entstehenden Territorial- und Nationalstaaten (S. 90). Von A. Smiths Industriesystem heißt es, daß sich bei ihm privatwirtschaftliche Vorstellungen mit den volkswirtschaftlichen vermengen, kaum zum Vorteil der letzteren, besonders in der scharfen Betonung des Tauschwertes gegenüber dem Gebrauchswert. Schließlich entwickelt P. nochmals eingehend (S. 191—228) sein soziales Arbeitssystem: „Der arbeitende

Mensch ist die Hauptursache des nationalen Wohlstandes, sowohl der Lohnarbeiter als auch der geistig schaffende Unternehmer und Angestellte. Diesen arbeitenden Menschen soll in Produktion und Verteilung die gebührende Stellung gewahrt werden. Ohne die natürlichen Produktivkräfte zu leugnen und der menschlichen Arbeit exklusive Produktivität und Wertbemessung zuzuschreiben, gilt uns die durch den Geist geleitete zielbewußte persönliche Betätigung des Menschen nicht als die einzige, wohl aber als die oberste und wichtigste Ursache in der Bildung des Wohlstandes" (S. 192 f.). Also nicht das Kapital (mit Einschluß des Bodenbesitzes), nicht die Arbeit, sondern der arbeitende Mensch! Dieser aber ist stets von vielen um ihn herum abhängig, hat ernste Rechts- und Liebespflichten; daher das System mit Recht im Gegensatz zum Individualismus „sozial" genannt wird. Diese Auffassung ist für uns Katholiken ja nichts absolut Neues, aber in keiner Nationalökonomie bis jetzt systematisch durchgeführt worden.

Die folgenden Kapitel sind der Erklärung des Volkswohlstandes und seiner verschiedenen Grundlagen gewidmet. Volkswohlstand im Sinne des sozialen Arbeitssystems (2. Kap.) besagt „die dauernde Versorgung eines an Zahl wachsenden Volkes mit materiellen Mitteln, gemäß den Anforderungen steigender Kultur, so zwar, daß neben einer größeren Anzahl mäßig reicher Personen ein breiter Mittelstand sich behauptet, allen Gliedern, auch den untersten Klassen, ein der erreichten Kulturhöhe entsprechendes, zum mindesten menschenwürdiges Dasein gesichert wird, dauerndes Elend ausgeschlossen bleibt — dies alles unter gleichzeitiger Wahrung der höheren Güter der Persönlichkeit, der Familie, der staatlichen Gesellschaft" (S. 260). Die Grundlagen für die Bemessung der konkreten Wohlstandsverhältnisse des einzelnen Volkes liefert das 3. Kap., das zugleich warm für die Bedeutung des alten bäuerlichen, gewerblichen und kaufmännischen Mittelstandes eintritt, da der sog. „neue Mittelstand" (Privatbeamten) ihn wegen mangelnder Selbständigkeit sozial (wennschon wirtschaftlich) nicht ersetzen könne. Die letzten (4. u. 5.) Kap. würdigen den Naturfaktor (Klima, Bodenverhältnisse ꝛc.) und die körperlichen und geistigen Anlagen für den Wohlstand eines Volkes. Schön heißt es gegenüber Malthus (dessen sittlicher Ernst im Unterschied von den Neumalthusianern offen anerkannt wird) und seinen Anhängern: „Man sorge für die Qualität der Bevölkerung, und von oder für deren Quantität wird nichts zu fürchten sein. Erhöhung der Qualifizierung des Volkes in der rechten Weise, gute Sozial- und Wirtschaftspolitik — das ist im wesentlichen die beste Bevölkerungspolitik." Ein wirklich vornehmes und großzügiges Programm!

Trotz der ausgesprochen christlich-religiösen Orientierung seiner Nationalökonomie erzwingt sich Pesch immer mehr Anerkennung; wie verlautet, sind von dem zweiten Bande schon über 1100 Exemplare abgesetzt.

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.

Aus der Theologie der Gegenwart

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Herders **Jahrbuch der Zeit- und Kulturgeschichte 1909** (Herder, geb. ℳ 7,50) hat im großen und ganzen den Zuschnitt seines Vorgängers vom vergangenen Jahre. Das Referat über die Presse wie die einleitende geschichtsphilosophische Betrachtung wurde diesmal ausgelassen, ein Bericht über Slawistik neu eingefügt. Als Herausgeber zeichnet wiederum Franz Schnürer. Das Jahrbuch bietet einen gediegenen und reichhaltigen Überblick über kirchliches und politisches Leben, über soziale und wissenschaftliche Fragen, über Wissenschaft, Literatur und Kunst im Jahre 1909. Den Wunsch, dem Missionswesen ein Plätzchen zu gönnen, unterstreiche ich wiederholt (s. diese Ztschr. 1909, 487).

Geigers **Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus 1910** (Regensburg, Manz, geb. ℳ 1,00) gibt in der 1. Abteilung außer dem Kalenderformular einen ausführlichen Bericht über die Reform der römischen Kurie unter Pius X. und eine Übersicht über neue römische Erlasse. Die 2. Abteilung („Beiträge zur kirchlichen Statistik") registriert die obersten Kirchenämter und die römische Kurie und liefert eine spezielle Statistik der Diözesen Deutschlands, der Schweiz und von Luxemburg, nebst den österreichischen Kirchenprovinzen Wien, Salzburg, Prag und Olmütz. Das praktische und reichhaltige Büchlein steht bereits im 32. Jahrgange.

Ein **Neues großes Fremdwörterbuch** ist von A. Genius bei Habbel in Regensburg herausgegeben worden (VIII u. 983 S.). Es ist, dem Titel gemäß, ein „Handbuch zur Verdeutschung und Erklärung der gebräuchlichsten in der deutschen Schrift- und Umgangssprache vorkommenden fremden Ausdrücke aller Wissensgebiete, auch derjenigen aus dem Gebiete der katholischen Liturgik und Kirchengeschichte, nebst Angabe der Aussprache, Betonung und Herkunft". Daß das Fremdwörterbuch „neu" ist und die „neueste" amtliche Rechtschreibung berücksichtigt, wollen wir gerne glauben. Aber jedenfalls hätte das Druckjahr im Buche vermerkt werden sollen. Über die Zeiten des „Gedruckt in diesem Jahr" sind wir hinweg. Aus Keiters Literatur-Kalender ersehe ich unter dem Namen A. Genius, daß das Buch 1909 erschienen ist. Im übrigen halte ich die Arbeit für sehr verdienstlich. Zumal die Sorgfalt, mit der die dem kirchlichen und religiösen katholischen Leben entnommenen Ausdrücke verständlich gemacht werden, verdient Lob.

Keiters kath. Literatur-Kalender 1910 (Fredebeul u. Koenen, geb. ℳ 4,00) ist gegen das Vorjahr trotz der Wahl eines kleineren Schriftsatzes von 482 S. auf 528 S. gewachsen. Als Herausgeber nennt sich wieder K. Menne. Gregor Reinhold hat als Einleitung eine hübsche **Übersicht über neuere theologische Enzyklopädien** deutscher Sprache entworfen, die auch als Sonderabdruck (ℳ 0,60) zu haben ist und die durch ihr frisches Urteil und ihre anregende Art den vielseitig bewanderten und gewandten Redakteur verrät. Der Literatur-Kalender selbst macht inbezug auf Exaktheit einen recht guten Eindruck. Daß von „An der Lan-Hochbrunn" auf „Hartmann, P." verwiesen und unter „Hartmann, P." nur der Luxemburger Jesuitenpater, nicht aber der bekannte Franziskanerpater

aufgeführt wird, ist eine die Regel bestätigende Ausnahme. Leider weist das ziemlich häufig vorkommende * darauf hin, daß manche katholische Autoren den Ausschnitt nicht zurückschickten. Weshalb fehlt auf dem Titelblatt das Druckjahr? Keuters Kalender verdient die eifrige Unterstützung der geistig interessierten deutschen Katholiken.

Band 5 des auf 15 große Bände berechneten amerikanischen Kirchenlexikons **The catholic encyclopedia** New York, Robert Appleton, Alleinvertrieb für Deutschland und Österreich-Ungarn: Herder in Freiburg i. B.; vgl. diese Zeitschrift 1909, 422 und oben 147) reicht von Diocese bis Fathers of the Christian Doctrine. Die Auswahl der Mitarbeiter ist wiederum mit großer Sorgfalt geschehen. So lieferten E. Wasmann und H. Muckermann den Artikel über Evolution, V. Cathrein über Duel und Ethik, Lehmkuhl über Divorce in Moral Theology, Hollweck über Eichstätt (Diözese), Ladeuze über den Epheserbrief, Minges über Duns Scotus, Pohle über Eucharist, Stiglmayr über Dionysius Areopagita. Von bekannteren deutschen Namen stehen ferner unter den Mitarbeitern dieses Bandes Sägmüller, J. P. Kirsch (Freiburg i. Schw.), P. M. Baumgarten, Mich. Bihl, Jos. Braun, Domanig, Gietmann, P. Schlager u. a. Das Werk hält sich in der Durcharbeitung des Stoffes und in der Ausstattung durchaus auf der bereits früher geübten Höhenlinie. Kleinere Versehen, wie z. B. veraltete Literaturangaben, die in jedem ähnlichen Werke vorkommen, dürfen von keinem billig urteilenden Kritiker betont werden. Das gilt auch, wenn Heimbuchers Werk über die Orden ins Jahr 1808 verlegt wird (S. 54), oder wenn unter den Enzyklopädien (S. 414) das Buch „De proprietatibus rerum" des Bartholomaeus Anglicus, nach A. E. Schönbach „eine Hauptquelle der Bildung des späteren Mittelalters" vgl. Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung, XXVII, 1906, S. 54—90), vermißt wird. Minima non curat praetor. Wir sehen dem Fortgang dieses großen und schönen Werkes mit dem lebhaftesten Interesse und mit aufrichtiger Freude entgegen.

Die **Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen,** die Heinrich Schrörs vor kurzem der Öffentlichkeit vorlegte (Schöningh, ℳ 2,40), sind „gewonnen aus langer Beobachtung und gemessen an den Grundsätzen der Kirche, jenen Grundsätzen, die ihre Wahrheit in sich tragen und die Probe der Jahre bestanden haben. Sie wollen namentlich das, was die Meister kirchlicher Erziehungskunst und vor allem die oberste Regierungsauktorität ausgesprochen haben, auf die heutigen deutschen Verhältnisse anwenden" (S. 17 f.). Was der Verfasser über die geschichtliche Entwicklung des theologischen Bildungswesens, über das Verhältnis von Konvikt und Hochschule, über Ziele und Wege der Konviktserziehung, über Gesetz und Selbsterziehung, über Zweck, Maß, Fächer und Methodik des theologischen Unterrichts in schwungvoller und von idealer Begeisterung getragener Darstellung vorträgt und vorschlägt, berührt den Lebensnerv des katholischen Kirchenwesens in Deutschland. Ein im theologischen Lehramte anerkanntermaßen mit Auszeichnung tätiger und von treuester kirchlicher Gesinnung beseelter Hochschullehrer spricht sich über Tatsachen und Fragen aus, die der ernsten und sachlichen Prüfung aller beteiligten Kreise wert sind. Soeben wird eine zweite, gänzlich durchgesehene Auflage des Buches ausgegeben. Wir hoffen bald auf die hier niedergelegten Erwägungen ausführlicher in diesen Blättern zurückzukommen.

Unter dem Titel **Hochschulfragen** hat Prof. Sachs (Regensburg) 5 Abhandlungen zusammengefaßt Regensburg, Manz, ℳ 1,50). Er erörtert darin die folgenden Themata: „Apologetische Vorlesungen für nichttheologische Akademiker", „Apologetik und Philosophie", „Zur Entwicklung der Kgl. Lyzeen in Bayern", „Theologie und theologische Fakultäten", „Das Straßburger Priesterseminar". Die besonnenen Ausführungen des Verfassers haben auch heute noch Anrecht auf Beachtung. H. Müller.

Altes Testament.

Unter dem Titel: **L'église et la critique** (Paris, Lecoffre. 8°. XI u. 314 S.) faßt der gelehrte Erzbischof Mignot von Albi in einem hübschen Buche eine Reihe von geistreichen Studien zusammen, die er in der so überaus kontroversenreichen Zeit des letzten Dezenniums zur Aufklärung der französischen Katholiken über eine Reihe wichtiger Fragen veröffentlicht und womit er sich große Verdienste erworben hat gegenüber den maßlosen Übertreibungen und eingebildeten Gefahren gewisser Kreise. Wie streng katholisch der s. Z. sehr zu Unrecht verdächtigte französische Erzbischof bei aller Energie der Reklamation der Rechte der Vernunft und der Wissenschaft stets gedacht hat, zeigt schon der Umstand, daß er mit Recht darauf sich berufen kann, daß er — vorzüglich gegen A. Sabatier — die in der Enzyklika Pascendi definitiv niedergerungenen dogmatischen Gefahren schon lange vor 1907 signalisiert hat. Das Buch behandelt 1. den religiösen Evolutionismus, 2. Kritik und Überlieferung, 3. die Kirche und die Wissenschaft, 4. die Bibel und die Religionen, — alles hochaktuelle Dinge. Angefügt ist die Leichenrede Mignots auf Bischof Le Camus und eine Ansprache bei den Obsequien des Erzbischofs Enard. Möge der erfrischende Optimismus, der aus dem ganzen Buche spricht, auch diesseits des Rheines frohen Widerhall finden! Das Buch verdiente, ins Deutsche übersetzt zu werden.

W. Honroth, O. Rubensohn und F. Zucker veröffentlichen ihren interessanten **Bericht über die Ausgrabungen auf Elephantine in den Jahren 1906—1908,** die uns einen Teil der für die Geschichte der ägyptischen Juden so wichtigen aramäischen Papyri aus dem 5. Jahrh. v. Chr. bescherten, in der Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde S. 14—61.

Die Dekanatsabhandlung der Paderborner B. theologischen Fakultät für 1909/10 vom z. Dekan N. Peters, **Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrhundert v. Chr.** (Freiburg, Herder. IV u. 61 S.) faßt die Resultate der Forschungen über alle bisher publizierten Papyri von Elephantine-Syene zusammen. Der Grundstock der jüdischen Gemeinde war eine jüdische Militärkolonie, die 'Egora des Gottes Jaho ein wirklicher Tempel. Die Juden von Elephantine-Syene hielten das Gesetz von der Einheit der Kultstätte nur für Palästina für verbindlich, fühlten sich aber in schiefer Stellung wegen ihres Opferns auf unreinem Boden.

G. Hüsing führt in seinem Buche **Die iranische Überlieferung und das arische System** (Leipzig 1909, Hinrichs. Mythol. Bibl. II, 2. *M* 8,—) schwerwiegende Gründe an für die auch dem Theologen wichtigen Anschauungen, daß ein Teil der in der Panbabylonismus-Debatte herangezogenen, allerdings in semitischen Sprachen überlieferten Sagen trotzdem keineswegs semitischen Ursprungs sind, und daß die Iranier den Vorrang vor den Indern haben.

A. Sandlers Aufsatz **Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums S. 129—58) ist eine Kritik des gleichnamigen Buches von H. Greßmann (1909). Wer über Hiels Opfer 1 Kön. 16, 34 polemisierend schreibt (S. 134—36), sollte die eingehendste Behandlung der Stelle berücksichtigen; s. Theol. u. Gl. 1909, 21—32.

Aus Privatbriefen berichtet die Wiss. Beil. z. Germania, **Neue Forschungsreisen im Heiligen Lande** (S. 189—91), über P. Karges Reisen seit Frühjahr 1909. K. hat von der Görresgesellschaft den Auftrag, für die Sparte des „vorchristlichen Orients" die Verhältnisse Palästinas und, soweit möglich, des übrigen Orients zu studieren zum Zwecke der endgültigen Gründung und praktischen Organisation des 1907 in Paderborn beschlossenen orientalischen Instituts der Görresgesellschaft in Jerusalem.

Seit Gründung der so verdienten École pratique d'études bibliques der Dominikaner in Jerusalem im Jahre 1890 veranstalteten die gelehrten Patres dieses Institutes alljährlich in Jerusalem eine Reihe von Konferenzen vor einem internationalen und interkonfessionellen — dies mit spezieller Billigung Papst Leos XIII. — Publikum. Leider wurden diese Vorträge bisher nicht veröffentlicht. Mit dieser Gewohnheit ist nach 20 Jahren gebrochen, und so erschien, hoffentlich als erster Band einer Reihe von vielen Nachfolgern, das hübsche Buch **Conférences de Saint-Etienne 1909—10** (Paris, Gabalda. X u. 321 S.). Leider gestattet der Raum nicht, mehr als die Titel der Abhandlungen anzuführen. Es sind folgende: 1. Die babylonischen Anfänge von P. Dhorme, 2. Streifzüge durch die griechischen Papyri von P. Lagrange, 3. Hohlmaße der Hebräer zur Zeit des Evangeliums von P. Germer-Durand, 4. Am Ufer des Sees von Tiberias von Dom. H. Biever, 5. Mambre von P. Abel, 6. Marcus Diaconus und seine Biographie des hl. Porphyrius, Bischofs von Gaza, von P. Abel. 7. Ein arabischer Patriarch von Jerusalem, der hl. Elias von P. Génier.

Angeregt durch Sellins Grabungen in Jericho untersucht M. Savignac-Jerusalem, **La Conquête de Jéricho** (Revue biblique p. 56—73) Jos. 6, 1—20 in sorgfältiger und vorsichtiger Weise text- und literarkritisch. Er legt den Finger auf die Differenzen von M. T. und Gr., erkennt aber die Existenz zweier ursprünglicher Erzählungen an, verzichtet jedoch auf ihre Rekonstruktion sowie auf die Identifizierung der Verfasser dieser zwei Dokumente, die dem Redaktor vorlagen.

W. F. Bade-Berkeley, **Der Monojahwismus des Deuteronomiums** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1910, S. 81—90) glaubt, Deut. 6, 4 richte sich gegen einen Volksglauben von der Existenz mehr als eines Jahwe.

Daß die humanen Bestimmungen in Lev. 19, 9—10; 23, 22; Deut. 24, 19—22 Umbildung alter Baalsopfer seien, sucht v. Gall-Gießen, **Die Entstehung der humanitären Forderungen des Gesetzes. Ein vergessenes Baalsopfer** (ebd. S. 91—98) unter Vergleichung deutscher, speziell westfälischer Erntebräuche, wahrscheinlich zu machen.

W. Lotz-Erlangen, der sich um die offenbarungsgläubige Richtung in der Wissenschaft vom A. T. schon durch sein schönes Buch **Das Alte Testament und die Wissenschaft** (1905) sehr verdient gemacht hat, behandelt in solider Weise gegenüber denen, die in den Patriarchengeschichten nur Stammesgeschichte oder Mythologie sehen — heute würde die Märchentheorie (s. S. 406) hinzukommen — in Kropatschecks Biblischen Zeit- und Streitfragen (V, 10) die Patriarchen **Abraham, Isaak und Jakob** (Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge, ℳ 0,60). Die Quellenscheidung und die freie literarische Art der Genesis wird natürlich akzeptiert. Resultat: „So werden wir auf allen Wegen zu der alten Anschauung zurückgeführt, daß die Väter Israels, von denen die Genesis erzählt, wirklich gelebt haben, und daß es der geschichtlichen Wahrheit entsprach, wenn erzählt ward, Jahwe, der dem Moses erschien, sei der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gewesen" (S. 50).

A. Condamin, **Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaie** (Revue biblique p. 200—16) verteidigt seine Auffassung von der zentralen Stellung des 48. Kap. des Isaias zwischen den zwei großen Teilen von Is. c. 40 ff. gegen van Hoonacker (Revue biblique 1909, 497—528), der c. 48 einfach zum ersten Teile rechnet, und sucht seine Stellungnahme nach der poetischen Seite gegen denselben Gelehrten zu decken.

Eine zur Orientierung für den Anfänger sehr empfehlenswerte Einleitung in den Talmud ist S. Funks Schrift **Die Entstehung des Talmuds** (Leipzig, Göschen, geb. ℳ 0,80). Von akutem Interesse sind die das hohe Alter mancher Überlieferungen des Judentums bestätigenden Ausführungen über das Verhältnis der in den Papyri von Elephantine sich spiegelnden Tradition der ägyptischen Juden zu der talmudischen (S. 21—26).

Wer sich zuverlässig über **Die Kultur der Araber** (Leipzig, Quelle und Meyer, geb. ℳ 1,25) in aller Kürze an der Hand eines sachkundigen Führers orientieren will, der sei auf J. Hells-München schöne Schrift aufmerksam gemacht. Das Büchlein ist aus sechs im Münchener Volkshochschulverein gehaltenen Vorträgen des Winters 1907 herausgewachsen. Die arabisch-islamische Kunst konnte der Verfasser aus eigener Anschauung schildern.

Als 7. Heft seiner Biblischen Volksbücher (s. 1909 S. 301) macht K. A. Leimbachs-Fulda, **Das Buch des Propheten Isaias Kapitel 13—39** (Fuldaer Aktiendruckerei, ℳ 1,—, seine Isaiasübersetzung nebst kurzer populärer Erklärung vollständig.

Die Verhandlungen über die eventuellen Verbindungslinien zwischen dem alttestamentlichen Prophetentum und Babylon sowie den ägyptischen Prophezeiungen lassen alte und neue populäre Schriften über das israelitische Prophetentum besonders zeitgemäß erscheinen. In 7. Aufl. (13.—15. Tausend) liegt vor C. H. Cornills Buch **Der israelitische Prophetismus** (Straßburg 1909, Trübner; ℳ 1,80). Der Laie wird sich durch den begeisterten Darsteller des Prophetentums für dieses erwärmen; aber auch der Fachmann kann bei dem geistreichen, verhältnismäßig konservativ gerichteten Breslauer Exegeten manche Anregung finden, wenn er auch durchaus nicht allem zustimmen wird.

J. Meinhold-Bonn, **Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus** (Langensalza 1909, Beyer u. Söhne; ℳ 1,60) bietet sechs Vorträge (Moses, Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia, Jesus), die M. Ostern 1909 auf dem religionswissenschaftlichen Ferienkurs der Lehrer und Lehrerinnen Rheinlands und Westfalens zu Bonn hielt. Moses wird viel mehr gewürdigt als es auf der linken Seite der protestantischen Exegese lange üblich war. Er ist Reformator, seine Religion die Religion des Einen sittlichen Gottes; seine Gedanken sind von den Propheten ergriffen und auf den Leuchter gestellt. Die 500—600 Jahre von Moses bis Amos werden aber für eine weite Entwicklung der Religion in Angriff genommen.

Warm empfohlen sei allen, die sich wie über das israelitische Prophetentum überhaupt, so insbesondere über das angedeutete religionsvergleichende Problem von einem konservativen protestantischen Alttestamentler wollen belehren lassen, der im ganzen etwa die Richtung vertritt, die bei uns die „fortschrittliche" heißt, E. Königs-Bonn hübsches Büchlein **Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung** (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 1,60). K. behandelt 1. die Anfänge des alttestamentlichen Prophetentums, 2. seine Stellung zur Politik, 3. die Quellen seiner Zukunftsbilder, 4. seine religionsgeschichtliche Höhe, alles unter steter Auseinandersetzung mit den neuesten einschlägigen Hypothesen aus der Fülle der in der Arbeit eines Lebens aufgespeicherten Schätze schöpfend.

Nur einen Ausschnitt aus der Zukunftsverkündigung der Propheten, **Das kommende Reich Gottes** (Tübingen, Mohr; ℳ 0,75), stellt B. Duhm-Basel dar. Die tröstlichen Weissagungen des Amos, Osee und Michäas hält er noch für spätere Ergänzungen trotz der Periode des Glücks nach dem Unglück auch in den altägyptischen Prophezeiungen. Am. 9, 8—15 gilt ihm deshalb wie Cornill nach wie vor für unecht, während Meinhold zugibt, daß die Stelle im Kern doch echte Gedanken des Propheten biete (S. 56).

Bei dieser Gelegenheit sei übrigens das Urteil des bekannten Ägyptologen W. Spiegelberg-Straßburg über das **Verhältnis der alttestamentlichen Propheten zu den ägyptischen Weissagungen** referiert. Er schreibt: „Ich glaube, daß sich bei verschiedenen Völkern unabhängig in Zeiten der Not eine Literatur entwickeln kann, welche auf die bessere Zeit vertröstet. Je elender die Gegenwart ist, um so leuchtender wird

die Zukunft ausgemalt – das scheint mir kein spezifisch ägyptisches, sondern allgemein menschliches ‚Schema' zu sein, und so wird man die israelitische Prophetie auch weiter für autochthon halten dürfen" (Deutsche Lit.-Zeit. 1910, 1696). Der von Lange als Prophezeiung erklärte Leidener Papyrus mit den Reden des Ipu-wer scheidet nach Gardiners Untersuchungen für das Problem nunmehr ganz aus. M. Peters.

Neues Testament.

Evangelium Gatianum. Quattuor Evangelia latine translata ex codice Monasterii s. Gatiani Turonensis primum edidit ... Joseph Michael Heer. Cum tabula autotypica. Herder 1910. ℳ 14. — Der auf dem Gebiete der altlat. Bibelforschung bereits rühmlichst bekannte Gelehrte tritt hier mit einer bedeutsamen Arbeit auf den Plan. Da von den uns bekannten Codices der lateinischen Bibelübersetzungen keiner, weder der vorhieronymianischen noch der sog. Vulgata einen nicht veränderten Text bietet, so ist es klar, daß über die Beschaffenheit des echten Textes nicht eher ein Urteil gefällt werden kann, ehe man über die Beschaffenheit der Codices, ihr Verwandtschaftsverhältnis usw. unterrichtet ist. Daher ist die Ausgabe und Untersuchung des Cod. Gat. von Wichtigkeit. — In den Prolegomena (LXIV), die sich durch scharfsinnige Methode und große Akribie auszeichnen, weist H. auf Grund paläographischer u. a. Kriterien nach, daß der Cod. Gat., der zur Zeit Pippins nach Tours kam, hibernischen Ursprungs ist (VIII. s.), was auch ein Vergleich mit anderen hibernischen Codd. bestätigt. Eine eingehende Untersuchung zeigt, daß eine dreifache Textschicht vorhanden ist; eine vorhieron. afrikanische liegt zugrunde, diese wurde schon vor Hieron. in der hibernischen Schule nach Codd. der alten „italischen" Familie emendiert, eine zweite Emendation fand später nach reinen oder gemischten hieronymianischen Codd. statt. — Es folgen dann die vier Evang. nach Cod. Gat. mit textkritischem Apparat (altlat. LL. AA., besonders reichhaltig beim Mt.-Ev.) und ein „Index verborum quibus Cod. Gat. a Vulgata Sixtino-Clementina, discrepat".

Die letzten Lebensjahre des Paulus von Mag. theol. Joh. Frey (Dorpat). Bibl. Zeit- u. Streitfragen (Kropatscheck). Berlin, Runge 1910. ℳ 0,70. — Die alte interessante und wichtige Streitfrage, ob Paulus sofort nach Ablauf seiner zweijährigen Gefangenschaft (64) unter Nero hingerichtet ist, oder ob er nach Befreiung aus derselben neue Reisen unternommen hat, wird nach gründlicher Prüfung der bez. altkirchlichen Traditionen und des N. T. zugunsten der zweiten Theorie entschieden. Durch geschickte Kombination der Angaben in den Paulinischen Briefen macht der Vers. es höchst wahrscheinlich, daß P. zunächst den Orient bereiste und dann auch nach Spanien ging. Für letzteres spricht auch die Lokaltradition. Die gründliche Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Lösung der Frage.

Der historische Jesus; der mythologische Christus und Jesus der Christ von K. Dunkmann (Wittenberg). Leipzig, Deichert 1910. ℳ 1,80. — Im I. Teile (1–27) gibt D. eine Übersicht und eine scharfe kritische Musterung der „historischen" Jesusbilder von Wellhausen, Harnack, Jülicher, Bousset, Wrede u. a. Alle diese tragen altrationalistisches Gepräge. Alles Supranaturale im Selbstbewußtsein Jesu fällt weg, das Messiasbewußtsein ist fast ausgewischt, die Bezeichnung „Gottessohn" auf ein natürliches Niveau gebracht. Jesus ist Prophet und Prediger des edelsten Individualismus, ohne Absicht einer Kirchengründung. Dann weist D. das Ungenügende der verschiedenen Versuche nach, zwischen diesem so gezeichneten Jesus und dem Paulinismus sowie dem Urchristentum einen Zusammenhang zu konstruieren. — Ebenso geistvoll wie schlagend weist D. (27–70) die Versuche zurück, das Christentum als synkretistische Religion zu

erklären, aus einer Menge sich kreuzender zeitgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher eschatologischer Ideen entstanden, hinter denen die Person Jesu als Mythus stehe. Diese Grundanschauung mit allerlei Modifikationen finden wir bei J. Weiß, Gunkel, Friedländer, Maurenbrecher, Kalthoff, Kautsky, Drews. — Im III. Teile (71—96) begründet D. in kritischer Untersuchung seine These von der Historizität Jesu (gegen den Liberalismus) und des bestimmten Christus in der wirklichen Geschichte gegenüber dem mythischen Christus der vergleichenden Religionsgeschichte. Der historische Jesus ist der Vertreter und Verwirklicher einer Idee, die alle Religionsgeschichte abschließt, weil sie nicht ein Mythus ist, sondern den Geist Gottes zum Inhalte hat, die Idee des Messias, d. h. des Geistgebers.

Enthalten die Verse I Kor. 1, 14 u. 16 einen Widerspruch? von A. Holzmeister S. I. in Zeitschr. f. kath. Theologie 1910, 500—25, u. Separatabdruck. Innsbruck, F. Rauch. — Gegenüber A. Schulz-Braunsberg, der einen Widerspruch zwischen diesen Versen konstatiert (s. diese Zeitschr. 1909, S. 490), legt H. verschiedene Lösungsversuche zur Diskussion vor, unter Angabe der ihnen entgegenstehenden Schwierigkeiten, von denen einige absolute Irrtumslosigkeit für v. 14 behaupten, andere zwar ein Versehen des Apostels annehmen, jedoch ein solches, das nicht im mindesten die Irrtumslosigkeit der Bibel beeinträchtige. Die sechste Lösung ist ganz neu. Sie geht davon aus, daß v. 14 nicht eine Aussage über die objektive Wirklichkeit, sondern nur, wie v. 16, eine vorsichtig zurückhaltende Aussprache der subjektiven Ansicht ist, aber ohne Beifügung einer einschränkenden Formel. Verf. verhehlt sich die Schwierigkeit dieser Hypothese nicht.

The Gift of Tongues in the Early Church von C. Sheppard O. S. B., Oxford, in Eccles. Review 1910, 513—22. — S. ist Anhänger der traditionellen Theorie, daß unter Glossolalie ein Reden in verschiedenen Sprachen zu verstehen sei, und bemüht sich zu zeigen, daß die Darstellung dieser Sprachengabe sowohl bei Lukas (Apg.) wie bei Paulus (I. Kor.) im wesentlichen denselben Charakter trage. Die moderne Theorie, daß darunter in ekstatischer Erregung ausgestoßene, unzusammenhängende Ausrufe zu verstehen seien, verwirft er, auch bei der Annahme, daß diese schließlich auf den Hl. Geist zurückzuführen wären. Die Schwierigkeiten, die seiner Theorie entgegenstehen, hat S. doch wohl nicht ganz beseitigt.

In derselben Zeitschrift (S. 614—22) befindet sich eine gute Übersicht über die in neuerer Zeit erschienenen Werke über die Leben-Jesu-Forschung seitens der negativ-kritischen Richtung unter dem Titel: **Some modern Errors in the Study of the Life of Christ.**

Orpheus et l'Evangile von Pierre Battifol. Paris, Lecoffre 1910. 284 S. — Unter diesem Titel veröffentlicht der bekannte französische Gelehrte eine Reihe von Konferenzvorträgen, die er in Versailles vor einem gebildeten Publikum gehalten hat, über die Glaubwürdigkeit der Evangelien und das Leben Jesu. Der sonderbare Titel erklärt sich daraus, daß B. dabei den Orpheus von Salomon Reinach berücksichtigt, eine einseitig tendenziöse Schrift, die in Frankreich allein schon in 30000 Ex. verbreitet wurde und in eine Reihe von Sprachen übersetzt wird. — B. zeigt deren wissenschaftliches Ungenügen auf. Er geht in seiner Untersuchung logisch richtig vor, indem er zunächst das rätselhafte Schweigen des Josephus, der doch Johannes d. Täufer und Jakobus Minor kennt, bespricht — den dem Josephus zugeschriebenen, auf Christus bezüglichen Text erklärt B. für unecht — dann das Schweigen der jüdischen und der profanen Schriftsteller, und dann zu den Zeugnissen des Paulus, der Apostelgeschichte und der Evangelien übergeht. Er legt u. a. dar: Pauli Verhältnis zu Christus und zur Kirche, die Autorschaft des Lukas und die Quellen der Apg., Verhältnis der Synop-

tiker zueinander und ihre anderweitigen Quellen. Besonders interessant ist, was B. zugunsten der Authentizität der Reden Jesu und über die Geschichtlichkeit der Person Jesu sagt. B., gründlicher Kenner der einschlägigen modernen Literatur, behandelt sämtliche wesentlichen Fragen in knapper, übersichtlicher Darstellung. Das Buch ist zur Orientierung in diesen Problemen auch besonders den gebildeten Laien zu empfehlen.

Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel von Dr. J. Felten, Prof. der Theologie zu Bonn. 2 Bände. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1910. ℳ 22, —. — Wie wichtig für das Verständnis der Berichte der Hl. Schrift über das Wirken Christi und der Apostel eine gründliche Kenntnis der damaligen politischen Verhältnisse, der sozialen und sittlichen Zustände sowie der religiösen Anschauungen ihrer Zeitgenossen ist, liegt auf der Hand. Ohne Kenntnis dieses Hintergrundes kann das Verständnis der Hl. Schrift nur ein unvollkommenes bleiben. Eine solche, quellenmäßige, auf der Höhe der modernen wissenschaftlichen Forschung stehende Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte fehlte bis jetzt auf katholischer Seite. Man war auf die größeren Werke von protestantischen Forschern, wie Hausrath, Schürer, O. Holtzmann angewiesen, in denen aber die angegebenen Gesichtspunkte nicht allseitige Berücksichtigung finden. Wir begrüßen deshalb dankbar die fleißige Arbeit des Bonner Gelehrten, der uns mit diesem Werke eine allseitige und quellenmäßige Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte gibt. Der Verf. hat es meisterhaft verstanden, aus dem gewaltigen Material dasjenige auszuwählen, was für seinen Zweck, das Verständnis des Neuen Testamentes zu fördern, in Betracht kommt, und in klarer Disposition und ansprechender Darstellung vorzuführen. In allen seinen Darlegungen zeigt F. eine gründliche Kenntnis der Quellen und ein selbständiges, ruhiges Urteil. Die einschlägige neuere Literatur ist auf das eingehendste berücksichtigt. Der I. Bd. (620 S.) enthält im 1. Abschnitt nach einer Schilderung von Land und Leuten in Palästina zur Zeit Christi, die politische Geschichte der Juden von 63 v. Chr. bis 135 n. Chr., im 2. Abschnitt die Darstellung der inneren sozialen und sittlichen Zustände des jüdischen Volkes in der neutestamentlichen Zeit, bei einer eingehenden Besprechung der jüdischen Literatur dieser Zeit; dazu gehört als 3. Abschnitt im II. Bande die Darstellung der theologischen Anschauungen der Juden. Nach denselben Gesichtspunkten werden dann im 4.—6. Abschnitt (S. 235—580) die Verhältnisse und Zustände des römischen Reiches, aber in wesentlich kürzerer Weise geschildert. Wir möchten das Studium dieses Werkes den kath. Theologen auf das wärmste empfehlen.

Dr. J. Schuster u. Dr. J. B. Holzammer, **Handbuch zur Biblischen Geschichte,** für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung. II. Band: **Das Neue Testament,** bearbeitet von Prof. Dr. J. Schäfer-Mainz. Siebte, neubearbeitete u. verm. Aufl. Mit 103 Bildern u. 3 Karten. Freiburg, Herder 1910. ℳ 10.50. — Der 6. Aufl. dieses mustergültigen wissenschaftlich-praktischen Handkommentars zum N. T. ist in vier Jahren die 7., völlig neubearbeitete und vielfach erweiterte gefolgt, — bei dem Umfange des Werkes ein großer Erfolg. Neubearbeitung und Vermehrung (920 S. gegen 788) kommen besonders zugute der Einleitung, in der die Glaubwürdigkeit der Evangelien gegen die Angriffe der modernsten negativen Kritik verteidigt wird, sodann den Gedankenanalysen der paulinischen und der katholischen Briefe, außerdem sind zwei Anhänge hinzugekommen: 1. Pilger und Pilgerberichte, Forscher und Forschungen im Hl. Lande; 2. Vereine und Gesellschaften, die religiöse und wissenschaftliche Interessen im Hl. Lande verfolgen. — Das ganze Werk entspricht durchaus dem Stande der heutigen wissenschaftlichen Forschung, keine wichtige Frage bleibt unberücksichtigt. Es ist mit Holzschnitten, Karten und Plänen aufs reichste ausgestattet. Besonders dem Palästinapilger wird das Buch durch seine klare Beschreibung

der hl. Stätten in und außerhalb Jerusalem, begleitet von den schönen Plänen und Bildern, Genuß und Nutzen bringen. Nicht nur Katecheten und Lehrer des Religionsunterrichts, sondern auch gebildete Laien, die eine tiefere Erkenntnis des Lehrens und Wirkens Jesu erlangen wollen, mögen das vorzügliche Buch zur Hand nehmen.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Eine tiefeindringende und lichtvolle Untersuchung bietet uns A. Westermann in seinem Buche: **Die Türkenhilfe und die politisch-kirchlichen Parteien auf dem Reichstage zu Regensburg 1532** (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, herausgegeben von Hampe und Oncken, 25. Heft, Heidelberg, ℳ 6,20). Er hat darin reiches archivalisches Material verarbeitet. Der Regensburger Reichstag war in erster Linie zur Beratung über die Türkenhilfe berufen. Der Kaiser war gewillt, durch seine Unterhändler in Schweinfurt den Protestanten „einen friedlichen Anstand" zu gewähren, wenn diese die Türkenhilfe leisteten und in der Angelegenheit der Wahl Ferdinands zum römischen Könige nicht opponierten. Die Protestanten jedoch schlossen die Wahlsache ganz von den Verhandlungen aus und verweigerten auch die Türkenhilfe, bevor sie nicht einen sicheren Frieden und die Einstellung der Kammergerichtsprozesse erlangt hätten. Die katholischen Stände waren bereit, die Hilfe in der Höhe, wie sie zu Augsburg beschlossen, zu leisten, wollten aber von Verhandlungen mit den Protestanten überhaupt nichts wissen. Jetzt trat eine Spaltung der Protestanten ein, indem namentlich die großen Städte Nürnberg, Augsburg und Frankfurt sich zur Gestellung ihrer Quote bereit erklärten. Die Schweinfurter Verhandlungen scheiterten, doch wurden sie in Nürnberg in Bälde fortgesetzt. Da die katholischen Stände auch fernerhin dem Kaiser durchaus kein Entgegenkommen zeigten, vielmehr noch den nachträglichen Druck der Augsburger Confutatio forderten, wies er seine Unterhändler in Nürnberg an, mit den Protestierenden eine Verständigung in der Richtung der Sistierung der Kammergerichtsprozesse und der Gewährung der Aufnahme der Protestanten in den allgemeinen Landfrieden bis zu einem Konzil zu suchen. Dadurch kam es zum Bruch mit den katholischen Ständen. Allerdings lenkten diese wieder ein und machten dem Kaiser sogar das versteckte Zugeständnis eines Sonderabkommens mit den Protestanten. Doch zogen sie dasselbe in dem vorgelegten Entwurfe eines Reichsabschiedes wieder zurück. Der Kaiser aber veränderte den Entwurf ohne Rücksichtnahme auf ihre Forderungen und publizierte ihn in der veränderten Fassung. Keine der Parteien durfte sich als unbedingte Siegerin ansehen. Die Protestanten konnten die Türkenhilfe nicht mehr versagen und hatten doch den Frieden noch nicht erlangt, obwohl sie ihre Forderungen schon merklich herabgestimmt hatten. Der Verfasser ist überhaupt der Meinung, daß sie taktisch falsch operiert haben, indem sie die Verweigerung der Türkenhilfe, zu der sie doch als Reichsglieder verpflichtet waren, in den Vordergrund schoben. Auf der anderen Seite hatten sie allerdings in der religiösen Frage nicht wenig erreicht; denn wenn, wie vorauszusehen, die Nürnberger Sonderverhandlungen Erfolg haben würden, so hatten sie Zeit bis zur definitiven Auseinandersetzung gewonnen und brauchten eine gewaltsame Unterdrückung nicht mehr fortgesetzt zu fürchten. Vielmehr sollte das auf dem Reichstage entstandene gespannte Verhältnis der katholischen Stände zum Kaiser einen ungeahnten Aufschwung des Protestantismus nach sich ziehen. Die Altgläubigen hatten in der Frage der Türkenhilfe allerdings ihren Willen durchgesetzt, aber der Verfasser fragt, ob sie nicht mit der Ablehnung der vom Kaiser dringend verlangten erhöhten Türkenhilfe einen schweren politischen Fehler gemacht haben, da sie den Kaiser durch die Bewilligung jeder Rücksichtnahme auf die Neugläubigen hätten entheben können. Bei der Verweigerung der

erhöhten Türkenhilfe glaubte der Kaiser eine friedliche Vergleichung mit den Protestanten suchen zu müssen, der er seiner ganzen Gesinnung nach abgeneigt war, und erlangte so nicht nur die gesetzmäßige Hilfe, sondern machte sie auch geneigt, seinen Wünschen auf eine Vermehrung der Hilfe entgegenzukommen. So hat der Regensburger Reichstag auf die Entwicklung der religiösen Verhältnisse im Reiche einen bedeutsamen Einfluß geübt. Eine Beigabe von dreißig bisher ungedruckten Aktenstücken beschließt das gehaltvolle und interessante Werk. Vermißt wird ein Register.

Eine Persönlichkeit, die bisher nur wenigen näher bekannt gewesen sein dürfte, die aber in der Geschichte ihrer Zeit eine bedeutende Rolle gespielt hat, ist Jacques Coeur. Auf ihn hat Hans Prutz bereits in der 3. Abh. 1909 der Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Klasse der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften hingewiesen. Auf breiterer Grundlage wird er ihn in einer demnächst erscheinenden eigenen Schrift behandeln. Eine Vorarbeit dazu stellt die 2. Abh. des Jahrgangs 1910 der genannten Sitzungsberichte dar mit dem Titel **Jacques Coeurs Beziehungen zur römischen Kurie** (auch separat, München, ℳ 1,60). Prutz sieht in diesen Beziehungen den Hauptschlüssel zur Entscheidung der Frage, wie Coeur zu einer so bedeutsamen Stellung gekommen ist. Die ersten Beziehungen Jacques Coeurs zur römischen Kurie, der als einer der eifrigsten Anhänger der Jeanne d'Arc sich um die nationale Sache große Verdienste erwarb, durch seine weitverzweigten, das ganze Mittelmeer umspannenden Handelsunternehmungen einen gewaltigen Reichtum erwarb, als Argentier des königlichen Hauses und Mitglied des königlichen Großen Rates eine sehr einflußreiche politische Stellung einnahm, gehören in die Jahre 1444, 45 und 46. Damals erhielt er von Eugen IV. sehr wichtige Privilegien für den Handel mit den Ungläubigen. Als Grund für die Verleihung vermutet Prutz eine im Interesse Eugens IV. verlaufende Tätigkeit J. Coeurs zur Beendigung des päpstlichen Schismas. Im Jahre 1448 war J. Coeur unter den Gesandten, welche Karl VII. zur endgültigen Beilegung des Schismas an Nikolaus V. schickte. In Rom wird er auf die Verhandlungen in einem den Wünschen Nikolaus' V. entsprechenden Sinne eingewirkt haben. Sein Name endlich steht neben anderen bedeutsamen Männern des damaligen Frankreichs unter der vom 4. April 1449 datierten Urkunde, in welcher der Gegenpapst Felix V. sich Nikolaus V. unterwarf. Bald darauf erfolgte sein Sturz. Am 31. Juli 1451 wurde er verhaftet, das Urteil am 29. Mai 1453 gefällt. Die römische Kurie nahm sich ihres bedrängten Freundes kräftigst an und schützte seine außerhalb Frankreichs befindlichen Güter. Im Oktober 1454 entkam J. Coeur der Haft und fand in Rom die beste Aufnahme. Er starb am 25. Nov. 1456. Bereits Karl VII. machte das an ihm begangene Unrecht teilweise wieder gut. Unter Ludwig XI. wurde eine Revision des Prozesses in die Wege geleitet, jedoch nicht durchgeführt. Vier urkundliche Beilagen sind der anmutenden, kritisch tief eindringenden und an interessanten Ergebnissen reichen Studie beigegeben.

Die Folge der Kölner Ereignisse des J. 1837 und der Hinwegräumung mancher Hemmnisse des kirchlichen Lebens durch die Freiheitsbewegung des J. 1848 war ein mächtiger Aufschwung des religiösen Lebens in Deutschland. Derselbe äußerte sich unter anderem in der Wiederaufnahme der Volksmissionen und wurde anderseits durch diese erheblich gefördert. An ihnen nahmen die norddeutschen Franziskaner einen sehr bedeutsamen Anteil. A. Groeteken O. F. M. schildert ihre diesbezügliche Tätigkeit in seinem Buche: **Die Volksmissionen der norddeutschen Franziskaner vor dem Kulturkampf, 1849—1872** (Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung; ℳ 1,80). Nach einem geschichtlichen Überblick druckt er eine große Reihe meist ungedruckter Berichte ab, welche über in den Diözesen Paderborn, Münster und Osnabrück und in der Erzdiözese Köln abgehaltene Missionen an die geistliche Behörde erstattet sind. Zum Schlusse gibt er ein

chronologisch geordnetes Verzeichnis sämtlicher in den genannten Diözesen in den J. 1849—72 von den norddeutschen Franziskanern gehaltenen Missionen. Die Berichte bieten manche für die Sittengeschichte der Zeit wertvolle Einzelheiten.

Die Schrift **Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte** von A. M. Koeniger (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, III. Reihe, Nr. 9; München, Lentner; ℳ 1,—) ist ein etwas erweiterter und mit einigen Anmerkungen versehener Vortrag, den der Verfasser am 14. Jan. 1910 in dem Kölner „Verein akademisch gebildeter Katholiken zur Pflege der christlichen Weltanschauung" gehalten hat. Es sind dem Geschichtsforscher bekannte Gedanken, welche der Verfasser hier entwickelt. Er betont im Vorwort selbst, daß er nur über den derzeitigen Stand der vielerörterten Frage referieren wolle. Aber es ist das Verdienst Koenigers, diese Gedanken in übersichtlicher und ansprechender Darstellung dem weiteren Kreise der Gebildeten zugänglich gemacht zu haben. Das Studium der kleinen Schrift sei deshalb den Seelsorgsgeistlichen und gebildeten Laien angelegentlichst empfohlen.

In einem Artikel **Kanonissen und Diakonissen, die kanonische Äbtissin,** der zunächst in der Röm. Quartalschrift, Jahrg. XXIV, später gesondert erschienen ist (Herder, ℳ 1,50), sucht K. H. Schäfer die in seiner Schrift „Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter" gewonnenen sehr bemerkenswerten Resultate gegen die von der Kritik erhobenen Einwendungen zu sichern. Während das Hauptergebnis der Schrift, die Herleitung der Kanonissen aus den gottgeweihten Frauen, den Sanktimonialen der alten Kirche, so gut wie allgemein anerkannt wurde, auch der Nachweis, daß das Amt der kanonischen Äbtissin aus dem Diakonissenamt hervorgegangen ist, kaum Widerspruch erfuhr, wurde der für die Diakonisse-Äbtissin beanspruchte spezifisch-klerikale Charakter mehrfach beanstandet. Schäfer sucht nun vor allem durch Vergleichung der Ordinationsformel der kanonischen Äbtissin, der altkirchlichen Diakonisse und des Diakons den klerikalen, speziell diakonalen Charakter der Diakonisse-Äbtissin zu erhärten. Doch stimme ich der Ansicht Ludwigs zu (s. unten), daß die altkirchliche Diakonisse wohl zum niederen Klerus gehört, ihre Weihe aber keinen höheren ordo begründet habe. Übrigens bietet unser Artikel im ganzen eine bedeutsame Ergänzung der Hauptschrift.

In einer ursprünglich in der theologisch-praktischen Monatsschrift 1910 erschienenen Untersuchung **Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche** (Einzelabdruck München 1910) erörtert A. Ludwig von neuem die von K. H. Schäfer bejahte Frage nach dem klerikalen Charakter der alten und frühmittelalterlichen Diakonisse. Er kommt auf Grund sorgfältiger Prüfung der einschlägigen Quellen zu dem Resultate, daß im Orient seit dem 3. Jahrh. die Diakonissen zum Klerus gerechnet wurden, sie wenigstens in Rom zur Zeit des Papstes Kornelius (Mitte des 3. Jahrh.) noch nicht ihm zugezählt wurden, man aber zur Zeit der byzantinischen Reichskirche und darüber hinaus bis in die karolingische Periode auch im Abendlande klerikale Diakonissen kannte. Im 12. Jahrhundert war dann auch im fränkischen Reiche die Diakonissenkonsekration gänzlich erloschen. Doch begründete die Weihe der Diakonissen, wie Ludwig des weiteren dartut, nicht den höheren ordo des Diakonats, wie Schäfer will, vielmehr gehörten sie zu den clerici minores.

Wenn die Geschichte der großen Abteien für uns ein besonderes Interesse hat, so wiederum in ausgezeichnetem Maße die Geschichte jener Abteien, welche noch heute im wesentlichen in ihrem früheren Zustande existieren. An ihnen können wir als an lebendigen Zeugen die Jahrhunderte studieren. Ein solcher Zeuge der Vergangenheit ist das Prämonstratenserstift Tepl. Pater B. Graßl erzählt uns in anmutiger Weise die Geschichte seines Stiftes und gibt eine Beschreibung desselben (**Geschichte und Beschreibung des Stiftes Tepl.** Mit vielen Abbildungen. Pilsen, Kommissionsverlag von

C. Maasch; 1.20 Kr.). Außer dem reichen Urkundenmaterial des Stiftsarchives sind die Stiftsannalen (21 große Foliobände) die Hauptquelle. Da dem Stifte auch das Bad Marienbad gehört, so findet auch dieses weitgehende Berücksichtigung. Denen, die den Heilquellen Marienbads Gesundheit und neuen Lebensmut verdanken, und denen, die, wie Rezensent, die Freundschaft der guten Stiftsherren in ihrem Kloster selbst genossen haben, sei das schöne Büchlein besonders empfohlen. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Jesus in psychiatrischer Beleuchtung von Dr. H. Schaefer, Oberarzt a. D. der Irrenanstalt Friedrichsberg in Hamburg (Berlin, E. Hoffmann u. Co., ℳ 2.40.) — In vorliegender Schrift unterzieht ein erfahrener Psychiater die Schrift de Loostens „Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters (1905)" einer fachmännischen Nachprüfung und kommt zu dem Resultate, daß bei Jesus von irgendwelcher Geistesstörung, speziell von Paranoia, keine Rede sein könne. Verf. ist liberaler Protestant; er glaubt an Gott, den uns Jesus als Vater nahe gebracht hat. Jesus selbst ist ihm „der größte Genius, den die Menschheit gesehen hat, sieht und ewig sehen wird". Die Unmöglichkeit des Wunderglaubens ist ihm Axiom. Gegenüber Kneib (Moderne Leben-Jesu-Forschung, 1908) betont Verf., die Ablehnung des Wunderglaubens könne nicht mit atheistischer oder theistischer Weltanschauung in Zusammenhang gebracht werden. Im übrigen zitiert er neben Renan auch gern den katholischen Apologeten, wo er ihn gebrauchen kann, zeigt sich überhaupt sehr tolerant und bemüht sich durchaus sine ira et studio zu schreiben. Das psychiatrische Urteil über Jesus verleiht der Schrift ihren Wert, wennschon sie in vielen Punkten den lebhaftesten Widerspruch unserseits herausfordert.

Zum Streit um die „Christusmythe". Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt von H. Zimmern (Berlin, Reuther u. Reichard, ℳ 1,—). — Der bekannte Leipziger Orientalist bietet hier das für den durch Drews' Buch „Die Christusmythe" neu entbrannten Streit in Betracht kommende babylonische Material in einer weiteren Kreisen zugänglichen Form. Die Analogien zwischen der altbabylonischen Religion und dem N. T., welche zur Sprache kommen, beziehen sich auf die Vorstellungen von einer besonderen Heilszeit nach vorausgegangener Unheilszeit, von einem persönlichen Heilbringer und gewissen Heilsmitteln. Die meisten Parallelen betreffen den Heilbringer und zwar näherhin Präexistenz, Geburt, Sendung, Leiden, Verspottung, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Inthronisation, Parusie und Hochzeit des Heilbringers. Wennschon Verf. in dem Buche von Drews „zahlreiche zum Teil sogar recht starke Entgleisungen", zu weit gehende Folgerungen und speziell in der Behauptung der vollständigen Ungeschichtlichkeit Jesu eine „unstatthafte Hyperkritik" findet, so lobt er es doch als geschickte Zusammenfassung der Forschungsresultate zur Christusmythe und möchte nun seinerseits durch sein Schriftchen einer zu befürchtenden Reaktion vorbeugen. Das vorgelegte Material soll die Überzeugung stützen, daß die Durchsetzung des N. T. mit sagenhaften und mythischen Elementen auch beim Festhalten an der Geschichtlichkeit der Person Jesu zugestanden werden müsse. Verf. begnügt sich zumeist damit, die wirklichen oder vermeintlichen Parallelen aufzuzeigen. Nur in einzelnen Fällen nimmt er eine wirkliche Zurückführung der christologischen Vorstellungen auf babylonische Vorlagen an, und auch hier spricht er seiner Ansicht nicht mehr als Wahrscheinlichkeit zu. In den übrigen Fällen läßt er die Möglichkeit offen, daß die Analogien auf gemeinsamer altorientalischer Weltbetrachtung oder sogar auf allgemein menschlicher, psychologischer Veranlagung beruhen. Die oben gekennzeichnete Überzeugung vermag das ganze Material nicht zu begründen. Man legt das Schriftchen aus der

Hand mit der klaren Erkenntnis, daß die Geschichtlichkeit der angeblich sagenhaften Elemente des N. T. nach wie vor durchaus unerschüttert ist.

Unter dem Titel **Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft** (München, Lehmanns Verl.) erstattet Dr. Ed. Aigner, Arzt und Schriftführer des Monistenbundes in München, Bericht über die gerichtliche Verhandlung seiner Beleidigungsklage gegen den Redakteur der Lothringer Volksstimme vom 20. und 22. November 1909, welche mit der Verurteilung des letzteren zu einer Geldstrafe endete. Die Broschüre bringt vor allem die medizinischen Gutachten, welche in diesem Prozeß von zehn Ärzten erstattet wurden. Wenn der Herausgeber glaubt, es stehe nunmehr fest, daß in Lourdes wohl natürliche, nicht aber Wunderheilungen im Sinne der Kirche vorkämen, so wird der unbefangene Leser sicher zu einem anderen Urteil gelangen. Darüber hat der Prozeß allerdings volle Aufklärung gebracht, daß die Gegner nicht voraussetzungslos an die Beurteilung der Fälle herantreten, daß vielmehr die Unmöglichkeit des Wunders für sie von vornherein feststeht und was den wichtigen Fall der Heilung des Frl. Huprelle betrifft, so erscheint dieselbe auch durch diesen Prozeß keineswegs erschüttert. Freilich war die Situation für die vier Gutachter der Lothr. Volksstimme schon insofern ungünstig, als ihnen sechs gegnerische Gutachter gegenüberstanden. Sodann ist es wirklich kaum möglich, Fälle zu finden, die vor und nach der Heilung lange Zeit so genau und ununterbrochen beobachtet und beschrieben sind, daß sich wirklich nirgendwo ein Punkt finden könnte, an dem ein überzeugter Gegner des Wunderglaubens etwas zu kritisieren und auszusetzen fände. Vielleicht wäre aber die Lehre aus dem Prozeß zu ziehen, daß das seit 1892 in Lourdes bestehende Konstatierungsbureau seine Arbeit anders einrichten müßte. Bei der Menge der sich als geheilt Vorstellenden kann kaum jene Exaktheit der Arbeit erzielt werden, welche auch den Gegner zu unbedingter Anerkennung zwingt. Vielleicht wäre es geraten, die Konstatierung auf wenige Fälle zu beschränken und zwar nur auf solche, bei denen eine lange und ununterbrochene Beobachtung vorliegt, welche in einer exakten Krankengeschichte niedergelegt ist. In diesen Fällen hätte dann auch unmittelbar vor dem Bade eine Untersuchung durch die Ärzte des Bureaus stattzufinden. Wenn das Bureau nur nach dem Bade untersucht und bezüglich des früheren Zustandes nur ein vielleicht mehrere Wochen altes Attest des Heimatarztes vorliegt, so ist ein solcher Fall im Kampfe mit den Gegnern einfach unbrauchbar. Würde so bei Beschränkung auf wichtigere Fälle mit der allergrößten Sorgfalt und wissenschaftlicher Exaktheit gearbeitet, so müßten die Gegner wenigstens diese Arbeit unbedingt respektieren und es wäre ausgeschlossen, die Arbeit des Bureaus, wie jetzt geschehen, einfach als Komödie zu bezeichnen. Ein Wunder würde freilich auch dann von der gegnerischen Seite nie zugestanden werden. Peinlich berührte die Konstatierung, daß in der Lourdes-Literatur Photographien einer geheilten Person angetroffen wurden, welche sämtlich von dem Gesicht die stets gesunde Seite zeigten, während die kranke, bezw. geheilte Seite, auf die es doch allein ankam, in Schatten gehüllt erschien. In diesem Falle hatte der gegnerische Gutachter sicher recht, wenn er sagte: das sind Dinge, die nicht passieren dürfen. Es wäre besser gewesen die Photographien überhaupt wegzulassen, als solch ungenügende und irreführende hinzuzufügen.

Religiös-wissenschaftliche Vorträge von Dr. W. Koch und Dr. O. Wecker. Zweite Reihe: Christentum und Weltreligionen (Rottenburg, W. Bader, ℳ 1,50). — Die hiermit veröffentlichten Konferenzen wurden im vergangenen Winter in Tübingen vor Akademikern gehalten und verdienen dieselbe warme Empfehlung, wie sie der ersten, das Dasein Gottes behandelnden Reihe zuteil geworden ist (vgl. Theol. u. Gl. II, 246). Diesmal handelt es sich um die Demonstratio christiana. Neben den nichtchristlichen Religionen werden auch die aktuellen Fragen des angeblich babylonischen Ursprungs

ſowie der angeblichen Durchſetzung des Chriſtentums mit helleniſtiſchen Ideen erörtert. Ein Vortrag über **Lamaismus und Katholizismus** (auch ſeparat erſchienen) wurde, weil nicht ſtreng zum Thema gehörig, als Anhang angefügt. Er iſt ſo intereſſant, daß man ihn ungern vermiſſen würde. Zu dem über den Buddhismus Gelagten bietet er eine willkommene Ergänzung. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeſchichte.

Disputationes theologicae seu Commentaria in Summam theologicam D. Thomae. Auctore Al. Ad. Paquet Proton. apost. Dr. et Prof. Theol. in Univers. Lavallensi (Pustet. 1. De Deo uno et trino, ed.² 1905. 2. De Creatione, ed.² 1905; 3. De Reparatione per gratiam et virtutes, ed.² 1906; 4. De Incarnatione Verbi, ed.² 1907; De Sacramentis I⁸ pars, ed.² 1909; 5. De Sacramentis II⁸ pars, ed.² 1910. Schon der Untertitel charakteriſiert das ganze Werk; es iſt ein Kommentar zur Summe des Aquinaten. Selbſtverſtändlich hat der Autor aber auch die neueren Bewegungen in der Theologie nicht überſehen, und er berückſichtigt ſie oft, wenn auch nur kurz. Die Hauptſache war ihm die getreue Darlegung der thomiſtiſchen Lehre in angemeſſener Verkürzung und zeitgemäßer Darſtellung. Aus einem vorgedruckten päpſtlichen Anerkennungsſchreiben heben wir folgende Stelle hervor: Inest enim in iis (scil. in operibus tuis) romanae sapientiae sapor, quem tu quondam romanarum scholarum alumnus diligenter hausisti; inest et testimonium insigne illius obedientiae, qua tu et universum Lyceum Magnum Lavallense (Quebeci) praescripta a Decessore nostro de Sancti Thomae doctrinis tuendis ac propugnandis sancte exequimini. Mit Recht wird noch hinzugefügt, daß er die Traktate abgefaßt habe singulari doctrinae soliditate pellucidoque stilo nihilque omittens, quod temporum nostrorum opportunitate magis esset accomodatum. U. E. hat der Verf. das ihm geſpendete Lob verdient. Aus der ganzen Anlage und Abſicht ergibt ſich, daß man auf die hiſtoriſche Betrachtung verzichten muß, dafür aber um ſo genauere ſpekulative Belehrungen erhält. Literatur wird ungefähr gar keine angemerkt; Thomas ſoll eben der „Auctor“ ſein. Aber ein Sachregiſter wäre dem ſehr brauchbaren Werke, deſſen Preis 36 Lire beträgt, doch zu wünſchen.

Lehrbuch der Dogmatik 3. Band¹ (Sakramentenlehre und Eſchatologie) von Joſ. Pohle (Schöningh, ℳ 8,80). Schon der Umfang zeigt, wie ausführlich die einſchlägigen Fragen, die zum großen Teil auch hiſtoriſcher Natur ſind, behandelt werden. Verf. gibt in der Vorrede an, daß nichts Weſentliches verändert iſt, nur ſei die neuere Literatur, die bei ihm bekanntlich ſehr reichhaltig iſt, nachgefügt, das Urteil über Diakone als Spender der Buße ſei gemildert, d. h. es iſt nicht mehr rein negativ gehalten, manche Väterſprüche ſeien in ihrer Tragweite eingeſchränkt und endlich ſei eine gründliche Verifizierung der Stellen angeſtrebt. Es verdient anerkennend hervorgehoben zu werden, daß Pohle zu den nicht gerade zahlreichen Dogmatikern gehört, welche ſich beſtreben, mit vollſter theologiſcher Korrektheit auch eine verſtändige Beurteilung der oft ſpröden hiſtoriſchen Tatſachen zu verbinden und beides in Einklang zu bringen. Nach dieſer Richtung hin weiſen die Neuauflagen einen ſtändigen Fortſchritt auf. Einer Empfehlung bedarf das längſt eingeführte Werk nicht.

Die Euchariſtielehre des hl. Cyrill von Alexandrien von Dr. A. Struckmann, R.- u. O.-L. in Dortmund (Schöningh, ℳ 5,00. Verf. hat ſich längſt auf dem Gebiete der Euchariſtielehre mit Erfolg betätigt, und auch dieſe Schrift tritt den bisherigen Studien ebenbürtig zur Seite. Sie zerfällt in zwei Teile, zuerſt werden die vor- und nachneſtorianiſchen Werke Cyrills auf den Fragepunkt durchmuſtert, dann wird eine

Gesamtanschauung des Vaters über den Gegenstand gegeben. Wenn man der ruhigen sachlichen Darlegung des objektiven Tatbestandes bis ans Ende gefolgt ist, und dann wie der zu den in der Einleitung registrierten gegnerischen Auffassungen, nach denen Cyrill „keinen festen Lehrtropus" habe und nur eine „dynamische Gegenwart" annehme (Harnack, Loofs, Seeberg), zurückkehrt, kann man ein gerechtes Staunen über diese Beurteilung kaum unterdrücken. Wir schließen mit dem Wunsche, Verf. möge seine eucharistischen Studien mutig fortsetzen.

Die Christologie des Nestorius von Dr. Leonhard Fendt, Kaplan, Kempten. Eine Straßburger Dissertation behandelt die in den letzten Jahren öfter gestellte Frage, ob Nestorius wirklich ein Häretiker war, oder ob über ihm und seiner Sache etwas von dem Grauen einer unschuldigen Verurteilung lagert. Verf. hat im engsten Anschluß an „die jetzt reiner und reicher fließenden Quellen" den Stoff in fünf Punkte gegliedert: 1. Voraussetzungen (Vorläufer des N. aus der antiochenischen Schule), 2. die Lehre des N. gemäß seinem z. T. bekannten Schrifttum: Christus, wahrer Gott, wahrer Mensch, geeint in einer Person εἷς Χριστός, ἓν πρόσωπον, eines ist das πρόσωπον, hierfür gibt es zahlreiche Belege; ferner die Folgen der Union: Ein Prosopon, zwei Naturen, eine Anbetung. „Lasset uns verehren (σέβειν) den Menschen, der durch die göttliche συνάφεια zugleich mit dem allmächtigen Gott angebetet wird". Die Union war eine völlig freie. Das θεοτόκος hat er aber bitter bekämpft, er fordert ἀνθρωποτόκος oder χριστοτόκος, weil ein Mensch nicht Gott wahrhaft gebären könne; er sagt, er sei der hl. Jungfrau nicht neidig wegen ihres Titels und Ruhmes, fürchtet aber, daß ein Übermaß hierin leicht zur Gotteslästerung werden könne. Es folgt die Erlösungslehre, die N. im Rahmen der Väteranschauung darstellt. 3. Nestorius' Lehre im Urteile der Zeitgenossen und 4. ihr Echo in seiner eigenen Partei. 5. Seine Lehre als Häresie. — Für den Dogmatiker ist die Schrift sehr instruktiv, ist doch die Revision eines Prozesses schon an sich äußerst spannend. Es scheint doch, daß Nestorius auf dem Standpunkte des späteren Chalzedonense mit der scharfen Trennung der Naturen stand oder doch stehen wollte. Als er die berühmte dogmatische Epistel Leos I. gelesen hatte, schrieb er: „Ich sage Gott Dank dafür, daß die Kirche Roms recht und untadelig den Glauben bekannte, mochte sie auch gegen mich persönlich feindselig gewesen sein." Er identifiziert sich völlig mit Leo und Flavian. N. wollte an Leo schreiben, hat es aber leider unterlassen, was Fendt bedauert, weil er mit Recht annimmt, daß das Urteil über ihn später wohl milder ausgefallen sein würde!

Eine sehr gelehrte und gründliche, mit reichen Quellenangaben versehene Schrift erschien in der bekannten Bibliothèque de Théologie historique: **Les origines du Dogme de la Trinité** par J. Lebreton (Paris, Beauchesne, Fr. 8,—). Verf. ist Professor der Geschichte des origines chrétiennes in Paris. Ganz seinem Lehrauftrag entsprechend geht er rein historisch vor. Das ganze Werk zerfällt in drei Teile, wovon der erste dem heidnischen, der zweite dem jüdischen, der dritte dem christlichen oder trinitarischen Gottesbegriffe gewidmet ist. Das Heidentum ist mehr aus apologetischen Gründen berücksichtigt, um zu zeigen, daß dort das trinitarische Dogma seine Wurzeln nicht hat. Nichtsdestoweniger ist auch dieser Teil von sehr positivem Wert. Er zeigt quellenmäßig erst den populären, dann den philosophischen Gottesglauben des hellenistischen Milieu, die Anfänge und Verbreitung der Anschauung vom Logos (λόγος) und vom Geiste (πνεῦμα). Der Logos erscheint zuerst bei Heraklit (cf. Iustin Apol. 1, 46), er fehlt bei Plato und Aristoteles, wenn auch jener die Logoslehre durch seine Ideenlehre und dieser durch seine Naturlehre (Gott = inneres Bewegungsprinzip der Natur) vorbereitete. Die eigentliche Begründung derselben gaben erst die Stoiker. Auch der Geist-(πνεῦμα-)begriff findet sich nur in der Stoa, für

Gott, für die Seele und für den beide verbindenden Geiſt inspiratio, divinatio, aber beide ſind un être matériel, kombiniert aus Luft und Feuer. So belebt der Gottgeiſt die Welt wie die Seele den Leib. Beide Geiſter ſind weſensgleich. Pars divini spiritus mersa in corpus humanum (Seneca). Inſofern iſt die Seele auch unſterblich, da der Gottgeiſt nicht untergeht. Die Logoslehre der Stoa blieb nicht ganz ohne Einfluß auf die der chriſtlichen Apologeten, dagegen hat ihre Pneumalehre nichts gemein mit dem πνεῦμα ἅγιον des Paulus.

Die jüdiſche Gotteslehre. Die Juden ſind ſtrenge Monotheiſten, die Trinität war ihnen noch verborgen, ſelbſt der monotheiſtiſche Gottesbegriff vervollſtändigte ſich, ſo daß die Juden erſt nach dem Prophetismus und nach dem Exil geläufig vom Gott der ganzen Welt, nicht mehr vom partikulariſtiſchen Jahwe-Bundesgott reden. Jetzt iſt Jahwe univerſaliſtiſcher Gott „des Himmels und der Erde", der „König der Welt" und der „Schöpfung". Israels Religion wird individualiſtiſch (Pſalmen), iſt nicht mehr völkiſch. Die Geiſtlehre Israels (Ruach) iſt ſcheinbar ſehr reich und doch arm. Der Geiſt Gottes iſt nichts als der gottgeſchenkte natürliche Lebensgeiſt (spiritus = vita). Er äußert ſich auch außerordentlich in beſonderen Charismen (72 Älteſten Gen. 41, 38, Joſeph, Samſon, Gedeon, Propheten, Saul), er hat zuletzt auch ſittliche, heiligende Zwecke (Ezech. 36, 26; Joel 2; Pſ. 50), beſonders im Meſſias (Iſ. 11, 1—2; 42, 1 ff.; 61, 1). Das göttliche Pneuma iſt nur bekannt als eine Kraft, nicht als Perſon. Die Weisheit (σοφία), ſie hat faſt nur moraliſchen Charakter, iſt auf Realiſation eines vernünftigen, ſittlichen Lebens gerichtet. Spuren davon giebt's ſchon bei Job (28), Baruch (3 u. 4), beſonders in den Sprüchwörtern, bei Sirach und in der Weisheit Salomons. Sie iſt eine göttliche Emanation, ähnlich dem göttlichen Geſetze, letzlich identiſch mit Gottes Geiſt. — Das Wort Gottes (Gen. 1, 3; Iſ. 55, 10—11; Pſ. 33, 20; 147, 15) iſt ähnlich gedacht, und wird wie πνεῦμα und σοφία oft perſonifiziert. Es iſt ein Tätigkeitsprinzip. — Den Meſſiasbegriff hat Israel wenig klar erfaßt. Bei „Sohn Gottes" dachte man nicht an die zweite Perſon in der Gottheit, ſondern an einen irdiſchen Vertreter Jahwes (Pſ. 2). Daneben ſtand diſparat der „Menſchenſohn". — Das ſind die trinitariſchen Anſätze in den kanoniſchen Büchern des A. T. Wie ſteht's mit den unkanoniſchen? Sie ſind für die Gotteslehre von ſehr geringer Bedeutung; nur das ſei bemerkt, daß man alle Anthropomorphismen des A. T. ängſtlich tilgte und bis zur Lächerlichkeit umging.

Die chriſtliche Offenbarung der Trinität. Hier berühren ſich die Ausführungen des Verf. natürlich mit der neuteſtamentlichen Theologie, deren Hauptgerüſt die Lehre von Gott Vater, ſeinem Sohne und dem Hl. Geiſte iſt. Auch hier gibt es einen ſachlichen Fortſchritt, wie überhaupt, ſo auch in der Verkündigung Chriſti, gemäß der pädagogiſchen Sorgfalt, die ihren Ausdruck findet in dem Worte: non potestis portare modo! Erſt der Vater, dann der Sohn, zuletzt der Hl. Geiſt, wie in ihrer logiſchen Ordnung, ſo auch in ihrer äußeren Offenbarung. Daher das Zurücktreten des Heil. Geiſtes in den Synoptikern, dagegen ſeine ſtarke Betonung bei Paulus und Johannes und in der Apoſtelgeſchichte, dem évangile de l'Esprit-Saint. Die trinitariſche Formel (Matth. 28, 19) iſt kein Anachronismus, ſie iſt eine Antizipation, wie auch der Taufbefehl ſelbſt, ſie war übrigens vorbereitet. Es reicht der Raum nicht, dem Verfaſſer auf ſeinen Gängen durch die Schriften des Paulus und Johannes wie den Hebräerbrief zu folgen. Fügen wir noch bei, daß er zuletzt den Einwurf noch kurz abfertigt, die Trinität ſei das Produkt einer ſehr frühen Spekulation der chriſtlichen Gnoſis, nicht eine Offenbarung. Die jüdiſche und helleniſche Gnoſis iſt von der Logoslehre des Johannes nicht nur verſchieden, ſondern ihr geradezu entgegengeſetzt. — In einem Anhang gibt Verf. noch gelehrte Unterſuchungen über den Begriff δύναμις,

über die Kontroverse, ob im A. T. die Trinität offenbart sei (nein!), über die Ignoranz Christi des jüngsten Tages (die Auffassung von Mk. 13, 32 von Anfang bis zur Scholastik), eine textkritische Behandlung der dogmatisch wichtigen Stellen Mt. 11, 25—27; Lk. 10, 21—22, deren Authentizität sichergestellt wird; desgleichen von der trinitarischen Formel Mt. 28, 19 gegen Conybeare, der dieselbe durch patristische Argumente glaubt als unecht beseitigt zu haben; über 2 Kor. 3, 17 (vgl. Jg. 1909, 389 ff. d. Ztschr.), über Apok. 1, 4; über die vierfache Interpunktion von Jo. 1, 3—4; über das Komma Ioanneum. Alle diese Ausführungen sind als längere Noten zum Texte gedacht. Wir scheiden von der wichtigen Publikation mit dem aufrichtigen Dank für reiche Belehrung wie mit dem Wunsche, der zweite Band, der die Trinität bis Augustin behandeln wird, möge bald folgen, damit das Werk ins Deutsche übersetzt wird als Gegenstück zu Jülichers Schrift von der Trinität.

Im Anschluß hieran sei ein Versuch Harnacks aus seiner in der vorigen Nummer S. 512 bereits zitierten Schrift erwähnt, die geschichtliche Entstehung der trinitarischen Formel, die Christus nicht offenbart haben soll, zu erklären. Heidnischen und jüdisch-synkretischen Einfluß lehnt er gegen die modernen Religionshistoriker ab, die bekanntlich das ganze Christentum aus dem religiösen Chaos der damaligen Zeit ableiten, und knüpft ans Judenchristentum an. Kurz gesagt, entsprang die trinitarische Formel aus dem judenchristlichen Bedürfnis, dem Judentume gegenüber seinen eigenen Besitzstand zu fixieren. Redeten die Juden von Jahwe und Moses (die späteren Muhamedaner von Allah und Muhamed), so die Christen von Gott und seinem Christus, aus dem Christus wurde der Sohn. Damit verband man dann die Erwähnung des christlichen Heilsgutes (χάρις vgl. Jo. 1, 17; 17, 3; Röm. 10, 4—5; 2 Kor. 13, 13). So wäre beinahe die Kirche das dritte Glied der Trinität geworden, doch es wurde der Hl. Geist. Und das ist wirklich besser so!

Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren Rufinus, Joh. Faventius, Sikard von Cremona, Huggucio und in der Glossa ordinaria des Dekrets. Von Prof. Dr. Gillmann (Katholik 1910, I, 300—13). Sehr dankenswerte Ergänzungen zu Brommers Schrift (vgl. diese Zeitschrift 1909, 160) über den „Charakter". Verf. zeigt, daß sich in den kanonistischen Summen des 12. J. doch mehr über dieses Thema findet, als Brommer notierte. Es wird verwiesen auf die obengenannten Namen, welche den Taufcharakter bezeugen, besonders aber auf Huguccio, den Lehrer Innocenz' III., welcher alle drei Charaktere kennt, dazu noch einen 4. der Ölung fügt, wenn auch, wie stets, der Taufcharakter im Vordergrunde steht. Die Kinder werden sogar allein durch diesen selig, Tugend empfangen und haben sie nämlich nicht. Die glossa ordin. von J. Teutonikus (vor 1215) bezeugt neben dem Tauf- besonders den Weihecharakter. Knaben unter 14 J. empfangen ihn schon, zum Zölibat aber sind nur die „doli capaces" verpflichtet. Die degradierten Priester behalten den Charakter. Der Firmungscharakter wird ignoriert. Wünschenswert wäre eine genaue Zusammenstellung der scholastischen und kanonistischen Stimmen über den Ölungscharakter.

Aus der Theolog. Quartalschrift 1910 notieren wir einen Aufsatz von Pfarrer Merchich: **Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit** (266—90). Verf. wendet sich, bisweilen in lebhafter Weise, gegen Stufler S. I., welcher in seiner Schrift über „die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod" denselben Begriff in der Einleitung erörtert hat. Wir heben nur folgendes hervor: „Eine Strafe, die nicht zugleich beides: Sühne und Heilmittel wäre, ist nichts weiter als eine widersinnige Chimäre der Scholastiker. Insbesondere muß die von Stufler gegen Schell so sehr betonte Behauptung, daß die Höllenstrafe eine rein vindikative ist, nicht nur als eine handgreifliche Absurdität, sondern als eine gräßliche Blasphemie mit aller Entrüstung zurückgewiesen werden" (S. 279).

Die Strafe steht nur einer „Übermacht des Bösen" gegenüber. Woher diese? Das ist das Problem! Die Verstocktheit ist nur eine ethische, keine idiotische, tierische. Und der Grund derselben? Die Freiheit und nichts anderes. Warum aber folgt in der Hölle auch bei natürlicher Bekehrung zu Gott keine Erlösung? Weil zur vollen Hinbewegung zu Gott Gnade notwendig ist, auf diese hat niemand ein Recht. „Gott aber will sie dort nicht mehr gewähren" (288). Der Akzent liegt bei Stufler auf dem Menschen, bei Merchich auf Gott. Die Sache der Gnadenwahl bleibt hier so dunkel wie dort!

Von protestantischen Einläufen zitieren wir ein paar kleinere Sachen. **Wie und wann kommt das Reich Gottes?** Ein Gang durch die Bibel von Joh. Walter, Königsberg (41 S.). Verf. handelt in populärer Weise über die Messiaserwartungen im A. und N. T. und von der Stellung Jesu dazu und von den eschatologischen Reden des Herrn selbst. Außer vielem anderen „finden wir (d. h. der Verf.), daß seit dem 7. Jahrhundert eigentlich jeder Papst ein falscher Christus war" (28). Vom selben Verf. in derselben Darstellungsweise liegt vor **Gottes Weltregierung.** Für Gläubige und Ungläubige aus Gottes Wort erklärt (Erster Teil: Daniel, Jesus, Paulus) 48 S.

In die moderne protestantische Heiligungsbewegung greift ein Vortrag ein von Lic. theol. Ernst Rietschel: **Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre?** (40 S.). Das Schriftchen orientiert gut über beide Punkte, legt klar die forensische Rechtfertigung Luthers dar, gibt offen deren „unauflösliche Antinomien" zu: 1. Gerecht und doch Sünder, 2. jetzt gerecht und doch noch nicht, 3. gerecht auf Grund des Glaubens und der Glaube dennoch nicht Gerechtigkeit. Diese drei Widersprüche sind nach dem Verf. „überhaupt nicht auszugleichen mit den Mitteln des Verstandes", er beruft sich nur aufs „innere Erlebnis". Dann wendet er sich gegen die Heiligungsbewegung; diese fordert schon jetzt energisch innere wahre Heiligkeit von ihren Anhängern, und das anscheinend mit gutem Erfolge.

Zu den von Kropatscheck edierten Bibl. Zeit- u. Streitfragen lieferte K. Girgensohn, Prof. in Dorpat: **Die geschichtliche Offenbarung** (40 S.). Verf. unterscheidet im Protestantismus drei Offenbarungsbegriffe: 1. den religionslosen Typus, für den der biblische Prophetismus eine historische Eigentümlichkeit Israels ist; 2. den religiösen Typus, wofür wahres religiöses Erlebnis bei den Propheten vorliegt, aber kein wesentlich anderes als alle religiösen Menschen haben können; 3. den echten Typus, der die Propheten als wahre „Sprecher Gottes" ansieht. Für letzteren entscheidet sich der Verf.

In den protest. Studien u. Kritiken 1910, 63—82, findet sich ein Aufsatz von Jörgensen (Kopenhagen) über die besondere Auffassung des **Pelagianismus in der Reformationszeit.** Ebenda ein Aufsatz: **Richard Rothes Lehre von der Kirche** nach ihren Wurzeln, ihrem Gehalt und ihren Folgerungen von Pastor Thomae (S. 249—99). Die Kirche ist die „Gemeinschaft der Frömmigkeit rein und ausschließend als solcher, das ist Rothes K.-Begriff", sagt Verf. (S. 254). Sie wird aber zuletzt vom christlichen Staate abgelöst, und dieses Zuletzt ist bereits angebrochen. B. Bartmann.

Aszetik, Erbauungsliteratur.

Joseph Pohl gibt bekanntlich Thomae Hemerken a Kempis ... opera **omnia** bei Herder heraus; das volumen primum (M 6,00) enthält die Abhandlungen De paupertate, humilitate et patientia (= de tribus tabernaculis), De vera compunctione cordis, Epistula ad quendam cellerarium (= de fideli dispensatore), Soliloquium animae. Es folgen reichhaltige Anhänge, die über die Handschriften, den Textbestand, die Loci Scripturae Sacrae in der gediegensten Weise Aufschluß geben.

Wir haben es hier mit einer wissenschaftlich durchaus auf der Höhe stehenden Ausgabe zu tun, die geradezu vorbildlich für ähnliche Arbeiten bleiben wird.

Die **Christliche Aszetik** von Franz Xaver Mutz (Schöningh, ℳ 7,00) konnte verhältnismäßig sehr schnell in zweiter Auflage erscheinen. Die Neuauflage zeigt drei wertvolle neue Kapitel über die christliche Vollkommenheit und ethische Kultur, über die Arbeit und über das Leiden. Das ausgezeichnete Buch behandelt in drei Teilen die christliche Vollkommenheit im allgemeinen (ihr Wesen, ihr Verhältnis zur ethischen Kultur, ihre Hindernisse), sodann die Hilfsmittel der christlichen Vollkommenheit (religiöse Übungen, Arbeit, Leiden, Selbstüberwindung), endlich die Übung der christlichen Tugenden (theologische Tugenden, sittliche Tugenden). S. 16 Anm. 2 ist vielleicht mißverständlich. Kann man Prediger 12, 13 ohne weiteres übersetzen: „Denn das macht vollkommen den Menschen" (S. 9)? Daß der Barnabasbrief „wohl im Anschluß an die Didache" die Lehre von den zwei Wegen gebe, ist mir mehr als zweifelhaft (S. 28). So mag der kritisierende Referent noch sonst die eine oder andere Kleinigkeit notieren können. Dabei bleibt bestehen, daß die Aszetik von Mutz unter den Handbüchern des christlichen Tugendlebens zumal für unsere Gegenwart mit in erster Reihe genannt zu werden verdient. Sie ist nicht ausschließlich für Priester berechnet, sondern kann auch Laien, namentlich gebildeten Kreisen, als zuverlässige Führerin empfohlen werden.

Die Betrachtungen von Moritz Meschler S. I. sind bekannt durch ihren theologischen Gehalt, ihre psychologische Tiefe und ihren innigen und warmen Ton. Sein Werk **Das Leben unseres Herrn Jesu Christi** (Herder, 2 Bde., zusammen ℳ 8,00) zählt bereits 7 Auflagen; die Betrachtungen über die kleineren Feste des Herrn, der Mutter Gottes und über die vorzüglichen Heiligen jedes Monats, die er unter dem Titel **Aus dem katholischen Kirchenjahr** herausgab (Herder, 2 Bde., ℳ 6,80), liegen in 3., verbesserter u. vermehrter Auflage vor. Und die Betrachtungen über den Heiligen Geist, die er unter der Überschrift **Die Gabe des Heiligen Pfingstfestes** veröffentlichte, haben die 6. Auflage erlebt (Herder, ℳ 4,40).

Die jüngst erschienene 2. Auflage der von Fr. v. Hummelauer S. I. geschriebenen **Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta** (Herder, ℳ 3,40) hat gegen die erste Auflage keine wesentlichen Änderungen erfahren. Das Buch ist ein in lateinischer Sprache abgefaßter, kurzer, fortlaufender Kommentar zu den knappen Sentenzen des „goldenen" Exerzitienbüchleins des Stifters des Jesuitenordens. v. Hummelauers Arbeit läßt sich zunächst als anregendes Betrachtungsbuch gut verwenden. Sie wird auch für Predigten und andere geistliche Vorträge, zumal für Exerzitienvorträge, reichliches und treffliches Material bieten.

Dr. Ottokar Prohászka, der weit über die Grenzen Ungarns hochangesehene Bischof von Stuhlweißenburg, hat „Betrachtungen über das Evangelium" in ungarischer Sprache veröffentlicht. Baronin Rosa von der Wense hat daraus die Betrachtungen über das allerheiligste Sakrament ins Deutsche übersetzt und, mit Bewilligung des Verfassers, unter dem Titel **Die Liebe bis ans Ende. Gedanken über die hl. Eucharistie** bei Kösel in Kempten erscheinen lassen (VI u. 124 S.). Das sind geistvolle und glaubensinnige Gedanken und Erwägungen, die aus einem sich in die Tiefe des Evangeliums versenkenden, reichen Gemüte emporquillen, Gedanken und Erwägungen eigener Art; zart, aber nicht süßlich; originell, aber nicht gesucht. In gebildeten Kreisen werden diese Betrachtungen sicherlich Widerhall finden. Vielleicht empfiehlt es sich, die am Ende in der Inhaltsübersicht stehenden kleinen Dispositionen später den einzelnen Betrachtungen vorauszuschicken. Wir sprechen den dringenden Wunsch aus, die Übersetzerin möge das ganze Betrachtungswerk des ungarischen Kirchenfürsten den deutschen Katholiken zugänglich machen.

Verschieden von der Art Probaszkas und doch auch in seiner Art schön ist das, was der am 13. Oktober 1907 gestorbene Franz Ser. Hattler S. J. der aszetischen Literatur geschenkt hat. Der in der theologischen Wissenschaft gründlich bewanderte P. Hattler verstand es, das Gold der aszetischen Wahrheiten in volkstümliche Münze zu prägen. Der **Herz-Jesu-Monat** mit seinen 5 Auflagen — die letzte (5.) ist besorgt durch A. Bötsch S. J. (Herder, ℳ 2,00) — gibt nach dem Tode des Verfassers noch Kunde von seiner Frömmigkeit und Gemütstiefe.

Die betrachtende Ordensfrau. Handbuch für Barmherzige Schwestern von Gerhard Dieffel C. Ss. R. (Herder, 2 Bde., ℳ 8,40) liegt bereits seit einiger Zeit in 2. Auflage vor; die erste Auflage war etwa innerhalb eines Jahres nach dem Erscheinen vergriffen. Der Grund liegt in der praktischen und zweckentsprechenden Anlage des Buches. Nach dem Tode des Verfassers († 6. August 1907) hat ein Anonymus die Neuauflage besorgt.

Ich mag diese kleine — gelegentlich fortzusetzende — Übersicht über aszetische Neuerscheinungen nicht schließen, ohne auf ein Gebetbuch aufmerksam zu machen, das nach Inhalt und Ausstattung eine sehr gute Note verdient. Das ist das **Seelengärtlein** von Stephan Beissel S. J. Herder, geb. ℳ 2,60). Es bietet außer den täglichen Gebeten drei Meßandachten, Beicht- und Kommunionandacht, Gebete zur hl. Dreifaltigkeit, zu Jesus Christus, zu Unserer Lieben Frau, zu den Engeln und Heiligen u. ä. Das alles in einer ausgeprägt vornehmen und edlen typographischen Ausstattung. Der prachtvolle altdeutsche Kunstdruck, die stilgerechte Verzierung durch bildlichen und dekorativen Schmuck, der geschmackvolle Originaleinband vereinigen sich zu einem wirklich stimmungsvollen Ganzen. Das Büchlein ist dazu angetan, gebildeten Katholiken ein lieber Begleiter zu werden. H. Müller.

Kirchenrecht.

Friedrich Freiherr v. Wieser, Professor der Staatswissenschaften in Wien, hielt auf dem Salzburger Hochschulkursus 1909 sechs Vorträge über: äußere und innere Mächte; der Ursprung der gesellschaftlichen Mächte; die Bewegungstendenzen der Geschichte; Recht mit weiteren Erörterungen über unser Verfassungsrecht; die materialistische Geschichtsauffassung; Freiheit. Diese hat er jetzt unter dem Titel **Recht und Macht** publiziert. Der leitende Gedanke in den Vorträgen wäre wohl besser charakterisiert worden, wie d. V. auch selbst bemerkt hat, wenn er auch das Wort „Freiheit" in den Titel mitaufgenommen hätte. v. W. wollte nämlich den Nachweis führen, daß der aus dem Revolutionszeitalter stammende Freiheitsbegriff, der im Gegensatz zur Übermacht sich ausgebildet hatte, heute einer wesentlichen Klärung bedürfe. Um diese herbeizuführen, entwickelt er auch die anderen genannten Begriffe und zwar in fließender Gedankenfolge durch die Betrachtung der geschichtlichen Vorgänge. Hierbei übt er vielfach scharfe Kritik an der sozialistischen Anschauung und der materialistischen Geschichtsbetrachtung. Das letzte Kapitel formuliert die für den Freiheitsbegriff besonders aus der Kritik der individualistischen Schule gewonnenen Resultate. „Das oberste Prinzip muß immer das Gemeinwohl sein, diesem Prinzip ist das der Freiheit unterzuordnen, wenn es bei sorgfältiger Untersuchung klar wird, daß die Freiheit schadet" (S. 141). In praktischer Anwendung seiner Untersuchung rät er den Altliberalen Österreichs, den individualistisch übertriebenen Freiheitsbegriff der sozialistischen Partei zu überlassen und selbst den Wählern durch den Erfolg den Beweis zu liefern, sie seien es, die der Gesellschaft die größten Werte bieten können." Seinen Standpunkt zum Rechtsbegriff charakterisiert er S. 61: „Das Recht ist die Ordnung der persönlichen Machtsphären, die sich ein Gemeinwesen um der Machtfülle seiner Werte willen gibt und durch

alle Mittel seiner Macht aufrecht erhält, oder noch kürzer gesagt, das Recht ist eine Funktion der Macht."

In der Zeitschr. für kath. Theol. 1910, S. 404 f. vergleicht F. Maurer S. I. **Die sententia tutior im Römischen Recht**, die für die Freiheit eintritt, mit der sententia tutior der Moraltheologen, welche die Verbindlichkeit auferlegt, und weist unter Anführungen mehrer Rechtsregeln der römischen Juristen nach, wie sich die beiden „sententiae tutiores" nicht widersprechen, sondern ergänzen.

Hugo Koch, **Cyprian und der römische Primat.** Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie (Leipzig, Hinrichs, M 5,50) geht aus von der Erklärung des c. 4 der Schrift Cyprians: De catholicae ecclesiae unitate (S. 9 ff.). Er schließt sich hier ganz der Auffassung an, welche Karl Adam in der Theol. Revue 8 (1909) S. 181 f. vertreten hat, daß nämlich Cyprian in der Stelle Matth. 16, 18 f. die Einsetzung nicht des Primates, sondern des Bischofsamtes überhaupt erblickt. „Als Auszeichnung für Petrus bleibt nur die zeitliche Priorität seiner Ausrüstung mit der Schlüsselgewalt, die Erinnerung an die zeitweilige numerische Einheit der apostolischen Gewalt und die damit für alle Zeiten geschaffene Vorbildlichkeit für die moralische Einheit der Kirche" (S. 14, 31 f. 137). Mit Adam lehnt K. dann auch die Ansicht ab, als habe Cyprian in der viel zitierten Stelle (Ep. 59, 14): „(Alle die nach Rom fahren, wenden sich an) Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est" den Primat gelehrt. Er sagt: „Wie Petrus chronologisch der älteste Apostel, so ist für Cyprian Rom ideell die älteste ‚cathedra' und ‚ecclesia', mit der die priesterliche Einheit angefangen hat" (S. 96). „Wie Petri Vorzug nur ein chronologischer ist mit typischer Bedeutung für die Folgezeit, so haftet an der römischen Kirche nur die Erinnerung an jene Bevorzugung Petri" (S. 97). Die weiteren Untersuchungen über die Lehre und die Stellung Cyprians in der Geschichte zum Primate faßt er in die Worte zusammen: „Ein aktiver Rechtsprimat oder auch nur die Stellung als Mittel- und Einheitspunkt der Kirche hat (in Cyprians Gedanken über die römische Kirche und ihren Bischof) nie Platz gehabt" (S. 141). C. sei vielmehr ausgesprochener Vertreter der Episkopalgewalt: „Die kirchliche Vorstandschaft besteht aus dem Episkopat und dem übrigen Klerus, ohne in eine oberste Spitze einen ‚Primat', ein ‚Papsttum' auszulaufen" (S. 137). — Nach der erneuten Untersuchung K.s wird man den hl. Cyprian nicht mehr als direkten Zeugen für den Primat anführen können. (Vgl. indessen die **Kritik** K.s von C. A. Kneller S. I. in Stimmen aus M.-Laach 79 [1911] S. 75 ff.). Jedenfalls muß Cyprian durch seine Kampfstellung gegen die primatialen Ansprüche deren tatsächliches Vorhandensein bezeugen. K. sagt selbst (S. 147): „Als C. seine Theorie von der Souveränität und Gleichberechtigung aller Bischöfe entwickelte, war sie eigentlich von dem unaufhaltsamen Schritt der Tatsachen bereits überholt und in der Folgezeit mußte sie vollends zuschanden werden. C. zeichnete auch mehr das ideale, theoretische, rechtliche und dogmatische Verhältnis, wie es eigentlich sein sollte, als wie es tatsächlich war." Weiterhin führt Koch treffend aus, wie der Primat logisch und von den Tatsachen gefordert ist. „Nur eine starke Zentrale konnte auf die Dauer die zentrifugalen Kräfte paralysieren, nur ein aktiver Einheits- und Mittelpunkt, ein sichtbares Oberhaupt, ein Papst, die Einheit der mittelalterlichen Kultur sichern" (S. 154).

— Diese Erwägungen und die Tatsache, daß vor ihm viele, darunter auch katholische Forscher, Cyprian zu den Gegnern des Primates gerechnet haben, hätten K. abhalten sollen, die Bedeutung C.s in dieser Frage zu überschätzen. Während Adam, dem K. in der Hauptsache gefolgt ist, (l. c. S. 184) die feste Zuversicht ausspricht, „daß auch die scheinbar verworrensten Gedankenfäden der altchristlichen Glaubensspekulation letztlich sich doch zur Harmonie des katholischen Dogmas zusammenweben," schreitet K. unnötigerweise weiter zur Leugnung des Dogmas vom Primate. Bei den

weiteren Versuchen, diesen Schritt zu begründen, tritt einmal eine unmotivierte Schärfe der Sprache auffallend hervor, dann auch die Tatsache, daß er eine selbständige Prüfung der Fragen überhaupt nicht mehr vornimmt. Bei den biblischen Stellen begnügt er sich mit der skizzierten Ansicht Cyprians, die er auch einigen oberflächlich erwähnten Zeugnissen aus der früheren Tradition entgegenstellt, für die historische Entwicklung überhaupt stützt er sich auf Harnack.

Gegen Achelis' Schrift über das Syneisaktentum wendet sich Felix Quadt S. I. mit einer kleinen Untersuchung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1910, S. 227 ff.: **Subintroducta mulier** Nicaen. can. 3. Er betont, wie der Ausdruck sich schon lange vor Dionysius Exiguus findet in der Übersetzung der Nicänischen canones des Atticus von Konstantinopel, und wie er von dort weitergeführt wurde in der kanonistischen Literatur bis Gratian; die Belegstellen sind mitgeteilt.

Über die durch K. H. Schäfer neuerdings angeregte Frage, ob es **weibliche Kleriker** in der Kirche gegeben, handelt Ludwig in einem Aufsatze der Passauer theol.-prakt. Monatschr. 20 (1910) Heft 9 u. 10 (s. oben S. 594).

Kirche und Staat. Die Tatsache, daß Karl der Große sich gerne mit Augustins Civitas Dei befaßte und in seinen Staatsideen von Augustin beeinflußt wurde, regte verschiedentlich zu Untersuchungen über diesen Einfluß und die Anschauungen Augustins über den Staat an. Auch Eichmann betonte jüngst den augustinischen Einfluß in dieser Hinsicht auf das Mittelalter. In Ergänzung der Erörterungen Mausbachs (Ethik des hl. Augustinus I, 326 ff.; s. diese Ztschr. I (1909) S. 672, 719) untersucht nun Bruno Seidel, **Die Lehre vom Staate beim hl. Augustinus** (Breslau, Aderholz). Die kleine gehaltvolle Schrift arbeitet die wirklichen Anschauungen Augustins über den Staat aus den Quellen heraus und setzt sich gründlich und polemisch schlagfertig mit den vielen verworrenen Anschauungen, die bis jetzt über die Frage herrschten, auseinander. Die wichtigsten Resultate der Untersuchung sind: die civitas terrena bei Augustin ist nicht der „Staat", sondern die societas impiorum, welche nur für die irdischen Güter lebt und mit der fleischlichen Gesinnung immer im Gegensatz zur civitas Dei steht. Der Staat wird civitas, res publica, regnum, imperium genannt; er muß sich von der natürlichen Gerechtigkeit leiten lassen und kann dann in allen irdischen Dingen Gehorsam verlangen. Richtet er sich nach den christlichen Grundsätzen der Liebe und Gerechtigkeit, so bekommt er ewige Bedeutung. Kirche und Staat können sich friedlich fördern; der Staat darf sogar zum christlichen Glauben zwingen. Sein Ursprung ist gottgewollt, geschichtlich aber ist er häufig unter Gewalttätigkeiten entstanden.

Eduard Eichmann geht im Histor. Jahrb. XXXI (1910) S. 323 ff. in dem Aufsatze: **Kirchenbann und Königswahlrecht im Sachsenspiegel** der Bedeutung der Worte des Ssp. III 54 § 3: „(Lamen man noch meselseken man, noch den die in des paves ban mit rechte komen is, de ne mut man nicht to konnige kiesen", näher nach. Er glaubt in historischer Untersuchung und durch philologische Vergleichung feststellen zu können, daß das „mit rechte" nicht dem lateinischen: sententia iusta, sondern iudicio = durch richterliche Exkommunikationssentenz entspricht. Mit Rücksicht auf die Bedeutung der „öffentlichen" Exkommunikation im Rechtsverfahren stimme ich dieser Erklärung zu.

Marius Krammer edierte in sorgfältiger Ausgabe zwei Traktate über Verhältnis von Kirche und Staat in den Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis separatim editi (Hannover, Hahn; ℳ 2,00): **Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii auctore anonymo,** und: **Tractatus anonymus de origine ac translacione et statu Romani imperii.** Zu dem ersten Traktate macht er im Titel den Zusatz: ut videtur auctore

Tholomeo Lucensi O. P. Er hat in der Tat die Autorschaft des Traktates, welche noch R. Scholz für Heinrich von Cremona († 1312) in Anspruch nehmen wollte, für Tholomeus de Fiadonibus von Lucca und zwar in der ersten Hälfte des Jahres 1281 wahrscheinlich gemacht. Auch den zweiten Traktat schreibt er Tholomeus zu; er habe ihn 1308 gegen Dantes „monarchia" verfaßt (p. XL).

Dr. iur. Gustav v. Schultheß-Rechberg, **Luther, Zwingli, Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche** (Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft XXIV (Aarau, Sauerländer & Co.) will aus dem Wesen und der Eigenart der Reformatoren, wie es sich in ihrem Wirken spiegelt, ihre Ansichten über Kirche und Staat zusammenstellen und vergleichen. Er beginnt darum mit einer allgemeinen Charakterisierung der Persönlichkeit der drei Reformatoren. Das eigentliche Thema behandeln die Abschnitte von den Ansichten über den Staat (S. 35—77), die Kirche (S. 99—105), Kirche und Staat (S. 165—183). Einzelfragen über Staatsformen, Untertan, Geistliche, Schule, Fürsorge für Arme und Kranke, Kirchengut, Sittenzucht, Ehe, Bücherzensur, Toleranz werden kürzer gestreift. Die Schrift gibt also eine gute Übersicht über eine Menge Fragen, über die sonst die Ansichten der Reformatoren schwer aufzufinden sind. In der Charakterisierung kommt am besten Zwingli fort, der auch in Zürich einem bereits ausgebildeten Staatskirchentum gegenüberstand. Das herrische Wesen Calvins und die Unentschiedenheit Luthers wird gelegentlich hart mitgenommen (S. 52, 62, 81, 166 ff.). Intoleranz gibt der Verf. nur bei Calvin zu. Gegen diese Ansicht wandte sich bereits verschiedentlich Nikolaus Paulus (s. diese Ztschr. S. 411).

Georges Bourgin, **La France et Rome de 1788 à 1797.** Regeste des dépêches du cardinal secrétaire d'état (Paris, Fontemoing) veröffentlicht 1935 Regesten aus dem päpstlichen Geheimarchive zu Rom — Bestand des Staatssekretariats, Fonds „vescovi" — . Die wichtige Publikation ist entnommen den 9 Registerbänden Nr. 367—374 (die letzte Nr. ist doppelt). Die knappe Einleitung hebt die Bedeutung des umfangreichen Materials hervor; besonders wichtige Angaben enthält es über den Klerus der Revolutionszeit, die Charitas Apostolicae Sedis gegen die durch die Revolution vertriebenen Geistlichen, wie denn alle politischen Beziehungen Frankreichs zur Kirche und zum Kirchenstaate gestreift werden.

Die **Trennung von Kirche und Staat** behandelt F. Mack in einer populär gehaltenen Schrift (Trier, Paulinus-Dr.), welche jedoch auf Grund der letzterschienenen wissenschaftlichen Werke (Kahl, Rothenbuecher) aufgebaut ist und auch wissenschaftlich Beachtung verdient. Im Vordergrunde steht die „Trennung" in Frankreich, welche als Abfall von Gott und Kirche, gesetzlicher Raub und Knechtung der Kirche charakterisiert wird (S. 1—170). Um den religionsfeindlichen Charakter des französischen Gesetzes vom 6. Dezember 1905 noch schärfer hervortreten zu lassen, werden auch die Verhältnisse der anderen Staaten mit durchgeführter Trennung zum Vergleiche herangezogen (S. 170—214). „Zur Aufklärung" über die Gesinnung auch der deutschen Vorkämpfer für die Trennung ist die Schrift recht geeignet.

Aus den Erörterungen von P. M. Baumgarten und Fr. Nienkämper über eine **Deutsche Botschaft beim Heiligen Stuhle?** in der Allg. Rundschau VII (1910) S. 285 ff., S. 297 ff. sei die Feststellung des letzteren bemerkt, daß tatsächlich der deutsche Kaiser nach einem Schreiben des Herrn v. Dehrenthall an den Kardinal Staatssekretär Antonelli den Kardinal Fürsten Hohenlohe zum Botschafter des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhle ernannt hat, der Kardinal jedoch in sein Amt nicht eintrat.

Ferdinand Brandis, Oberamtsrichter in Braunschweig, stellt in seiner Broschüre: **Der Volksschulunterricht der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten** (Damm, Preer u. Thiemann) die für die Einzelstaaten des Deutschen Reiches geltenden

gesetzlichen Bestimmungen zusammen und kommt zu dem Schlußergebnisse (S. 25 f.), daß nur in Preußen, Sachsen, Württemberg, Baden, Elsaß-Lothringen, Hessen, Oldenburg und Waldeck für die öffentlichen Volksschulen eine gleiche Berücksichtigung der Katholiken und Protestanten gesetzlich vorgeschrieben ist. „Diese Zurücksetzung der Katholiken hinter den Protestanten widerstreitet der durch die meisten Landesverfassungen, wie auch durch das Reichsgesetz (= Norddeutsche B. G.! vom 3. Juli 1869 ausdrücklich gewährleisteten staatsbürgerlichen Gleichberechtigung von Katholiken und Protestanten."

Kurie. Ph. Martin S. I. führt seine Artikel s. d. Ztschr. oben S. 428 **über die römische Kurie** in zwei Aufsätzen: The present status of the chancery, datary and camera und Present status of the papale secretariate of state (Ecclestical Review 42 (1910) p. 425 sqq., p. 541 sqq. zu Ende. Er schließt mit einer praktischen Zusammenstellung über die Kompetenzen der einzelnen Kongregationen, Tribunale und Offizien.

E. Jordan, De mercatoribus camerae apostolicae saeculo XIII. (Rennes 1909, Oberthur; Fr. 5,—). Den Titel „mercatores camerae Apostolicae" durften nur einige wenige als solche von der Kurie offiziell ernannte Handelshäuser führen; es sind eigenartig gebildete Handelsvereinigungen, deren Teilhaber mit ihrem ganzen Vermögen hafteten, aber nach ihren Einlagen am Gewinn beteiligt waren. Diese „päpstlichen Banquiers" des 13. Jahrhunderts sucht J. zunächst zusammen; es sind meist Sienenser und Florentiner Handelshäuser (S. 9—47). Dann untersucht er ihre Amtsaufgabe, ihre Mitwirkung bei Hebung der Zehnten und den anderen Einkünften der Kammer in den verschiedenen Ländern, ihren Anteil an der Finanzverwaltung der päpstlichen Kammer in Rom selbst. Oft sprangen sie der päpstlichen Kasse mit Geld-darlehen bei. Ihre Entschädigung fanden sie für ihre Dienste durch die geschäftliche Ausnutzung der verwalteten Gelder und vor allem durch die Empfehlung, welche ihr Titel und direkter päpstlicher Schutz ihrem Geschäfte brachte. Dem Fallissement waren sie um so mehr ausgesetzt, je umständlicher ihre Geschäftsführung, je weiter verzweigt ihre Handelsaufgabe über ganz Europa und je unsicherer der Transport der Gelder und Waren war. Eine Reihe gewaltiger Bankkrachs sah das Ende des 13. Jahrhunderts hauptsächlich wegen der Geschäftsunsicherheit infolge der Kriegsgefahren. J.s Arbeit ist sorgfältig, sachverständig und mit Benutzung der gesamten Literatur geschrieben.

F. Schillmann bespricht in seinem Aufsatze (Ztschr. f. Kircheng. XXXI [1910] S. 283 ff.): **Ein päpstliches Formelbuch des 14. Jahrhunderts** den Inhalt des Ms. Y 12 vol. 1 im St.-A. Hannover. Es bezweckte die Zusammenstellung der Formeln aller Arten von Provisionsurkunden für die päpstliche Kanzlei. Von den 185 Urkunden konnte Sch. 114 örtlich und zeitlich, 40 örtlich, 31 nicht näher bestimmen. Das gute Resultat ist um so erfreulicher, weil die Register der Provisionsurkunden Urbans I. verloren gegangen sind.

Geschichte des kanonischen Rechts. F. Gillmann hat auf die Bedeutung der Glossatoren für die Dogmatik jüngst nachdrücklich aufmerksam gemacht. Im „Katholik" (1910, I S. 300 ff. untersucht er den **„sakramentalen Charakter" bei den Glossatoren** Rufinus, Johannes Faventius, Sikard von Cremona, Huguccio und in der Glossa ordinaria des Dekrets. Er wendet sich gegen F. Brommer s. diese Ztschr. I [1909] S. 160. Auf den Aufsatz sei auch hier hingewiesen wegen der rechtsgeschichtlich interessanten Resultate der Einzeluntersuchung. Besondere Beachtung verdient die Lehre Huguccios, des Lehrers Papst Innocenz' III. (S. 303 ff.). S. oben S. 600.

Eine erste Autorität auch auf kanonistischem Gebiete ist der von P. F. Doelle O. F. M. wieder entdeckte: **Johannes von Erfurt aus dem Franziskanerorden um die Wende des 15. Jahrhunderts** (Ztschr. f. Kircheng. XXXI, 2, S. 214 ff.; s. oben S. 510).

1295 ist er Rechtshörer in Bologna, wo er wohl in utroque iure promovierte; darauf wurde er an das Studium in Erfurt berufen. Seiner schon früher verfaßten tabula iuris (Cod. Cusanus 267) gab er zwischen 1310—1315 eine neue Gestalt (Clm 8705). D. verspricht (S. 2162) eine weitere Würdigung des Juristen Joh. v. E.

J. Linneborn.

Missionswissenschaft.

In der Wissenschaftlichen Beilage der Germania 1910 Nr. 27 bespricht Privatdozent Dr. Schmidlin (Münster) ein **Hauptpostulat der katholischen Missionswissenschaft**, nämlich die Herausgabe einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift, deren Notwendigkeit auch in dieser Zeitschrift (s. oben S. 527) bereits betont wurde. „Nur sie", sagt der Verfasser zutreffend, „kann den katholischen Missionen wissenschaftliches Ansehen und auf diesem Wege wirksam dem Missionsverständnis in der Gelehrtenwelt dauernden Eingang verschaffen". Nur sie, möchte ich beifügen, ist in der Lage, die so wünschenswerte Mitarbeit unserer heimischen Theologen an der Lösung der missionswissenschaftlichen Aufgaben dauernd zu sichern. Schmidlin erkennt übrigens an, daß auch bisher mehrere Zeitschriften, neuestens namentlich „Theologie und Glaube", der Mission dankenswerte Aufmerksamkeit gewidmet haben. Daß die Redaktion von „Theologie und Glaube" den missionswissenschaftlichen Bestrebungen reges Interesse entgegenbringt, bekundet u. a. auch die Neueinführung der Sparte „Missionswissenschaft" an dieser Stelle.[1]

Ein anderes missionsliterarisches Unternehmen befürwortet P. Robert Streit O. M. I. in der Denkschrift **Die Missions-Geschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Missions-Bibliographie** (Freiburg, Caritas-Druckerei 1910, 31 S. Für Interessenten gratis). Er bezeichnet als „allergrößte Schwierigkeit, die heute die wissenschaftliche Missionshistorik zu überwinden hat, die Unzulänglichkeit der bisherigen Missionsquellenforschung und -kritik" und bringt darum die Schaffung einer umfassenden Missionsbibliographie in Vorschlag. Zahllose Dokumente liegen noch in den kirchlichen, staatlichen, Ordens- und Missionsarchiven verborgen. P. Streit macht darüber Angaben, die allein schon seiner Denkschrift Wert verleihen. Eine vollständige Kenntnis älterer und neuerer Druckwerke ist wegen des mangelhaften buchhändlerischen Verkehrs mit anderen Ländern oft nur schwer zu erlangen. Erst wenn es gelingt, darin Wandel zu schaffen, ist die Voraussetzung für eine wirklich objektive Missionsgeschichtschreibung gegeben. Erst dann kann die großartige weltgeschichtliche Bedeutung der katholischen Mission in einer ihrer würdigen Weise zur Darstellung kommen. Eine weitere Vorbedingung für die Förderung missionswissenschaftlicher Arbeiten wäre unseres Erachtens die Schaffung einer größeren Missions-Bibliothek, womöglich in Verbindung mit einer Universitätsstadt, in welcher regere missionswissenschaftliche Studien betrieben werden.

Als Einleitungsband zu seinem groß angelegten Werke „Deutsche Kolonialwirtschaft" veröffentlicht Lic. Dr. Paul Rohrbach eine Schrift **Kulturpolitische Grundsätze für die Rassen- und Missionsfragen** (Berlin, Buch-Verlag der Hilfe 1909, 108 S.). Es sind praktisch bedeutsame Probleme, die der Verfasser zur Sprache bringt. Für die Beurteilung mancher Einzelfragen, so die Besiedlung Afrikas, Plantagen- und Volkskultur, die Notwendigkeit einer kraftvollen deutschen Kulturpolitik in China, die Bedeutung der deutschen Kolonialpolitik im allgemeinen sind die Ausführungen Rohrbachs von Nutzen und eröffnen zum Teil neue Gesichtspunkte. In der Hauptfrage jedoch, auf die

[1] In den Nummern, welche die missionsliterarischen Referate enthalten, fällt künftig der Bericht über Missionswesen aus.

(11. 8. 10.)

es dem Verfasser ankommt, der Bildungsfähigkeit der Neger und der daraus zu folgernden Stellungnahme der Kolonialvölker und der christlichen Mission, ist sein mit großer Zuversicht vorgetragener Standpunkt unhaltbar. Nach Rohrbach ist der Neger als Rasse unfähig, die Kulturstufe der weißen Rasse zu erreichen, und die Mission ist in ihrem Bestreben, die Schwarzen zu möglichster Kulturhöhe zu erziehen, auf falschem Wege. Der Neger hat keinen Anspruch darauf, politisch und kirchlich zum Vollbürger erzogen zu werden. Während Rohrbach die Missionsmethode der orthodoxen Protestanten sowohl in Afrika wie in China für unberechtigt erklärt, gesteht er der katholischen Mission in Afrika größere Aussichten zu, weil sie „selbst noch einen starken Überrest von Superstition aus dem Stadium der Naturreligion in sich trägt. Dazu kommt ihr absolut autoritatives, disziplinäres Ideal des Verhältnisses von Priester und Gemeinde, Führer und Masse". Unter dem chinesischen Kulturvolke dagegen ist einzig der liberale Allgemeine Evangelisch-protestantische Missionsverein, der eine kleine Mission in Kiautschau unterhält, der Situation gewachsen. Abgesehen davon, daß Rohrbach die Göttlichkeit und Universalität des Christentums nicht anerkennt, scheitert seine Beweisführung im wesentlichen daran, daß er außer acht läßt, welch tiefgreifenden kulturellen Einfluß das Christentum seit beinahe zwei Jahrtausenden auf die arische Rasse ausgeübt hat, während die schwarze Rasse unter den ungünstigsten Verhältnissen lebte, von den Weißen in die Sklaverei geschleppt, kulturell niedergehalten und erst seit wenigen Jahrzehnten wieder von der Mission aufgesucht wurde. Es ist ein Unding, schon jetzt den Grad der Entwicklungsfähigkeit des afrikanischen Eingeborenen bestimmen zu wollen.

Eine scharfe Kritik der Rohrbachschen Schrift enthält der Aufsatz **Afrikanische Kolonial- und Eingeborenenpolitik** von Missionsdirektor P. O. Hennig im Ev. Miss.-Magazin (Basel, Missionsbuchhandlung 1910, 177—190; 236—250). Hennig macht u. a. aufmerksam auf die Rede des High Commissioner für Britisch-Südafrika Lord Selborne über die Rassenfrage (deutsche Übersetzung in Koloniale Rundschau 1909, 449—473). Lord Selborne geht gleichfalls von der Voraussetzung der Inferiorität des Negers aus, gelangt aber zu dem entgegengesetzten Resultat. „Als Rasse ist der Europäer höher befähigt. Daher fällt ihm in Südafrika eine so ernste Verantwortung zu, wie sie nur je einem Menschen auferlegt worden ist. Als Rasse ist er für die Zukunft der minderbegabten Rasse, neben der er lebt, ebenso verantwortlich, wie im einzelnen Fall ein Vater für sein Kind."

Die Rassenfrage, insbesondere die Antagonie zwischen Japanern und Yankees in den Weststaaten der nordamerikanischen Union bildet auch ein Hauptthema des in 2. Auflage erschienenen Reisewerkes L'Amérique de demain (Paris, Plon-Nourrit 1910, 320 S.) von Felix Klein. Der bekannte Abbé hat sich bereits in seinen früheren Werken Au Pays de la Vie intense und La Séparation aux Etats-Unis als begeisterten Verehrer der Union erwiesen. Als Hauptmittel, dem drohenden Ausbruch eines langwierigen Kampfes zwischen Japan und Amerika vorzubeugen, erscheint ihm die Christianisierung des japanischen Reiches, an der sich gerade die nordamerikanischen Katholiken reger beteiligen sollten. Das schwierige Negerproblem in den Vereinigten Staaten wird kurz gestreift. Den großartigen Assimilationsprozeß, der sich überraschend schnell an den Millionen von Einwanderern vollzieht, das mächtig darauf einwirkende, eigenartige Schul- und Bildungswesen, bedeutsame Fragen, Schöpfungen und Persönlichkeiten (Ireland, Spalding) des kirchlichen Lebens und noch vieles andere weiß der geistvolle Verfasser anschaulich vor Augen zu führen. Vielfach allerdings vom Standpunkte des wohlwollenden Optimisten aus, wie der Autor selbst von sich bekennt.

Das opfervolle Wirken eines afrikanischen Missionars, des P. Allaire C. Sp. S., zeichnet die populäre Biographie **Unter den Schwarzen am Kongo**, ins Deutsche übersetzt

von Fanny Mersmann (Freiburg, Herder 1910, 109 S., ℳ 1,60). Man erhält aus den Briefen des früh verstorbenen Missionars eine erschütternde Vorstellung von der Wildheit der Kannibalenstämme am Kongo und von den Schwierigkeiten, mit denen die Gründer der Mission zu ringen hatten. Für ähnliche Veröffentlichungen sei der Wunsch ausgesprochen, daß bei den Lebensbildern von Missionaren der missionsgeschichtlichen Entwicklung des Gebietes, in welchem sie arbeiten, noch mehr Berücksichtigung geschenkt werde.

Eine inhaltlich dürftige Propagandaschrift für die protestantische Zigeunermission enthält Nr. 3 von Urbans Christlichen Volksbüchern: **Die Zigeuner und das Evangelium** von Reinhold Urban (2. Aufl. Striegau, Theod. Urban, 48 S., ℳ 0,30). Trotz der Studien eines Dr. Pott, Miklosich, Vlislocki, Erzherzogs Joseph ist das über dem Zigeunertum ruhende Dunkel noch wenig gelichtet und die Abneigung unseres Volkes gegen das unzuverlässige Nomadenvolk kaum vermindert. 1907 bildete sich in Liverpool eine Gesellschaft für Zigeunerkunde (Gipsy Lore Society), die ein eigenes Organ herausgibt. Nähere Auskunft erteilt R. A. Scoth Macfie, M. A. B. Sc. 6 hope Place, Liverpool. Von protestantischer Seite wird eine Zigeunermission in Ungarn durch die Mission für Südosteuropa in Hausdorf, Kreis Neurode, Schlesien, unterhalten.

Über **Missionspflicht und Missionsdienst** orientiert in populärer Weise ein kleines Schriftchen, das den Provinzial der Missionare vom hlst. Herzen Jesu Hubert Linckens zum Verfasser hat (Herz-Jesu-Missionshaus Hiltrup bei Münster i. W.). Es besteht die Aussicht, daß die theologische Wissenschaft sich auch auf katholischer Seite mit dem Missionswesen eingehender beschäftigen wird. S. oben und S. 527.

Wangeroog (Nordsee). F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Das soeben im Verlage von F. Schöningh erschienene **Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte** von P. Beda Kleinschmidt (XXXII u. 640 S., 309 Abbbildungen, ℳ 10,—, geb. ℳ 11,20 u. 12,—) ist das erste Kompendium der Geschichte der christlichen Kunst auf katholischer Seite. Außer der kirchlichen Baukunst, der Plastik und der Malerei, welche nacheinander, nicht nebeneinander behandelt werden, kommen in besonderen Abschnitten das Kunstgewerbe bezw. die kirchliche Innenkunst sowie die Symbolik und die Ikonographie der christlichen Kunst zur Darstellung. Gerade diese Abschnitte erhöhen den Wert des Buches sehr. Daß dasselbe ganz auf der Höhe der Forschung steht, dafür bürgt schon der Name seines Verfassers. So hat letzterer dem Einfluß der morgenländischen Kunst auf jene des Abendlandes die ganze Bedeutung beigemessen, welche ihm nach den neuesten Forschungsergebnissen gebührt. Die den einzelnen Abschnitten vorausgehenden allgemeinen Übersichten dienen ihrem Zwecke in vorzüglicher Weise. Was die Aufzählung der historischen Denkmale betrifft, so würde m. E. eine größere Beschränkung auf die wichtigeren Kunstwerke den Vorzug verdienen, zumal hierdurch Raum geboten würde, wirklich mustergültige Werke in eingehender Weise und einigermaßen erschöpfend zu würdigen. Im ganzen ist das Buch, abgesehen von kleineren Versehen, eine wohlgelungene Leistung. Es sei den Theologiestudierenden, an die es sich zunächst wendet, angelegentlichst empfohlen. Freilich bleibt auch jetzt noch das Bedürfnis nach einer Einführung in die christliche Kunst bestehen, welche die Praxis ins Auge faßt und die Fragen beantwortet: Wo stehen wir jetzt und welches sind die Aufgaben auf den verschiedenen Gebieten der kirchlichen Kunst in der Gegenwart.

Von den **Meisterwerken religiöser Kunst**, herausgegeben vom Verlage der Gesellschaft für christliche Kunst G. m. b. H. in München, ist nunmehr die II. Serie erschienen. (ℳ 25,—; Einzelblatt ℳ 6,—; Doppelbild ℳ 8,—.) Im Gegensatz zur

I. Serie (vgl. Theol. u. Gl. I, S. 518), welche alte Meister brachte, bietet die neue Mappe nur Werke moderner, lebender Künstler. Fritz Kunz ist mit 2 Blättern (Doppelbildern), näherhin mit einer „hl. Familie" und einer „Verkündigung" vertreten, welche dem Künstler viele Freunde gewinnen werden. Die „Verkündigung" ist zweifellos das beste Blatt der Mappe und m. E. eine der besten Arbeiten des Künstlers überhaupt. Der schlichten und ernsten Größe dieser Szene kommt die Eigenart des Künstlers, mit einfachen und großzügigen Linien und mit geringer Modellierung zu arbeiten, sehr zustatten. Die „hl. Familie" verdient die weiteste Verbreitung in den christlichen Familien. Außer Kunz sind in der Mappe noch zwei andere bekannte Münchener Künstler vertreten: Martin Feuerstein mit einer sehr ansprechenden hl. Othilia und Kaspar Schleibner mit einer Madonna mit Kind und zwei musizierenden Engeln. Daß der Verlag sich entschlossen hat auch lebende Künstler zu Wort kommen zu lassen, ist besonders dankbar zu begrüßen. Die vorliegenden farbigen Aquarellgravüren stehen technisch auf derselben Höhe, wie jene der ersten Serie. Auch diesmal ist wieder ein trefflicher einführender Text von Dr. Joh. Damrich beigegeben. Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß der Verlag zu den Bildern beider Serien hervorragend geschmackvolle Rahmungen liefert.

Bezüglich des von der „Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst" unter dem Titel: **Die Kunst dem Volke** begonnenen Unternehmens (vgl. Theol. u. Gl. I, S. 676) ist zu bemerken, daß das vorliegende erste Heft (Albrecht Dürer) bei Bezug von 20 Exemplaren zu dem fabelhaft billigen Preise von 50 Pfg. geliefert wird, bei Bezug von mehr als 200 Exemplaren nach Vereinbarung noch billiger (Geschäftsstelle, München, Karlstr. 19).

Einen durchschlagenden Erfolg bedeutet das neueste der sog. blauen Hefte des bekannten Verlegers Karl Robert Langewiesche in Düsseldorf. Diesmal sind es **Deutsche Dome** (*M* 1,80; geb. *M* 3,—) welche in 96 hervorragend guten Abbildungen uns vor Augen geführt werden: eine steinerne Welt voll Kraft und Schönheit. Den vorzüglich orientierenden einführenden Text hat Privatdozent Dr. Wilh. Pinder geschrieben.

Der Verlag von Max Hirmer hat nunmehr die **XIV Stationen** des hl. Kreuzwegs nach Prof. Gebhard Fugel als farbige Postkartenserie herausgegeben M. 1,40. Die farbige Wiedergabe ist wohlgelungen, auch der Begleittext von Josef Bernhart findet sich beigefügt. Bemerkt sei, daß in der Postkartenserie der Knabe mit dem Werkzeugkorb auf Station 4 zu einer Ausstellung keinen Anlaß mehr bietet, somit die Berechtigung unserer Bemerkung zu dieser Station (vgl. S. 324 dieses Jahrgangs) vom Verlage anerkannt worden ist. A. Fuchs.

Umschau in Welt und Kirche

Schweiz.

Basel. Im vorigen Jahrgang (S. 325) wurde berichtet über die vorgeschlagene Verfassungsänderung behufs Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse im Kanton Basel-Stadt. Im Januar kam diese Angelegenheit im Großen Rath zur Verhandlung; die seiner Zeit mitgeteilten Vorschläge der Regierung erhielten die Zustimmung aller Parteien mit Ausnahme der Katholiken. Letztere hatten in den Beratungen ihren einmal eingenommenen Standpunkt beibehalten, indem sie Gleichstellung der römisch-katholischen Kirche mit der bisherigen evangelischen und (alt)-katholischen Landeskirche verlangten. Ihre dahingehenden Anträge wurden aber abgelehnt; sie verzichteten darum auf die weitere Teilnahme an den Verhandlungen und enthielten sich auch der Schlußabstimmung. In der Volksabstimmung vom 6. März wurde die Verfassungsänderung mit 7413 Ja gegen 1036 Nein angenommen; 12165 Stimmberechtigte blieben der Abstimmung fern, unter ihnen die Großzahl der Katholiken. Die tausend Neinsager sind wohl in den Kreisen der gläubigen Protestanten zu suchen, welche sich mit dem Schritt zur religiösen Indifferenz des Staates, welcher der Verfassungsänderung zugrunde liegt, nicht befreunden konnten. Vorläufig äußert sich diese Indifferenz allerdings nur darin, daß Staat und Gemeinden keine finanziellen Aufwendungen für religiöse Zwecke mehr machen können; den bisherigen sog. Landeskirchen der Protestanten und Altkatholiken verbleibt aber die öffentlich-rechtliche Persönlichkeit mit dem Recht der Besteuerung ihrer Angehörigen; außerdem werden sie in freigebiger Weise durch Überlassung sämtlicher Kultusgebäude und Pfarrhäuser, sowie durch beträchtliche Kapitalzuwendungen ausgestattet. Zur ablehnenden Haltung mancher Protestanten mag auch die Sorge um das zukünftige Schicksal ihrer Religionsgenossenschaft beigetragen haben; die neue evangelische „Kirche" soll nämlich bekenntnislos sein; tatsächlich war dies die protestantische Landeskirche schon seit einer Reihe von Jahren; jetzt wird aber dieser faktische Zustand gesetzlich festgelegt; es ist begreiflich, daß eine solche Konfessionslosigkeit den gläubigen Elementen die schwersten Bedenken verursachen muß.

Die römisch-katholische Gemeinde, welcher ungefähr 40000 Seelen angehören, also ein Drittel der Bevölkerung, ist und bleibt ein bloßer Privatverein und wird als solcher vom Staat offiziell ignoriert. Der Kanton Basel-Stadt bekennt sich also zu der von R. v. Mohl verurteilten Anschauung, daß die katholische Kirche vom Staate behandelt werden kann wie eine Aktiengesellschaft oder ein Leseverein, und er hat den Ruhm, das verwirklicht zu haben, was Hinschius als ein Kuriosum bezeichnet: „die Gleichstellung des katholischen Kirchenrechts mit einem bloßen Vereinsstatut".

Bern. Wohl in keinem Lande sind die Katholiken zugunsten der altkatholischen Sekte unter dem Scheine der Gerechtigkeit, wir möchten sagen, ausgeplündert worden wie in der Schweiz. So wurden sie in den Städten Bern und Genf der Kirchen beraubt, welche mit der finanziellen Beihilfe der Katholiken aller Länder waren errichtet

worden. In zahlreichen anderen Örtlichkeiten räumten die staatlichen Behörden der altkatholischen Genossenschaft die Mitbenutzung der katholischen Kirchen ein und machten auf diese Weise den rechtmäßigen Eigentümern die Benutzung unmöglich, denn nach kirchlicher Vorschrift ist ein Simultangebrauch der Kultusräume mit den Altkatholiken unzulässig. Ein klassisches Beispiel für diese Behandlung der Katholiken liefert die Pfarrei St. Imier im Berner Jura. Dieser Ort besitzt eine schöne gotische Kirche, welche noch vor dem Kulturkampf aus den Mitteln der Katholiken erbaut worden war. Trotzdem konnten die Katholiken erst im Jahre 1898 von den Gerichten eine teilweise Anerkennung ihrer Rechte erlangen; es wurde ihnen ein Eigentumsrecht zu drei Fünfteln zugesprochen; nach weiteren zwölf Jahren, während welcher die Altkatholiken in Besitz und Genuß der Kirche geblieben sind, ist endlich dieses Jahr ein Vergleich zustande gekommen, welcher den Katholiken schwere Verpflichtungen zugunsten der Sekte auferlegt. Sie müssen die Altkatholiken für das ihnen zu zwei Fünfteln zugesprochene Eigentumsrecht mit Fr. 80000 abfinden; außerdem werden sie verpflichtet, innerhalb zwanzig Jahren den Turm der Kirche auszubauen, während der Ertrag einer für diesen Zweck veranstalteten Lotterie den Altkatholiken verbleibt und diese überdies noch einen Staatszuschuß von Fr. 5000 erhalten. Es sieht beinahe wie ein Hohn auf die Gerechtigkeit aus, daß die ihrer Kirche während mehr als dreißig Jahren beraubten Katholiken ihr Eigentum nun mit so drückenden Geldopfern zurückkaufen müssen. Leider steht dieser Fall in der Schweiz durchaus nicht vereinzelt da

Uri. Die Urheber der sog. Tanzinitiative auf Freigebung des Tanzes an Sonn- und Feiertagen, von welcher oben (S. 85) die Rede war, wollten sich bei dem ablehnenden Bescheid der letzten Landsgemeinde nicht beruhigen und traten mit dem ganz gleichen Begehren auch dieses Jahr vor das versammelte Volk. Wiederum beantragten die Regierung und der Landrat die Verwerfung des Antrags, wiederum trat die Geistlichkeit mit Entschiedenheit dagegen auf und erließ einen Aufruf an das Volk, welcher von allen Kanzeln verlesen wurde. Das Ergebnis war, daß die Initiative mit zwei Drittel Mehrheit verworfen wurde. Nochmals hat der christliche Sinn des Volkes den Sieg davongetragen über Bestrebungen, welche unter dem Schein der Volksfreundlichkeit darauf ausgehen, einen der Grundpfeiler des gesellschaftlichen Wohls, die Heiligung des Sonntags, zu untergraben.

Freiburg i. Schw. Dr. F. Speiser, Universitätsprofessor.

China.

Zur Lage in China. Indem ich dieses Thema niederschreibe, möchte ich mich nicht wie „Saul unter die Propheten" zu der nicht kleinen Schar derer gesellen, die sich unterfangen, die Zeichen der Zeit im fernen Osten zu deuten, denn dafür ist mir China zu groß und der Standpunkt, auf dem ich stehe, zu abgelegen. Ich möchte nur Antwort geben auf diese und jene Anfrage, die neuerdings infolge der Unruhen in Hunan an mich gerichtet wurde. „Gibt's in China Sturm, steht der große Umsturz bevor?"

Viele, Europäer und Chinesen, behaupten: „Ja, es gärt", und allem Anscheine nach haben sie für ihre Meinung gute Gründe.

Die Reformerei, welche seit 1900 mit Hochdruck einsetzte, hat neben einigem Guten doch auch manches Üble gebracht. Es ist wahr, der Horizont des chinesischen Volkes hat sich erweitert. Von dem alten China galt nur zu sehr das hier zu Lande geläufige Bild von dem Frosche im Brunnen, der meint, außer seinem kleinen Himmel, der durch die Öffnung hineinschaut, gäb's keinen Himmel mehr. Das ist jetzt anders

geworden. Manche alte Vorurteile sind hinweggeschwemmt, Eisenbahn und Post sorgen für besseren Verkehr, der Opiumbau ist ausgerottet und der Opiumgenuß hat nachgelassen. Demgegenüber fehlen aber nicht die Schattenseiten, und augenblicklich treten gerade sie viel stärker in die Erscheinung.

Die Reformwellen haben, wie das ja noch überall so gewesen ist, den Boden unterspült, auf dem China ruht, die alten Ideen, die seine Kultur tragen, gelockert; Pietät, Respekt vor der Obrigkeit, Achtung vor den Lehrern, diese schönen chinesischen Tugenden sind im Werte gesunken, mancherlei falsche Hoffnungen und Begehrlichkeiten wurden geweckt, halbverstandene Ideen ausgesät, vielerlei Unternehmungen planlos angefangen, und so ist das Ende vom Lied: allgemeine Unzufriedenheit und Unsicherheit.

Die Beamten sind unzufrieden, weil die Reform ihnen das Fett von ihrer Suppe geschöpft hat, ihnen vielerlei Schererei und unangenehme Arbeiten bringt, denen sie sich nicht gewachsen fühlen, sie der Kritik der Provinziallandtage und der Presse preisgibt.

Die Notabeln, d. h. diejenigen, die viel Geld oder einen Rangknopf haben, also die „Kulturträger", sind unzufrieden, weil die großen Hoffnungen, welche die Phrasen von „Selbstverwaltung, parlamentarischem Regiment, Konstitutionalismus" in ihnen geweckt, in den letzthin eröffneten Provinziallandtagen nicht genügende Befriedigung finden, sie möchten ihren Finger in alles hineinstecken und fordern mit stürmischer Eile ihren Reichstag. Wenn man das politische Gerede hier in China während der letzten Jahre anhörte, so mußte man unwillkürlich an die bekannte Anekdote denken von den Bauern im Lande X., die im Jahre 48 vor das Haus ihres Großherzogs zogen mit dem Rufe: „Wi wollen ne Republik han." Aber, Kinder, wißt ihr denn auch, was das ist? „Ne, wi weten nit, wat et is, awe wi wellet et han." — So geht's hier auch; damit soll aber nicht gesagt sein, daß unter den Rufern im Streite nicht doch manche sind, die genau wissen, was sie wollen.

Das arme Volk, die misera contribuens plebs, wäre schließlich noch am leichtesten zufrieden, wenn sie nur satt zu essen hätte und in Ruhe gelassen würde. Aber so wie es jetzt geht, kommt der ganze Reformtrubel ihnen vor wie ein Hexensabbat. Es heißt zahlen und immer wieder zahlen, und wenn man nur wüßte, wofür; die neuen Schulen, die soviel Geld kosten, die städtische Polizei, die dem gewöhnlichen Manne Unannehmlichkeit und Beängstigung verursacht, die Militärreform und Ähnliches sind dem Volke überaus gleichgültig, für Phrasen von „Selbstregierung und Reichstag" hat es nichts übrig, weil es weiß, daß es doch, ob so ob so, bezahlen und seinen Rücken herhalten muß; dazu haben die bisherigen Manipulationen mit einer sogenannten Münzreform einige, die das Schäfchen scheren konnten, enorm bereichert, dem armen Manne aber eine minderwertige Münze in die Hand gedrückt statt seiner guten alten ehrlichen Käsch; die Preise sind infolgedessen urplötzlich in die Höhe getrieben, schlechte Erntejahre haben das übrige getan, um die Verarmung akut zu machen.

Das Schulsystem, welches bis jetzt als Hauptstütze der Reform bezeichnet wurde, ist nach dem Urteil vieler nichts als ein großes Fiasko; es konnte auch kaum anders kommen: Unterricht ohne entsprechende Lehrkräfte; intellektuelle Bildung ohne ethische Grundlage; der ungeheure Ballast chinesischen Lernstoffes: Schriftsprache, Stilarten, Geschichte, Literatur — eine Lebensarbeit kombiniert mit dem europäischen Wissensstoff; Sprachstudium ꝛc.; die Studenten mit Geld bezahlt und die Lehrer und Direktoren ohne nötige Auktorität; die Missionen aus der offiziellen Bildungslinie hinausgeschoben, dafür aber Haufen nicht genügend vorbereiteter Studenten ins Ausland geschickt, namentlich nach Japan, wo sie sich wenig mit Studium, aber sehr viel mit weltbeglückenden Ideen und Politik beschäftigten. Es wäre ein Wunder, wenn aus diesem Chaos von Problemen

und Gegensätzen ein reifes, befriedigendes Resultat sich hätte entwickeln können. Halbwisserei und Chauvinismus sind zunächst mal die Früchte dieses Schulsystems.

Die Geheimbünde wühlen außerdem im stillen, und das ist gerade das Ungemütliche, daß keiner weiß, bis wie weit sie ihre Maulwurfsarbeit ausgedehnt hat. Im Vordergrunde stehen die K'oming tang, die Partei „derer, die ihr Leben daran setzen", eine mittelbare Frucht des Staatsstreiches vom Jahre 1898, in welchem die Reform-Ratgeber des jungen Kaisers Kuang sü von der alten Kaiserin-Witwe aufs Blut verfolgt wurden: K'ang yu wei und Genossen. Aus ihren Kreisen heraus hat sich namentlich in Süd-China eine Partei gebildet, welche der gegenwärtigen Mandschu-Dynastie den Tod geschworen hat und am liebsten wohl aus China eine Republik machte. Es ist schwer zu sagen, wie weit der Einfluß dieser Partei reicht und ob es wirklich wahr ist, daß sie zahlreiche Anhänger unter den Beamten und unter dem Militär zählt. Im allgemeinen sind die chinesischen Literaten ja keine große Heldenseelen und fechten lieber mit dem Pinsel wie mit dem Schwerte. Neben ihnen wühlen noch andere Geheimbünde: der Friedensbund, die Abstinenzler, die Messersekte — immer wieder taucht hier und dort die Nachricht auf, daß die Sekten sich auf eine Aktion rüsten. Vor allem — und das ist jedenfalls eine greifbare Wirkung des Sektentreibens — wird die Abneigung gegen die Dynastie geschürt.

Aber auch gegen die Fremden wendet sich der Haß. Immer wieder kehrt die Klage, die Regierung sei gegen die Fremden zu nachgiebig, wesentliche Landesrechte, namentlich betr. Eisenbahn, Bergwerke würden verschachert; ab und zu erscheinen mal wieder die aufregenden Nachrichten von einer Aufteilung Chinas durch die Mächte.

So ist also Gärstoff in Hülle und Fülle aufgespeichert. Und von der Regierung sagt man, sie sei in finanziellen Nöten und durch Parteiungen nach innen zerklüftet, der Kaiser ein Kind und der Prinzregent schwach.

Trotzdem also genug Zeichen vorhanden sind, die auf Sturm deuten, will es uns doch bedünken, als wenn die Lage in China nicht gar so unsicher wäre, wie man glauben möchte. Was uns dazu bringt, ist vor allem die Haltung des Volkes, wenigstens hier in Schantung. Wenn die Ernte nur einigermaßen befriedigend ausfällt, dann haben unsere Bauern herzlich wenig Lust zu einer Revolution. Die Regierung darf nur nicht mit schroffen Steuerforderungen und dem Volke unverständlichen Ansinnen kommen. Politisch ist der Durchschnitts-Chinese noch Indifferentist.

Ferner hat sich bei den verschiedenen Unruhen, welche in der letzten Zeit auftauchten, immer noch gezeigt, daß die Regierung mit Leichtigkeit Herrin der Lage wurde. Wie wurde die Situation Chinas in Tibet als so prekär geschildert, und wie glatt und geräuschlos und sicher vollzog sich nicht die Besetzung des Landes und die Absetzung des Dalai Lama. Wenn auch dort noch nicht aller Tage Abend ist, so hat doch China in der tibetanischen Frage viel mehr Festigkeit und ruhigen Blick bewiesen, als man ihm zugetraut hätte. Ein Gleiches zeigte sich bei den Unruhen in Canton und Chang sha (Hunan). Als die Revolte in Canton ausbrach, glaubte alle Welt, es handle sich um eine Kraftprobe der K'oming tang. Die spätere Darstellung der Vorkommnisse zeigte aber wiederum das in China so gewöhnliche Bild von Mißverständnissen, Streikgelüsten, Mangel an Subordination und unverständigem Dreinschlagen, wie man das so oft, wenn auch nicht in solchem Maße gesehen hatte. Falls die K'oming tang daran beteiligt war, hat sie ihre Sache jedenfalls nicht schlau gemacht. Auch die Unruhen von Chang sha wurden, sobald die Regierung mal zur nötigen Energie sich aufraffte, bald unterdrückt. Der Prinzregent, den man so oft als unselbständig geschildert, scheint doch ein recht vernünftiger, ruhiger Kopf zu sein, der sich nicht zu leicht ins Bockshorn jagen läßt.

Die finanzielle Not der Regierung, so behaupten einige, sei nichts als Schlaumeierei, sie stelle sich nur arm, um möglichst viel für die Stunde der Not beiseite zu schaffen. Ob dem so ist, kann natürlich ein Außenstehender nicht wissen. Jedenfalls haben die neuen Verkehrswege und die Reform der Truppen die Stellung der Regierung einigermaßen gestärkt; und — was schon seit Jahrzehnten behauptet wurde — eine starke Stütze der Dynastie bedeutet, so paradox das klingen mag, das Eindringen der Fremden, denen natürlich alles daran liegt, die Ruhe aufrechtzuerhalten. Die ausländischen Interessen und das ausländische Kapital, welches hier investiert ist, bilden wie anderswo so auch hier eine Art Friedensversicherung.

Die Notabeln endlich, welche jetzt am lautesten nach parlamentarischer Vertretung schreien, werden, so möchte man glauben, auch nicht leicht Unruhen erregen, denn wenn es mal zum Klappen kommt, so haben sie alle Aussicht, vieles zu verlieren und wenig zu gewinnen.

So haben wir also, wenn wir die Situation überschauen, auf beiden Seiten Gründe zum Hoffen und zum Fürchten: Gärungsstoffe und beruhigende Elemente. Ob's nicht trotzdem zum Sturm kommt? Wer kann das wissen? Es ist leicht möglich, daß der Staatswagen unter Krachen und Lärmen weiterrollt, es ist aber auch ebenso möglich, daß, während ich dieses schreibe, irgendwo schon der Sturm einsetzt, der in China dieses und jenes über den Haufen wirft. Wie's auch kommen mag, jedenfalls hat China noch eine großartige Zukunft, und es ist unsere heilige Pflicht, zu beten und zu arbeiten, daß dieses große, reichbegabte, hochbedeutende Volk für das Reich Jesu Christi gewonnen werde.

Jentschowfu (China), 3. Juli 1910.

† Bischof August Henninghaus,
Apostolischer Vikar von Süd-Schantung.

Der katholische Erziehungsverein (Sitz Paderborn in Westfalen) E. V.

Von Domkapitular Christian Bartels, Paderborn.

1. Gründung des Erziehungsvereins.

Die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hatte unter anderem zwei Folgen, die nicht als erfreuliche bezeichnet werden können. Einmal wurden die Familienbande durch das moderne Erwerbsleben in weiten Kreisen des Volkes gelockert; dann aber auch war den Jugendlichen außerordentlich früh Gelegenheit zum Verdienen und damit auch zu einer gewissen Selbständigmachung gegeben. Der Einfluß der Eltern auf die aus der Schule entlassenen Kinder wurde namentlich in den Industriegegenden ein sehr geringer. Das alte patriarchalische Verhältnis zwischen Meister und Lehrling hörte auch mehr und mehr auf. Eine unvermeidliche Folge dieser Tatsachen war, daß viele Jugendliche von der zu früh erhaltenen Freiheit nicht den richtigen Gebrauch machten. Die Seelsorger, namentlich in den Städten, mußten es in vielen Fällen mit Schmerzen ansehen, wie vor ihren Augen die jungen Leute den Weg einschlugen, der nicht zu ihrem Heile führte, und sie konnten nur wenig dagegen tun. Ja, selbst auf die Kinder im schulpflichtigen Alter hatte die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens vielfach einen nachteiligen Einfluß. Der Fälle, wo auch die Mutter im erwerblichen Leben außerhalb des Hauses tätig sein mußte, wurden sehr viele, und die Folgen der dadurch entstandenen mangelhaften Beaufsichtigung und Erziehung der Kinder zeigten sich bald.

In der Diözese Paderborn hatte der Bischof Hubertus Simar ein offenes Auge für diese Mißstände. Nach Beratung mit erfahrenen Seelsorgern seiner Diözese gründete er am 18. Mai 1894 den „Erziehungsverein für die Diözese Paderborn". Der Zweck des Vereins ist:

a) „die Nachweisung verwahrloster und erziehungsbedürftiger Kinder,
b) die Vermittelung von Unterbringungsstellen für dieselben, sowohl vor als nach ihrer Entlassung aus der Schule, sowie Hilfeleistung bei deren Pflege und Erziehung."

Der Verein hat zwei voneinander unabhängige Abteilungen, die eine für den westlichen, die andere für den östlichen Teil der Diözese Paderborn. Im all-

gemeinen ist an der Einteilung der Diözese in Dekanate und Pfarreien festgehalten. In jedem Orte sollte ein Ortsverein gegründet werden; mehrere Ortsvereine zusammen bildeten wieder eine Vereinigung und mehrere Dekanate zusammen einen Bezirk. Der ganze Verein war in drei Bezirke eingeteilt, an deren Spitze ein Bezirkspräsident stand.

Die Einrichtung und Organisation des Vereins war aufs beste ausgedacht, aber eine große Schwierigkeit stand ihm entgegen. Die Einführung des Vereins fiel in jene Zeit, wo infolge zu vieler Neugründungen eine gewisse Vereinsmüdigkeit nicht nur bei den Geistlichen, sondern auch beim Volke herrschte. Einige Geistliche bemühten sich um den Verein. Es wurde auch manches Kind gerettet, aber so, wie ursprünglich die Sache gedacht war, daß ein volles Netz über die ganze Diözese ausgebreitet sei, kam es nicht.

2. Das Gesetz über Fürsorgeerziehung.

Nicht nur die führenden Persönlichkeiten der Kirche waren auf die moralischen Schäden der neuen Zeit aufmerksam geworden; auch diejenigen Personen, die im Staatsleben führende Rollen hatten, sahen der Zukunft mit einer gewissen Besorgnis entgegen. In Preußen war es u. a. der Dezernent für das Gefängniswesen im Ministerium des Innern, Geheimrat Krohne, ein Mann, der nicht nur ein warmes Herz für das Volk, sondern auch ein scharfes Auge für die Schäden der Zeit hatte. Er sah es mit Schmerzen, wie die Zahl der jugendlichen Bestraften in erschreckender Weise zunahm. Im Jahre 1882 waren 30697 Jugendliche verurteilt, 1896 43962, also eine Steigerung von 43 % . Auch die Art der strafbaren Handlungen, an denen die Jugendlichen beteiligt waren, mußte Besorgnis erregen. Die Verurteilungen wegen gefährlicher Körperverletzung hatten sich im gen. Zeitraum mehr als verdoppelt, die Verurteilungen wegen Sachbeschädigung waren um 48 % vermehrt, die Verurteilungen wegen Nötigung und Bedrohung sogar verdreifacht. Das Beklagenswerteste bei dieser Statistik ist aber, daß bei den jugendlichen Verurteilten so außerordentlich viele rückfällig wurden. Das mußte doch zu dem Gedanken führen, daß die bisher geltenden Strafrechtsgrundsätze ihren Zweck nicht erreichten. Die erste Bestrafung Jugendlicher führt in vielen Fällen nicht zur Besserung, sondern zur Schwächung des bis dahin noch vorhandenen Ehrgefühls und damit noch weiter auf der abschüssigen Bahn.

Was kann geschehen, um dieser zunehmenden Verwahrlosung vorzubeugen? Das war die Frage, die viele einflußreiche Staatsbeamte beschäftigte. Das Resultat dieser Erwägungen fand bei den Verhandlungen über das Bürgerliche Gesetzbuch Ausdruck. Es wurde durch § 1666 in den Fällen, wo das geistige oder leibliche Wohl eines Kindes von seiten der Eltern gefährdet wird, dem Vormundschaftsrichter die Gewalt erteilt, vorbeugende Maßnahmen zu treffen, also den Eltern die Elternrechte zu entziehen und das Kind zum Zwecke der Erziehung in einer geeigneten Familie oder Erziehungsanstalt unterzubringen.[1]

[1] § 1666: „Wird das geistige oder leibliche Wohl des Kindes dadurch gefährdet, daß der Vater das Recht der Sorge für die Person des Kindes mißbraucht, das Kind vernachlässigt oder sich eines ehrlosen oder unsittlichen Verhaltens schuldig macht, so hat das Vormundschaftsgericht die zur Abwendung der Gefahr erforderlichen Maßregeln zu treffen. Das Vormundschaftsgericht kann insbesondere anordnen, daß das Kind zum Zwecke der Erziehung in einer geeigneten Familie oder in einer Erziehungsanstalt oder einer Besserungsanstalt untergebracht wird."

Wegen der Verschiedenartigkeit der Verhältnisse in den einzelnen Bundesstaaten mußte das Bürgerliche Gesetzbuch aber hier eine Lücke lassen. Es wurde zwar bestimmt, daß der Vormund Maßnahmen zur Verhütung gänzlicher Verwahrlosung der Kinder treffen kann, aber nicht, wer die Kosten der Erziehung zu tragen hat. Deshalb brachte der § 1666 BGB. für die einzelnen Bundesstaaten die Notwendigkeit, diese für das Volkswohl zweifellos sehr wichtige Materie selbständig zu regeln, also durch Landesgesetze genauer festzusetzen, wann den Eltern die Elternrechte entzogen werden sollen, wer die Erziehung dieser Kinder zu leiten hat und wer die Kosten dieser Erziehung trägt. Am 18. August 1896 war das Bürgerliche Gesetzbuch vom deutschen Kaiser vollzogen. Sogleich begannen nun in Preußen die Beratungen über das Landesgesetz zur Erledigung dieser Materie. Der Geheimrat Krohne trat bald mit einem Gesetzentwurf hervor, der die Rettung der gefährdeten Jugend bezweckte, bei dem die reiche Erfahrung dem Verfasser große Dienste leistete. Es begannen im preußischen Landtage die sehr eingehenden Verhandlungen über das Gesetz, das später den Namen „Fürsorgeerziehungs-Gesetz" erhielt, dessen Zweck in § 1 in folgender Weise angegeben wird:

„Ein Minderjähriger, welcher das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet hat, kann der Fürsorgeerziehung überwiesen werden:

1. wenn die Voraussetzungen des § 1666 oder des § 1838 BGB. vorliegen und die Fürsorgeerziehung erforderlich ist, um die Verwahrlosung der Minderjährigen zu verhüten;
2. wenn der Minderjährige eine strafbare Handlung begangen hat, wegen der er in Anbetracht seines jugendlichen Alters strafrechtlich nicht verfolgt werden kann und die Fürsorgeerziehung mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Handlung, die Persönlichkeit der Eltern oder sonstigen Erzieher und die übrigen Lebensverhältnisse zur Verhütung weiterer sittlicher Verwahrlosung des Minderjährigen erforderlich ist;
3. wenn die Fürsorgeerziehung außer diesen Fällen wegen Unzulänglichkeit der erziehlichen Einwirkung der Eltern oder sonstigen Erzieher oder der Schule zur Verhütung des völligen sittlichen Verderbens des Minderjährigen notwendig ist."

3. Die Tätigkeit des Erziehungsvereins bei Ausführung des Fürsorgeerziehungs-Gesetzes.

Am 2. Juli 1900 wurde das Gesetz über die Fürsorgeerziehung Minderjähriger vollzogen. Am 1. April 1901 sollte es in Kraft treten. Die zwischen den beiden Daten liegende Zeit wurde von den Behörden eifrig benutzt, um die nötigen Vorbereitungen zu treffen für das Inkrafttreten dieses Gesetzes. Namentlich handelte es sich darum, Einrichtungen zu schaffen oder sonstige bestehende Einrichtungen zu benutzen, um am 1. April 1901 die Jugendlichen in Erziehung nehmen zu können. Es bedeutet offenbar dieser Zeitpunkt eine Epoche in der Fürsorge für die Jugend. Denn daß man junge Leute von 18, 20–21 Jahren in staatliche Erziehung nimmt, das war etwas ganz Neues. Der Staat hatte sich bisher nur bekümmert um die Erziehung der schulpflichtigen Kinder, und die in den Zwangserziehungsanstalten untergebrachten Jugendlichen, die bereits eines Verbrechens oder Vergehens sich schuldig gemacht hatten, waren in Wirklichkeit auch mehr Straf- als Erziehungszöglinge.

Die Ausführung des Fürsorgeerziehungsgesetzes wurde gesetzlich den Kommunalverbänden d. i. der Provinzialverwaltung übertragen. Der damalige Landeshauptmann von Westfalen, der spätere Kultusminister Holle, hatte besonderes Interesse für dieses Gesetz, und in Gemeinschaft mit seinem Dezernenten, dem damaligen Landesrat Schmedding, befaßte er sich eifrig mit dieser Materie. Vor allem schien es ihm wichtig, die schon bestehenden Einrichtungen in den Dienst des Gesetzes zu nehmen. Er wandte sich deshalb an die Vertreter der beiden Konfessionen, an die Bischöfe und an den General-Superintendenten; und die Folge davon war, daß, soweit die Diözese Paderborn in Betracht kam, der 1894 gegründete katholische Erziehungsverein zur Ausführung des Fürsorgeerziehungsgesetzes herangezogen wurde. Der Landeshauptmann hielt am 18. März 1901 in Soest mit einigen Geistlichen der Diözese, nachdem er vorher auch mit evangelischen Geistlichen beraten hatte, eine Konferenz, und das Resultat war, daß fünf bestehende Waisenhäuser in der Diözese Paderborn Fürsorgezöglinge aufnehmen sollten, die dann alsbald durch den Erziehungsverein in geeigneten Familien untergebracht würden. Auf die Familienpflege legte der Landeshauptmann den Hauptwert, und damit deckten sich seine Anschauungen mit denjenigen der Leitung des Erziehungsvereins. Von einem hochstehenden Beamten in Westfalen wurde damals empfohlen, für die Ausführung des Fürsorgeerziehungsgesetzes interkonfessionelle Vereinigungen zu gründen. Da aber das Gesetz selbst auf konfessioneller Grundlage aufgebaut ist und ausdrücklich festgelegt war, daß Kinder nur in den Anstalten ihrer Konfession und schulpflichtige auch nur in Familien ihrer Konfession, schulentlassene möglichst in Familien ihrer Konfession untergebracht werden sollten, so entschieden sich aber doch alle übrigen maßgebenden Beamten in Westfalen dafür, daß auch die Ausführung des Gesetzes konfessionell gehandhabt werden müsse, um dadurch die schon bestehenden konfessionellen Einrichtungen auch für das Gesetz nutzbar machen zu können. Die Fürsorge für die katholischen Kinder übernahm der katholische Erziehungsverein in Paderborn und der Vinzenzverein in Münster, und für die evangelischen Kinder wurde der evangelisch-kirchliche Erziehungsverein für Westfalen von P. Siebold in Bethel b. Bielefeld gegründet, der dieselben Zwecke verfolgt, wie der katholische Verein.

Nicht oft ist ein Gesetz mit so großen Hoffnungen erwartet worden, wie das Fürsorgeerziehungsgesetz, und die vielen Vorbereitungen, Konferenzen und öffentlichen Versammlungen, die gehalten wurden, bewirkten, daß manche ganz übertriebene Vorstellungen von dem Fürsorgeerziehungsgesetze hatten. Manche Gemeinden glaubten, alle ihre Waisenkinder jetzt ohne weiteres zu Fürsorgezöglingen machen zu können, um dadurch auch der Zahlung für diese Kinder enthoben zu werden. Andere erwarteten mit Inkrafttreten des Fürsorgeerziehungsgesetzes auch gleich eine Veränderung der Kriminalstatistik, wenigstens soweit die Jugendlichen dabei in Betracht kamen.

Am 1. April 1901 trat das Fürsorgeerziehungsgesetz in Kraft, und für den kath. Erziehungsverein bedeutet dieser Tag auch den Beginn einer neuen umfangreichen Tätigkeit. Am 6. April 1901 wurde dem kath. Erziehungsverein der erste Fürsorgezögling zugeführt, ein kräftiger Bursche von 16 Jahren. Sein Begleiter war ein Polizist in Uniform. Seine Einführung gestaltete sich in folgender Weise. „Wie alt bist du?" – 16 Jahre. „Woher kommst du?" – Aus dem Gefängnis in Bochum. „Wie lange warst du dort? – Drei

Monate. „Wofür hatteſt du die Strafe bekommen?" – Ich hatte eine Pfeife geſtohlen. „Was hatteſt du ſonſt noch geſtohlen?" – (zögernd) Den Opferſtock in der Kirche. – Als wir ſpäter die Akten erhielten, ſtellte ſich heraus, daß der Knabe wiederholt den Opferſtock in der Kirche erbrochen hatte. – So hatte ſich der Präſes des Erziehungsvereins die Fürſorgezöglinge nicht gedacht. Aber verſuchen wollten wir es doch. Es hatte ſich ein Mann vom Lande gemeldet, der gut empfohlen war, um einen ſchulentlaſſenen Knaben zu erhalten. Mit einem Begleiter wurde dieſer erſte Fürſorgezögling ihm zugeführt, Auskunft über das Vorleben ihm gegeben und angefragt, ob er es mit dieſem Knaben verſuchen wollte. Der Mann erklärte ſich dazu bereit. Allerdings erwarteten wir nicht viel Gutes von dieſem erſten Verſuche. Erfreulicherweiſe traf nach einigen Wochen die Nachricht ein, daß der Knabe ſich gut führe und Geſchick zum Arbeiten habe. Wieder einige Wochen vergingen, und aus demſelben Orte meldete ſich der Nachbar dieſes erſten Pflegevaters, um auch ſo einen „netten Jungen" zu erhalten. Auch ihm beſorgten wir bald einen ſchulentlaſſenen Knaben, der ſich ebenfalls in der Folgezeit gut führte. Für den Erziehungsverein war das ein Fingerzeig zu dem Gedanken, daß ſelbſt von dem ſchwierigen Material der Fürſorgezöglinge manche noch zu retten ſind. Die Entwicklung der Tätigkeit kam allerdings etwas anders, als es in Ausſicht genommen war. Es traten nicht fünf Fürſorgeheime in Tätigkeit, ſondern zunächſt nur eines, und zwar das in Bielefeld.

4. Erbauung des erſten Fürſorgeheims.

Schon vor Inkrafttreten des Fürſorgeerziehungsgeſetzes hatte der Erziehungsverein die Überzeugung gewonnen, es ſei von Wichtigkeit, ein Haus zu beſitzen, in dem vorläufig alle Kinder aufgenommen werden, die in Gefahr ſind, zu verwahrloſen. Der Fälle, wo es ſich um ſofortige Aufnahme eines Kindes handelt, kamen doch ſehr viele. Deshalb hatte der Erziehungsverein bereits 1898 den Plan gefaßt, ein Haus dieſer Art für den damals beſchränkten Umfang ſeiner Tätigkeit zu gründen. Es wurde der Plan ſorgfältig beraten unter Benutzung der Erfahrungen, die andere bei Gründung von Erziehungsanſtalten gemacht hatten. 1901 wurde der Bau ausgeführt, der für 70 Kinder Platz bot. Die Einrichtung wurde etwas dadurch erſchwert, daß wir Knaben und Mädchen aufnehmen mußten, ſchulpflichtige und ſchulentlaſſene. Am 19. März 1902 wurde das Fürſorgeheim, deſſen ganze Einrichtung dem Fürſorgeerziehungsgeſetze angepaßt war, bezogen. Das Haus iſt in einfachen Formen aufgeführt. Beſonderen Wert legten wir darauf, Luft und Licht den einzelnen Räumen und den Gängen zuzuführen, damit allen Anforderungen der Hygiene möglichſt entſprochen würde und die die Anſtalt betretenden Kinder einen freundlichen Eindruck gewännen. Das Haus hat vier Stockwerke. Im Kellergeſchoß iſt untergebracht der Keſſel für die Zentralheizung, die Küche mit den Nebenräumen und zwei Arbeitszimmer. Im Erdgeſchoß iſt die Kapelle, die Schule, der Speiſeſaal, ein Arbeitszimmer, das Bureau und ein Wartezimmer. Das erſte Obergeſchoß enthält die Schlafräume für die Knaben: zwei größere Schlafſäle, zwiſchen denen ein Zimmer für die Aufſicht angelegt iſt, ſo daß von dieſem Zimmer aus durch ein Fenſter die Schlafſäle vollſtändig überſehen werden können, einige kleinere Schlafzimmer für die Bettnäſſer und für die ganz kleinen Kinder. Das zweite Obergeſchoß enthält dieſelben Einrichtungen für die Mädchen. Durch einen eigenen Korridor getrennt ſind

einige Zimmer für die Schwestern angelegt, damit diejenigen, die nicht des Nachts die Aufsicht haben, nach den schwierigen Arbeiten des Tages zur Nachtzeit volle Ruhe genießen können.

Solange der Erziehungsverein kein eigenes Haus hatte, waren die Kinder im katholischen Krankenhause zu Bielefeld untergebracht, bis für sie eine geeignete Familie gefunden war. Die Armen-Schwestern vom hl. Franziskus aus Aachen hatten in freundlicher Weise diese Aufgabe übernommen, und die Oberin des Hauses zeigte besonderes Interesse für dieses Werk der Charitas. Nach Fertigstellung des Fürsorgeheims übernahmen denn auch dieselben Schwestern die Leitung des Hauses, und die Oberin des Krankenhauses wurde nunmehr Oberin des Fürsorgeheims, wo sie mit großer Liebe und vielem Geschick sich der Unterbringung der Kinder in Familien widmete. Der Erziehungsverein ist der Genossenschaft der Armen-Schwestern vom hl. Franziskus zu besonderem Danke verpflichtet, weil sie in der schwierigen Zeit des Anfangs in hochherziger Weise mitgearbeitet hat.

Eine neue Frage war noch zu lösen: wie soll es mit dem Schulunterricht der Fürsorgezöglinge werden? Der Oberpräsident von Westfalen hatte zwar für die im Fürsorgeheim untergebrachten Fürsorgezöglinge für sechs Wochen Dispens vom Schulbesuch erteilt. Es zeigte sich jedoch bald, daß es eine irrige Auffassung gewesen war, wenn man seinerzeit glaubte, nach einem Aufenthalte von ein oder zwei Wochen die Kinder schon in Familien unterbringen zu können. Die unbedingt notwendigen Ermittelungen erforderten entschieden mehr Zeit, und deshalb waren auch die Kinder schon bald länger als sechs Wochen im Fürsorgeheim, manche drei Monate, und diejenigen, die auf Grund des § 5 des Fürsorgeerziehungsgesetzes vorläufig untergebracht waren, mußten oft mehrere Monate warten, bis ein rechtskräftiges Urteil ergangen war, und konnten alsdann erst in Familien untergebracht werden. Der Erziehungsverein sah sich deshalb genötigt, eine eigene Schule im Fürsorgeheim zu errichten, und erkannte bald, daß diese Einrichtung auch für die Zwecke des Fürsorgeheims von nicht geringer Bedeutung war, nicht nur, daß die Kinder durch den Unterricht nützlich beschäftigt wurden, es wurden auch ihre Eigenart und namentlich ihre mehr oder weniger gute Befähigung, die bei Unterbringung in Familien sehr berücksichtigt werden mußten, genauer ermittelt.

Die katholischen Fürsorgezöglinge der Provinz Westfalen wurden vom Landeshauptmann, soweit sie nach den Akten geeignet erschienen, bald in Familien untergebracht zu werden, größtenteils dem Fürsorgeheim in Bielefeld überwiesen und nach einem Aufenthalte von durchschnittlich zwei Monaten einer geeigneten Familie übergeben. Der Erziehungsverein richtete sein Augenmerk hauptsächlich darauf, geeignete Familien zu ermitteln, und mit Sorgfalt sowohl die Zöglinge, als auch die Familien auszuwählen. Der Erfolg ging auch bezüglich der Fürsorgezöglinge über unsere Erwartungen hinaus. Die Mehrzahl der Kinder stammte aus Verhältnissen, in denen sie wahre Liebe nicht erfahren hatten. Diese wurde ihnen zuteil sowohl im Fürsorgeheim, als auch bei den Pflegeeltern. Und das wirkte auf die meisten Kinder so ein, daß die Belehrungen und Ermahnungen treu befolgt wurden. Wir hatten auch in jener Zeit gleich ein eklatantes Beispiel dafür, daß mit Liebe vieles zu erreichen ist. Einige Fürsorgezöglinge — Mädchen von 16 Jahren — hatten in allen Anstalten sich so widerspenstig betragen, daß sie schließlich im

Arbeitshause Benninghausen hatten untergebracht werden müssen. Und, was man nicht erwarten sollte, auch dort wollten sie der Ordnung sich nicht fügen. Wurden sie z. B. zur Arbeit geführt, zerschlugen sie die Nähmaschine und was ihnen sonst in den Weg kam, und zeigten ein so störrisches Benehmen, daß man an ihrem gesunden Menschenverstande zweifeln konnte. Der Präses des Erziehungsvereins hörte von dieser merkwürdigen Erscheinung und erbat vom Landeshauptmann eines dieser Mädchen, um den Versuch der Milde mit ihm zu machen. Das Mädchen wurde dem Fürsorgeheim Bielefeld zugeführt. Hier wurde ihm bedeutet, daß wir in keiner Weise Strafe anwenden wollten; wenn es sich gut betrüge, solle die Vergangenheit vergessen sein. Andernfalls würde es zurückkommen in die Zwangserziehungsanstalt. Das Mädchen zeigte sich vom ersten Tage an willig und außerordentlich arbeitsam. Schon nach sechs Wochen brachten wir es in eine Familie, wo es drei Jahre blieb. Dann gaben wir es in eine andere Stellung zur weiteren Ausbildung, wo es sich ebenfalls gut führte, und so ist es geblieben auch nach der Entlassung aus der Fürsorge. Die erste Dienstherrschaft gab ihr das Zeugnis, es sei das beste Dienstmädchen, das sie jemals gehabt hätte. Für uns war das ein neuer Antrieb, auch die größeren Fürsorgezöglinge statt mit Strafe, mit Liebe und Güte zu behandeln, und der Erfolg hat uns im Laufe der Jahre immer mehr in dieser Methode bestärkt.

Oft war den Kindern der Einzug in das Fürsorgeheim ein schmerzliches Ereignis. Viele Fürsorgezöglinge waren gegen den Willen ihrer Eltern und wohl auch gegen den eigenen Willen aus ihren Verhältnissen herausgenommen und wurden durch Organe der Polizei dem Fürsorgeheim zugeführt. Das war den Kindern natürlich sehr bitter, und sie brachten keineswegs freundliche Gesinnung gegen uns mit. Das haben wir aber berücksichtigt und das störrische Wesen, das manche anfangs zeigten, geduldig ertragen, ohne die Kinder zu strafen, ja ohne auch nur einen Verweis ihnen zu erteilen. Eines Tages wurden sechs Zigeunerkinder dem Fürsorgeheim zugeführt. Man hatte wegen strafbarer Handlungen ein ganzes Zigeunerlager untersuchen müssen und dabei war festgestellt, daß bezüglich der Kinder alle Voraussetzungen des Fürsorgeerziehungsgesetzes vorlagen. Die Eltern wurden wegen ihrer Straftaten in Haft genommen und die Kinder dem Fürsorgeheim zugeführt. Das waren wohl die widerspenstigsten Kinder, die wir in all den Jahren aufgenommen haben. Über die Herkunft der Kinder war nichts zu erfahren. Alle polizeilichen Nachforschungen über Zeit und Ort der Geburt und die Familienverhältnisse blieben erfolglos. Die Kinder selbst machten gar keine Angaben. Namentlich zwei Mädchen, deren Alter wir auf 12 bezw. 14 Jahre schätzten, zeigten sich höchst widerspenstig. Sie antworteten auf keine Frage. Wenn man ihnen eine Süßigkeit oder sonst etwas schenken wollte, was Kinder gern haben, hielten sie die Hände auf den Rücken und verweigerten die Annahme. Wir haben sie dafür nicht gestraft, sondern in Geduld ihre Eigenart ertragen. Länger als vier Wochen hat es gedauert, bis die Kinder überhaupt einmal Antwort gaben. Ganz allmählich änderten sie aber ihre Gesinnung und wurden zuletzt freundlich und zutraulich. Sie waren ohne alle Schulkenntnisse und weigerten sich auch anfangs, etwas zu lernen. Nach Wochen zeigten sie aber großen Eifer und haben gute Fortschritte gemacht. Das 12jährige Kind hatte aber den Keim einer Krankheit mitgebracht. Nach einigen Monaten kam es aufs Krankenlager, von dem es nicht wieder auf-

stehen sollte. Ein Lungenleiden nahm bald eine gefährliche Wendung. In dieser Zeit der Krankheit hatte man Gelegenheit, die Wirkung der göttlichen Gnade zu beobachten bei denen, die die Gnade noch nicht mißbraucht haben. Das Kind zeigte bald eine so gesunde, tiefe Frömmigkeit, wie man sie selten beobachtet. Vor Freude strahlte sein Auge, wenn der Geistliche kam und ihm von göttlichen Dingen erzählte. Als der Geistliche es kurz vor dem Tode fragte: „Willst du lieber gesund werden, oder willst du lieber sterben?" antwortete es mit einem freundlichen Lächeln: „Ich will das, was Gott der Herr will! Ich glaube aber, daß es für mich besser ist, wenn ich sterbe." Dabei war es keineswegs traurig, sondern freudig bewegt. Es starb auch nach einigen Tagen mit freudiger Ergebung in den Willen Gottes. Ein einziger Fall dieser Art ist imstande, für viele Mühen und Beschwerden in der Jugendfürsorge vollkommen zu entschädigen.

Aber nicht nur mit den Kindern gestalteten sich die Verhältnisse günstig; ebenso erfreulich war die Wahrnehmung, daß sich immer mehr Familien meldeten, die bereit waren, ein Kind aufzunehmen. Die sorgfältigen Ermittelungen, die wir anstellten, ergaben allerdings, daß durchschnittlich $^1/_4$ der eingegangenen Meldungen als nicht annehmbar bezeichnet werden mußten. Aber $^3/_4$ der Meldungen konnten als gut bezeichnet werden. Innerhalb drei Monaten meldeten sich beim Erziehungsverein 400 Familien aus Westfalen, die bereit waren, ein Kind aufzunehmen. Hauptsächlich waren es kleine Leute, die sich meldeten, Arbeiterfamilien, kleine Bauersleute, Eheleute, denen ein Kind gestorben war, oder solche, die ihre eigenen Kinder groß hatten, denen es zu einsam war in ihrem Hause und die sich noch kräftig fühlten, ein kleineres Kind heranzuziehen. Das waren die von uns gesuchten Familien.

5. Erbauung des zweiten Fürsorgeheims.

Der Erziehungsverein wurde jetzt in weiteren Kreisen bekannt, und wurden ihm nunmehr auch in größerem Umfange Kinder übergeben, die in Gefahr waren, zu verwahrlosen, ohne daß das Fürsorgeerziehungsgesetz für sie Anwendung finden konnte. Die Tätigkeit des Vereins nahm einen Umfang an, daß wir vom Jahre 1904 an alljährlich etwa 250 Kinder in Familien unterbringen konnten. Nun zeigte es sich, daß das Haus in Bielefeld nicht mehr genügte. Die Beaufsichtigung der Kinder verschiedenen Geschlechts und verschiedenen Alters war zu schwierig; es fehlte auch der Platz für alle die Anmeldungen, die erfolgten. Durch den bisherigen Erfolg ermutigt, entschloß sich der Erziehungsverein, ein zweites Haus zu bauen.

Der östliche Teil des Regierungsbezirks Minden hat vorwiegend ländliche Verhältnisse. Wir hatten deshalb eine Anzahl Knaben mit gutem Erfolge in dieser Gegend untergebracht und richteten darum bei der Auswahl des Platzes für die zweite Anstalt unser Augenmerk auf diese Gegend. Die Stadt Warburg erschien geeignet. Es war bald ein passender Platz erworben. Da der Erziehungsverein Vermögen noch nicht besitzt, konnte die Gründung einer neuen Anstalt nur mit finanzieller Beihilfe von anderer Seite erfolgen. Das Haus in Bielefeld war auf den Namen der katholischen Kirchengemeinde Bielefeld eingetragen, und in hochherziger Weise hatte die Gemeinde auf ihre eigene Gefahr das Baukapital angeliehen. Die Verzinsung und Amortisierung des Baukapitals übernahm der Erziehungsverein. In ähnlicher Weise — so bestand der Plan — sollte auch in Warburg das Haus auf den Namen der

Kirchengemeinde Warburg eingetragen und von der Kirchengemeinde das erforderliche Baukapital angeliehen werden. Kirchenvorstand und Gemeindevertretung in Warburg stimmten dem Plane zu. Es entstand aber hinterher eine gewaltige Opposition in Warburg. Die Sache wurde so dargestellt, als ob für die Gemeinde ein großes Risiko, ja sogar eine finanzielle Benachteiligung sicher sei. Der Erziehungsverein sah deshalb davon ab, mit der Kirchengemeinde Warburg das Unternehmen auszuführen. Da erklärte sich der Kirchenvorstand und die Gemeindevertretung in Bielefeld einstimmig bereit, auch dieses zweite Fürsorgeheim auf den Namen der Kirchengemeinde Bielefeld zu übernehmen und das nötige Baukapital anzuleihen. Die Aufsichtsbehörden hatten zwar erst einiges Bedenken, diesen Beschlüssen ihre Zustimmung zu erteilen, gaben aber doch schließlich ihre Einwilligung, und so konnte im Sommer 1904 mit dem Bau begonnen werden. Das Fürsorgeheim in Warburg ist ein Denkmal, das Zeugnis ablegt für die hochherzige, opferbereite Gesinnung der Kirchengemeinde Bielefeld. Denn ohne deren Mithilfe wäre das Werk nicht zur Ausführung gekommen.

Die Warburger Anstalt ist nur für Knaben bestimmt. Zum Patron des Hauses wählten wir den hl. Petrus Damianus (23. Februar). Dieser Heilige wäre sicher in Fürsorgeerziehung gekommen, wenn das Gesetz zu seiner Zeit schon existiert hätte. Denn seine Eltern hatten in gröblicher Weise „das Recht der Sorge für die Person des Kindes mißbraucht und das Kind vernachlässigt". Er wurde von seinen Eltern ausgesetzt, von gutherzigen Leuten aufgenommen und wuchs unter sehr schwierigen Verhältnissen auf. Trotzdem ist er Priester, ja sogar Kardinal und ein Heiliger geworden. Wir hoffen, daß er ein treuer Fürbitter ist für diejenigen Kinder, die ohne ihr persönliches Verschulden in traurige Verhältnisse gekommen sind.

Es wurde ein Plan für eine große Anstalt ausgearbeitet, von der einstweilen nur ein Drittel ausgeführt werden sollte. Mit einem Kostenaufwand von rund 120000 Mk. wurde das Gebäude aufgeführt. Am 12. Sept. 1904 fand die Einweihung statt. Die Schwestern der christlichen Liebe aus dem Mutterhause in Paderborn übernahmen die Pflege der Zöglinge. Nunmehr konnte das Haus in Bielefeld entlastet werden, und es wurde die Einrichtung getroffen, daß alle Knaben vom 7. Lebensjahre aufwärts dem Hause in Warburg überwiesen wurden, während die Mädchen und die Knaben bis zum 7. Jahre in Bielefeld verblieben.

Da zu dem Warburger Hause ein Grundstück von 14 Morgen gehörte, konnte den Knaben ein hinreichend großer Spielplatz eingerichtet und ihnen auch sonst Gelegenheit geboten werden, sich im Freien zu bewegen. Namentlich streben wir dahin, den Sinn für die Natur in den Kindern zu wecken und ihnen Verständnis beizubringen für die Freuden, die Gottes Natur uns bietet. Viele von den Knaben arbeiten deshalb im Garten und auf dem Felde mit, während sie bei schlechtem Wetter im Hause mit verschiedenen Handarbeiten beschäftigt werden. Es wird das ja immer eine wichtige Aufgabe der Anstalten bleiben, die Arbeit als Erziehungsmittel zu benutzen und zugleich Freude an geeigneter Arbeit in den Kindern zu erwecken suchen.

Die Anstalt in Warburg ist ebenso wie die in Bielefeld nicht eigentlich eine Erziehungsanstalt, sondern ein Fürsorgeheim. Sie hat also vor allem die Aufgabe, geeignete Familien für die Aufnahme der Kinder zu ermitteln. Das ist ein wichtiges, aber auch schwieriges Werk. Von der Auswahl

der Familie hängt ganz wesentlich der weitere Erfolg ab. Es müssen Erkundigungen eingezogen werden nicht nur über die allgemeinen Verhältnisse der Familie, die ein Kind aufnehmen will: ob die Vermögensverhältnisse geordnete sind, ob die Familie selbst gesund und brav ist; — sondern auch über die besonderen Verhältnisse: ob die Leute selbst Kinder haben, in welchem Alter, Knaben oder Mädchen; daß man nicht Kinder verschiedenen Geschlechts in solchem Alter zusammenbringt, daß das tägliche Zusammenleben ihnen in sittlicher Hinsicht Gefahren bieten kann.

6. Errichtung einer eigenen Schule für die schwachbegabten Kinder.

Schon bald nach der Einweihung des Hauses waren die vorhandenen Plätze besetzt. Manche von den Knaben, die in Familien untergebracht waren, mußten aus irgendeinem Grunde in die Anstalt zurückgenommen werden, um erst noch längere Zeit Anstaltspflege zu genießen, ehe wiederum ein Versuch mit Familienpflege gemacht werden konnte. Dadurch trat schon bald wieder eine gewisse Überfüllung des Hauses ein. Da auf diese Weise der Betrieb sich immer mehr erweiterte, konnten natürlich auch mancherlei Beobachtungen gemacht werden, die zu gewissen Regeln oder Anschauungen sich verdichteten, da sie bei einer großen Zahl von Kindern sich wiederholten. Vor allem machten wir die Beobachtung, daß nicht wenige, namentlich der Fürsorgezöglinge, geistig nicht ganz normal waren. Manche Kinder stammten aus Familien, in denen der Vater oder die Mutter oder auch beide dem Trunke ergeben waren. Andere waren körperlich und geistig so vernachlässigt, daß sie trotz mehrjährigen Schulbesuches die Leistungen der normalen Lernanfänger kaum übertrafen. Wegen der verschiedenartigen Ursachen des Zurückgebliebenseins war auch die Entwicklung der Kinder eine verschiedenartige. Manche schwachbegabte, die nicht an einem eigentlichen Defekte litten, erholten sich nach einigen Monaten geregelter Tätigkeit in der Schule in erfreulicher Weise. Bei anderen ging diese Entwicklung viel langsamer vor sich. Solche schwachbegabte Kinder in Familien unterzubringen, zeigte sich bald als nicht ratsam. Sie waren in der Schule eine Last, wurden von den anderen Kindern vielfach gehänselt, und die Pflegeeltern waren wenig erbaut, von ihren Zöglingen aus der Schule nur Nachteiliges zu hören. Wir gewannen die Überzeugung, diese schwachbegabten Kinder müßten erst längere Zeit eine Anstaltspflege genießen, und einen geordneten, *ihren Fähigkeiten angepaßten* Schulunterricht haben, ehe sie einer Familie übergeben werden könnten. Da die Zahl solcher Kinder etwa 8 – 10 % der uns überwiesenen Zöglinge ausmachte, und wir der Ansicht waren, daß bei den übrigen Anstalten ähnliche Beobachtungen gemacht seien, berichtete der Verein über seine Wahrnehmungen an die Landesdirektorien der westlichen Provinzen und erhielt die Antwort, daß im allgemeinen ähnliche Beobachtungen gemacht seien. Deshalb faßte der Erziehungsverein den Plan, mit dem Warburger Fürsorgeheim eine neue Abteilung zu verbinden, in der *schwachbegabte* Kinder dieser Art für längere Zeit Aufnahme finden sollten, damit sie in eigenen Schulen nach Art der städtischen Hilfsschulen unterrichtet würden. Nach unserer Mutmaßung konnten etwa 75 schulpflichtige Fürsorgezöglinge männlichen Geschlechts in Westfalen und den anderen Provinzen, die uns Zöglinge zu überweisen pflegten, als schwachbegabt bezeichnet werden. Sichere Ermittelungen ließen sich nicht anstellen, denn der Begriff „schwachbegabt" liegt doch nicht absolut fest. Wir

dachten dabei an Kinder, die etwa in der Mitte stehen zwischen Idioten und normalen Kindern. Einige kommen davon etwas näher den Idioten, andere den Normalen. Die Grenze zu ziehen, bleibt doch dem subjektiven Ermessen der Anstaltsleiter überlassen. Deshalb konnten wir auch für die Größe der geplanten Abteilung durchaus zuverlässige Normen nicht gewinnen. Wir rechneten also damit, daß etwa 75 schulpflichtige Knaben demnächst dieser Einrichtung überwiesen würden, und nahmen dafür in Aussicht drei Schulklassen mit dem sonst notwendigen Zubehör. Es mußte also wiederum gebaut werden. Wenn der Erziehungsverein auch im allgemeinen für die großen Anstalten, die eine individuelle Behandlung der Zöglinge erschweren, sich nicht begeistern kann, so trug er doch kein Bedenken, diese Abteilung einzurichten, weil sie in etwa ja eine Anstalt für sich bildet und nur die Küche und Kapelle mit der schon bestehenden Anstalt gemeinsam haben sollte.

Der Regierungsbaumeister Moritz in Köln, der den ersten Teil des Hauses ausgeführt hatte, wurde beauftragt, auch die Vollendung der ganzen Anstalt nunmehr zu leiten. Es zeigte sich bald, daß für den neuen Teil der Anstalt wiederum 200000 Mk. notwendig waren, und wiederum erklärte sich die Kirchengemeinde Bielefeld bereit, auch dieses Kapital bei der Landesbank anzuleihen, um so die Erweiterung der Anstalt zu ermöglichen. Nach den üblichen Beratungen und Besichtigungen anderer Anstalten und sonstigen Vorbereitungen wurde im Frühjahr 1908 mit dem Erweiterungsbau begonnen. Im Herbst 1909 stand die ganze Anstalt vollendet da. In der Freude über die Vollendung dieses Werkes war eine Einweihungsfeier geplant, zu der sowohl der Herr Oberpräsident von Westfalen als auch der Herr Bischof von Paderborn ihr Erscheinen in Aussicht gestellt hatten. Es kam jedoch anders. Se. Exzellenz, der Herr Oberpräsident von Westfalen, der wiederholt sein großes Interesse für die Tätigkeit des Erziehungsvereins bekundet und die Entwicklung des Fürsorgeheims mit Interesse verfolgt hatte, war verhindert, an der Einweihungsfeier teilzunehmen, und der hochwürdigste Bischof von Paderborn wurde unerwartet aus seinem bischöflichen Wirken durch den Tod abberufen. Infolgedessen wurde von einer Feier abgesehen. Am 23. Nov. 1909 erhielt das Haus die kirchliche Weihe und wurde damit dem Betriebe übergeben. Die ganze Anstalt macht einen vornehmen und imposanten Eindruck, mehr als wir es von Anfang an beabsichtigt hatten. Aber die Räume den Anforderungen der Hygiene entsprechend einzurichten und freundlich zu gestalten, das haben wir angestrebt, um den Kindern den Aufenthalt im Hause auch möglichst angenehm zu machen. Wenn die meisten von ihnen auch später nicht in ebenso sauberen und fein gehaltenen Betten werden schlafen können, so erscheint es doch auch notwendig, in den Kindern den Sinn für Reinlichkeit und Schönheit zu wecken, um sie zu veranlassen, daß sie auch später im Leben auf die Erhaltung der Sauberkeit in ihren Kleidern und sonstigen Sachen großen Wert legen.

Weil wir in bezug auf Grund und Boden uns besondere Einschränkungen nicht aufzuerlegen brauchten, wurde das Gebäude in Warburg nicht so hoch gezogen, wie das Bielefelder. Es hat außer dem Kellergeschoß nur zwei Stockwerke und ein gut ausgebautes Dachgeschoß. Das Kellergeschoß kommt aber einem Erdgeschoß ziemlich nahe. Es ist genügend dafür gesorgt, daß Licht und Luft in diese Räume kommt; denn das Kellergeschoß enthält hauptsächlich die Arbeitsräume. 200 Kinder verschiedenen Alters und ver-

schiedener Beanlagung bei schlechtem Wetter im Hause zu beschäftigen, erfordert viel Raum. Und so dient das Kellergeschoß fast ganz den Arbeitsräumen. Nebenbei sind dann auch umfangreiche Badeeinrichtungen angebracht und natürlich auch der Kessel für die Zentralheizung. Im Erdgeschoß liegen hauptsächlich die Schullokale (4 Zimmer) mit den erforderlichen Nebenräumen; dann Wartezimmer, Sprechzimmer u. dgl.; im Obergeschoß die Schlafräume, bestehend aus großen Sälen und auch kleineren Zimmern, und die Krankenzimmer; dann das Büreau und die Räume für den geistlichen Direktor. Das Dachgeschoß ist durchgebaut und bietet eine Anzahl sehr guter Schlafräume. In einem eigenen Anbau ist der große Speisesaal und darüber die Kapelle (ganz im neuen Stil) erbaut. Für die Schwestern ist der südöstliche Flügel des Gebäudes bestimmt, in dem auch die große Küche mit den Vorratsräumen eingerichtet ist. Die Waschküche ist in dem für sich bestehenden, neben dem Hause erbauten Wirtschaftsgebäude angelegt. Ein großer Spielplatz bietet den kleinen und großen Knaben reichlich Gelegenheit zu körperlichen Bewegungen und Turnspielen.

Unsere Vermutungen bezüglich der Zahl der schwachbegabten Fürsorgezöglinge haben sich im allgemeinen als richtig erwiesen. Wir haben jetzt, ein halbes Jahr nach der Eröffnung der Anstalt, einige 50 schwachbegabte Fürsorgezöglinge. Unsere Einrichtung unterscheidet sich aber von den städtischen Hilfsschulen dadurch, daß manche schwachbegabte Schüler schon nach einem halben oder einem Jahre der Normalschule wieder überwiesen werden können, was bei städtischen Hilfsschulen nur in seltensten Fällen geschieht. Es zeigt sich schon jetzt, daß bei manchen Kindern die schwache Begabung mehr auf einer Vernachlässigung der Erziehung beruht als auf geistigen Defekten. Notwendig ist allerdings, daß gerade diese Kinder durchaus individuell behandelt werden, und dem wird der Erziehungsverein stets in vollem Umfange Rechnung tragen.

7. Die Rechtsfähigkeit des Erziehungsvereins.

Nachdem die Tätigkeit des Erziehungsvereins einen so großen Umfang angenommen hatte, schien es jetzt auch notwendig, dem Verein Korporationsrechte zu verschaffen, damit die bis jetzt gegründeten und die voraussichtlich noch zu gründenden Anstalten auf seinen Namen übertragen würden. Zu dem Zwecke hat der Verein seine Statuten in bezug auf die äußere Form etwas abgeändert und auch einen anderen Namen angenommen. Da auch bei anderen Provinzen die in Westfalen geübte Familienpflege Anerkennung gefunden hat, schien es ratsam, das Wort „Westfalen" in die Bezeichnung des Vereins zu bringen. Er hat deshalb den Namen angenommen: „Katholischer Erziehungsverein (Sitz Paderborn in Westfalen) E. V."

Unterm 9. Juni 1909 ist der Verein in das Vereinsregister des Königl. Amtsgerichts Paderborn unter Nr. 12 eingetragen. Diese Tatsache bot uns die Möglichkeit, die Pensionsverhältnisse unserer Lehrpersonen zu regeln. Die in beiden Häusern errichteten Schulen sind Privatschulen, und bei dem gegenwärtig noch herrschenden Lehrermangel ist es deshalb schwierig, für diese Schulstellen geeignete Bewerber zu finden. Der Verein muß aber Wert darauf legen, daß die an seinen Schulen wirkenden Lehrpersonen nicht nur in ihrem Amte tüchtig sind, sondern auch besondere Herzenseigenschaften haben, die sie für dieses schwierige Werk befähigen. Nachdem der Verein die Rechtsfähig-

keit durch Eintragung in das Vereinsregister erlangt hatte, hat er die Aufnahme seiner Lehrpersonen in die „Pensionskasse der Kreise, Städte und anderen Korporationen in der Provinz Westfalen" nachgesucht und erhalten. Somit stehen unsere Lehrpersonen jetzt, was die Sicherheit ihrer Stellung und ihr Einkommen betrifft, vollständig den an öffentlichen Schulen angestellten Lehrpersonen gleich. Durch Erlaß vom 7. Dez. 1909 Nr. S. 3636 hat der Minister des Innern verfügt, daß „als öffentlicher Schuldienst auch die Zeit anzurechnen ist, die ein Lehrer oder eine Lehrerin an einer privaten Taubstummen-, Blinden-, Idioten-, Waisen-, Rettungs- oder ähnlichen Anstalt sich befunden hat, welche nach Anerkennung durch die Schulaufsichtsbehörde ausschließlich gemeinnützigen Zwecken dienen," wenn diese Anstalten als solche von der Regierung ausdrücklich anerkannt werden. Die Königl. Regierung in Minden hat unterm 17. März und 4. April 1910 erklärt, daß beide Anstalten als die in § 35 Nr. 2 des Lehrerbesoldungsgesetzes vom 26. Mai 1909 genannten anerkannt werden. Hiernach werden die an unserem Fürsorgeheim zugebrachten Dienstjahre der Lehrer und Lehrerinnen bei Rückkehr in den öffentlichen Schuldienst ohne weiteres angerechnet.

8. Tätigkeit des Vereins für die in Familien untergebrachten Kinder.

Familienpflege in größerem Umfange zu betreiben und in etwa zu organisieren, das hat der Erziehungsverein sich zur Aufgabe gestellt und auch mit einigem Erfolge durchgeführt. Er beschränkt sich natürlich in seiner Tätigkeit nicht darauf, gute Familien zu ermitteln und ihnen die Kinder zu übergeben, sondern er überwacht auch die in Familien untergebrachten Kinder. Es ist das offenbar von Wichtigkeit. Oft verändern sich die Verhältnisse in einer Familie durch Geburten oder Sterbefälle so, daß man sie als geeignet nicht mehr bezeichnen kann. Dann aber auch erfährt man doch zuweilen, daß die vorher erhaltenen Auskünfte nach der einen oder anderen Seite nicht ganz der Wirklichkeit entsprachen, oder auch ein Kind entwickelt sich anders, als man es angenommen hatte. Das alles zu überwachen und danach das Nötige zu veranlassen, ist die Aufgabe des Fürsorgers bezw. der Vertrauensperson des Erziehungsvereins. Die staatlichen Fürsorgezöglinge erhalten alle einen Fürsorger, der ungefähr das Amt des Vormundes hat. Aber auch die Kinder, die nicht Fürsorgezöglinge sind, bedürfen eines solchen Beraters und Helfers. Für diese sorgt eine Vertrauensperson des Erziehungsvereins am Orte selbst. Nach feststehenden Formularen berichten diese alljährlich ein oder zweimal über die geistige und körperliche Entwicklung des Fürsorgezöglings, so daß die Leitung des Vereins auch in dieser Weise stets auf dem Laufenden erhalten bleibt und eingreifen kann, wenn es notwendig ist. Hierzu liegt auch zuweilen Veranlassung vor bei den aus der Schule entlassenen Zöglingen hinsichtlich der Erhöhung ihres Lohnes. Wenn wir auch nur den Leuten ein Kind anvertrauen, bei denen wir überzeugt sind, daß das Kind nicht ausgenutzt wird, so zeigt es sich doch bisweilen, daß bei den an Alter zunehmenden Zöglingen die Erhöhung des Lohnes nicht in derselben Weise erfolgt. In vielen Fällen ordnet der Fürsorger die Sache. In anderen Fällen aber auch muß von der Leitung des Vereins hier eingegriffen werden. Wesentliche Schwierigkeiten haben wir dabei niemals gefunden.

Wenn die Zeit kommt, wo die Kinder aus der Schule entlassen werden, dann betrachtet der Verein es als eine sehr wichtige Aufgabe, beratend mit

den Kindern die Berufswahl zu entscheiden. Es ist kein Zweifel, daß von der Berufswahl das zeitliche und ewige Glück vielfach abhängt. Manche Berufe haben in sich Gefahren, denen unsere Kinder im allgemeinen nicht gewachsen erscheinen. Deshalb warnen wir unsere Zöglinge vor diesen Berufen, wie Friseur, Kellner u. dgl. Der frühere Mittelstand im wirtschaftlichen Leben wird bei der modernen Entwicklung kaum wieder zu beleben sein. Allem Anschein nach bildet sich ein neuer Mittelstand, das sind die Meister und kleineren Beamten auf den Werken und in den staatlichen Betrieben. Soweit unsere Knaben Anlagen haben und feste Charaktereigenschaften, streben wir dahin, auch in diese Berufe unsere besseren Zöglinge zu bringen. Deshalb ist es u. E. auch empfehlenswert, daß wir geeignete Knaben, die Lust zum Soldatenstande haben, für die Unteroffizierkarriere zu bestimmen suchen. Denn mit dem Zivilversorgungsschein sind doch in Preußen sehr gute Stellungen zu erreichen. Wir sind allerdings der Ansicht, daß es für diese Knaben besser ist, wenn sie auf einem Büreau bis zu ihrer Dienstfähigkeit vorgebildet werden, als daß sie die Unteroffizierschule besuchen, damit sie in dem Falle, wo sie die militärische Karriere freiwillig oder gezwungen vorzeitig aufgeben, doch in einem anderen Berufe sich betätigen können, was bei den Unteroffizierschülern ja größere Schwierigkeiten bietet.

Wir streben dahin, allen Kindern die Möglichkeit zu bieten, etwas zu lernen, so daß sie später auch ihr Fortkommen finden. Wie vielen der Kinder wird hierdurch Gelegenheit geboten, auch in sozialer Hinsicht in bessere Verhältnisse zu kommen. Wären sie bei den leiblichen Eltern geblieben, dann wären die meisten von ihnen nach der Entlassung aus der Schule zur Fabrik geschickt worden, um möglichst rasch zu verdienen. An das baldige Verdienen der Kinder denken wir nicht. Den Anlagen entsprechend soll jedes Kind etwas lernen; und sind Kinder besonders begabt, bietet sich auch die Möglichkeit, ihnen eine bessere Ausbildung zu geben. Mehrere unserer Zöglinge sind bereits dem Gymnasium zugeführt und haben sich gut entwickelt. Auch für das leibliche Wohl der Kinder wird in weitestem Umfange gesorgt. Nicht selten wurden die Kinder dem Verein übergeben in einem beklagenswerten Zustande: mit gefährlichen Augen-, Ohren- oder sonstigen Leiden behaftet, die entstanden waren durch gröbliche Vernachlässigung. Mehreren Dutzend Kindern dieser Art ist durch ärztliche und spezialärztliche Behandlung die volle Gesundheit wiedergegeben, und wenn auch manche von ihnen in einem Alter waren, wo sie diese Wohltat noch nicht zu begreifen vermochten, wird doch der Tag kommen, wo sie dankbar anerkennen, was durch das Fürsorgeerziehungsgesetz oder den Erziehungsverein ihnen geleistet ist.

In manchen Kreisen herrscht noch ein Vorurteil gegen das Fürsorgeerziehungsgesetz. Man ist von den Erfolgen der Fürsorgeerziehung noch nicht überzeugt. Anscheinend wird die in diesem Jahre zu erwartende Statistik über das Betragen der infolge erlangter Großjährigkeit aus der Fürsorge entlassenen Zöglinge ein solches Resultat liefern, daß der Erfolg der Fürsorgeerziehung nicht in Zweifel gezogen werden kann. Eine andere segensreiche Wirkung dieses Gesetzes wird bis jetzt noch wenig beachtet. Das ist die Wiederherstellung oder die Erhaltung der Gesundheit bei vielen Kindern. Wenn mal eine Statistik darüber gemacht würde, wieviel Zöglinge durch die vom Landeshauptmann hochherzig gewährte ärztliche Hilfe davor bewahrt geblieben sind, Krüppel zu werden oder dem Siechtum zu verfallen, dann

würde sich zeigen, daß die Zahl solcher geretteter Kinder viel größer ist, als bis jetzt angenommen wird. Nach unseren persönlichen Wahrnehmungen würde diese Zahl in der Provinz Westfalen allein 100 überschreiten.

Mit großer Aufmerksamkeit wacht der Erziehungsverein darüber, daß die aus der Schule entlassenen Kinder zur Sparsamkeit erzogen werden. Der tägliche Verdienst der Arbeiter ist in den letzten Jahren um 80—90 % gestiegen. Daß aber die Arbeiter zufriedener seien oder heute besser ihr Auskommen fänden als vor 40 Jahren, kann kaum behauptet werden. Namentlich wenn Krankheit oder sonst Störungen im Familienleben eintreten, ist in den Industriegegenden die Not durchweg viel größer, als früher bei dem kleinen Verdienst. Eine Ursache dieser Erscheinung ist die, daß im allgemeinen in unserer Zeit die Stände alle mehr oder weniger über ihre Verhältnisse leben, und daß Einfachheit, Bezähmung der Genußsucht und Sparsamkeit nicht so geübt werden, wie es früher geschah und wie es notwendig ist zu einem zufriedenen Dasein. Deshalb halten wir unsere schulentlassenen Zöglinge mit allen Mitteln zur Sparsamkeit an und suchen die Freude am Sparen in ihnen zu wecken und die Notwendigkeit dieser Tugend durch praktische Anleitung ihnen zu zeigen. Einmal sollen die Kinder selbst den Wert des Geldes kennen lernen und deshalb zum vernünftigen Gebrauche des Geldes angeleitet werden durch selbständige Verfügung über ihren Verdienst. Dann aber wird besonders dahin gestrebt, daß die Kinder das Sparen lernen und unnütze Geldausgaben vermeiden. Jedes Kind hat sein Sparkassenbuch, und manche haben bei der Entlassung aus der Fürsorgeerziehung, also mit dem vollendeten 21. Jahre, 600 oder auch 700 Mark sich erspart. Sie würden, wenn sie in ihren früheren Verhältnissen geblieben wären, sicher nicht einen Pfennig besitzen, und, was noch mehr wert ist, sie haben Freude daran gefunden und werden selbst weiter sparen.

Am 1. Januar 1910 bot die Frequenz der beiden Anstalten folgendes Bild:

A. Bielefeld.

Bestand am 1. Jan. 1909	74	Kinder,
im Laufe des Jahres neu aufgenommen	94	„
„ „ „ „ in Familien untergebracht	64	„
„ „ „ „ in anderen Anstalten untergebracht .	16	„
Bestand am 1. Jan. 1910	88	„

B. Warburg.

Bestand am 1. Jan. 1909	128	Knaben,
im Laufe des Jahres neu aufgenommen	132	„
„ „ „ „ in Familien untergebracht . . .	72	„
„ „ „ „ in anderen Anstalten untergebracht .	3	„
Bestand am 1. Jan. 1910	185	„

In Familienpflege befinden sich zurzeit 826 Schützlinge des Vereins.

Hieraus ergibt sich folgender Gesamtbericht:

Bestand in Anstalten am 1. Jan. 1909	202	Kinder,
Im Laufe des Jahres neu aufgenommen	226	„
Bestand am 1. Jan. 1910	273	„
In Familienpflege z. Zt.	826	„

Unter dem Schutze des Vereins stehen also zurzeit 1099 Kinder.

Der Erziehungsverein hat aus kleinen Anfängen ſich entwickelt zu einer recht umfangreichen Tätigkeit. Sehr wünſchenswert wäre es, daß er das Gebiet ſeines Wirkens noch erweitern könnte. Denn Kinder, die in Gefahr ſind, körperlich oder geiſtig zu verwahrloſen, gibt es beſonders in den Städten erſchreckend viele. Hier gilt das Wort des Erlöſers: „Die Ernte iſt groß, der Arbeiter aber ſind wenige.“ (Matth. 9, 37.) Möge es beſonders dem Erziehungsverein vergönnt ſein, die Familienpflege immer weiter ausdehnen zu können, nicht nur der Kinder wegen, die dann noch gerettet werden können, ſondern auch der Familien wegen, damit dieſe teilhaftig werden des Dankes unſeres göttlichen Heilandes gemäß ſeiner Verheißung: „Wer ein ſolches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf.“ (Matth. 18, 5.)

Die Adreſſaten des zweiten Petrusbrieſes.

Von Pfarrvikar Dr. K. Henkel, Machtſum bei Hildesheim.

Die Frage nach den Adreſſaten des zweiten Petrusbrieſes iſt wie alle dieſes an Umfang geringe und an Bedeutung hinter anderen neuteſtamentlichen Schriften zurückſtehende Schreiben betreffende Fragen heftig umſtritten worden ſowohl von den Echtheitsgegnern als im Lager der Verteidiger der Echtheit.

Die Zuſchrift, die ſonſt in den Briefen (erſter Brief Petri, vielen pauliniſchen Briefen, Jakobus uſw.) den Kreis der Adreſſaten meiſt deutlich bezeichnet, bietet auf den erſten Blick keine genauere Angabe des Leſerkreiſes. Der Ausdruck *τοῖς ἰσότιμον λαχοῦσι πίστιν* (1, 1) iſt ſehr unbeſtimmt und läßt eine verſchiedene Deutung zu.

Drei Anſichten ſind bezüglich der Adreſſaten aufgeſtellt:

Die eine behauptet, II Pt. ſei an keinen beſtimmten Leſerkreis, ſondern an alle Chriſten, die zweite, er ſei an Judenchriſten, die dritte, er ſei an die Leſer von I Pt., die größtenteils heidenchriſtlichen Gemeinden Kleinaſiens, gerichtet worden.

Vertreter der erſten Anſicht ſind zumeiſt diejenigen, die die Echtheit des zweiten Briefes verwerfen und ſeine Entſtehung erſt aus dem zweiten Jahrhundert herdatieren (vgl. beſonders in neuerer Zeit v. Soden,[1] Jülicher,[2] Gregory[3] u. a.). Jedoch auch ſolche, die den Brief für echt halten, neigen der Anſicht zu, daß ſchon der Verfaſſer den Brief als enzykliſches Schreiben aufgefaßt habe (Ullmann,[4] v. Aberle-Schanz[5]).

Dieſe Annahmen ſcheinen wenig wahrſcheinlich. Zu klar und konkret treten in dem Briefe die auf einen umgrenzten, beſtimmten Leſerkreis deu-

[1] v. Soden, Der Hebräer-, die Briefe Petri, Jakobi und Judä. 1890, S. 171.

[2] Jülicher, Einleitung in das N. T. 1909, S. 185 ff.

[3] C. René Grégori, Einleitung in das N. T. 1909, S. 785 ff.: „Die Empfänger, zuerſt allgemein gedacht, ſollen ſowohl Petrus gehört wie auch Briefe von Paulus und den erſten Brief von Petrus erhalten haben. In der Tat ſind als Empfänger die Chriſten im allgemeinen zu denken, die Chriſten, die den Brief zu Geſicht bekommen.“

[4] Ullmann, Der zweite Brief Petri, 1821, der allerdings nur Kap. 1 für echt hält.

[5] v. Aberle-Schanz, Einleitung in das N. T. 1877; auch I Pt. wird hier als enzykliſches Schreiben aufgefaßt.

tenden Verhältnisse hervor, zunächst in 1, 12 ff., wo der Verfasser, sich gleichsam entschuldigend, auf seine schon so bald wiederholte Mahnung hinweist — die vorhergehende Mahnung (wohl die in I Pt. enthaltene) war aber an einen genau bezeichneten Adressatenkreis gerichtet —, ferner in 3, 1, wo der Hinweis auf einen früheren, an dieselben Leser gesandten Brief noch deutlicher ist, besonders aber 3, 15, wo auf eine oder mehrere an dieselbe Adresse gesandten Zuschriften Pauli verwiesen wird (κατὰ τὴν . . . Παύλου . . ἔγραψεν ὑμῖν) Hervorragend zeigt sich die konkrete Färbung des Briefes weiter in der Charakterisierung der Irrlehrer, die für die Leser als künftig bei ihnen auftretend angekündigt werden, während sie in anderen Gemeinden schon ihre verderbliche Wirksamkeit entfalten.

An die Gesamtheit der Christen kann also schon deshalb der Brief nicht gerichtet gewesen sein, weil die ersteren Gemeinden von der Adressatschaft auszuscheiden sind. Selbst v. Soden kann gegenüber diesen im Briefe sich kundgebenden Hinweisen auf spezielle Verhältnisse nicht umhin, zuzugestehen, daß die Berufung auf I Pt. in 3, 1 immerhin erkennen ließe, daß der Verfasser an die Christengemeinden Asiens in erster Linie gedacht habe (S. 171). Auch Jülicher, der vorher so bestimmt den Satz aufstellt (S. 185): „Der Brief gibt sich als . . . an alle Glaubensgenossen gerichtet", hilft sich nur damit um das Gefühl, es werde in dem Briefe ein umgrenzter, mit bestimmten Verhältnissen geschilderter Leserkreis gekennzeichnet, hinweg, daß er die unter den Aposteln herrschende Solidarität vorschiebt, indem, was ein Apostel sage, nach des Verfassers Apostelbegriff für jeden Gläubigen bestimmt sei, eine Auffassung über die Geltung des apostolischen Wortes, die gewiß den Aposteln nicht fernlag, aber bei Abfassung ihrer Schreiben sicher nicht leitendes Motiv gewesen ist.

Es ist noch auf folgendes hinzuweisen: Daß in 1, 1 der Leserkreis nicht deutlicher bezeichnet ist, findet seine Erklärung darin, daß dieser Brief bald hinter einem anderen her an dieselben Leser gesandt wird, was in 1, 12 – 15 und 3, 1 klar ausgedrückt liegt.

Da solche Briefe weiterhin durch Mittelspersonen, denen ein genauer Auftrag gegeben war, überbracht wurden, bedurfte es nicht immer notwendig einer konkreten Bezeichnung der Leser in der Adresse (vgl. Weiß[1]). Mit Recht ist wohl die Annahme, II Pt. sei nach des Verfassers Absicht an die ganze Christenheit gerichtet gewesen, zurückzuweisen. (Vgl. Mayerhoff,[2] Spitta,[3] Zahn[4] u. a.)

Die zweite Ansicht behauptet, II Pt. sei an Judenchristen[5] gerichtet.

[1] Weiß, Petrinischer Lehrbegriff. Berlin 1855, S. 98.

[2] Mayerhoff, Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. 1835, S. 150 ff. Hier erklärt Mayerhoff, der den Brief verwirft, es sei unrichtig, als Leserkreis des II Pt. die gesamte Christenheit anzusehen.

[3] Spitta, Der zweite Brief Petri und der Brief Judä. 1885, S. 485 ff. Das Hervorblicken eines engeren persönlichen Verhältnisses zwischen dem Verf. und den ersten Lesern des Briefes spricht nach Spitta gegen die Annahme, der Brief sei an die Allgemeinheit gerichtet.

[4] Zahn, Einleitung in das N. T. II. Bd. 2. Aufl. 1901, S. 80; 3. Aufl. 1907, in welcher in bezug auf diesen Brief wenig verändert ist (S. 43 ff.). Wir zitieren nach der 2. Auflage.

[5] Wir wollen hier nicht weiter eingehen auf die von Weiß im „Petrinischen Lehrbegriff" S. 99 und auch im „Lehrbuche der Einleitung in das N. T." 3. Aufl. 1897, S. 420 aufgestellte, sonst aber wenig vertretene Meinung, unser Brief sei an die judenchristlichen Diasporagemeinden Kleinasiens gerichtet gewesen, die aber „durch die

Vertreter dieſer Anſicht ſind beſonders Spitta und Zahn, die beide die Echtheit des Briefes vertreten.

Sie wollen in den Judenchriſten Syriens (Phöniziens), vielleicht Paläſtinas, die Adreſſaten ſehen. Spitta[1] weiſt zur Begründung beſonders hin auf das ſeines Erachtens im Briefe ſich kundgebende nahe, intime Verhältnis des Verfaſſers zu den Adreſſaten (1, 16 u. 3, 2), das zwiſchen Petrus, dem Judenapoſtel, und den kleinaſiatiſchen, vorwiegend aus Heidenchriſten beſtehenden Gemeinden nicht ſtattgehabt haben könne, zumal auch in I Pt. ſich ein anderes Verhältnis den Leſern gegenüber manifeſtiere. Der Begründungsweiſe Spittas ſchließt ſich im weſentlichen Zahn[2] an, der in ganz beſonders ausführlicher Weiſe und mit großem Aufwande von Scharfſinn die vorliegende Theſe zu beweiſen ſucht.

Eine eingehende Prüfung der zur Stütze der Behauptung angeführten Argumente läßt verſchiedene Mängel und Schwächen in der Beweisführung zutage treten.

Es zeigt ſich ſowohl bei Spitta wie bei Zahn, auf deſſen Beweisgang wir hauptſächlich eingehen wollen, eine gewiſſe Verkennung der wahren Stellung der Apoſtel in der Urkirche, wenn ſie annehmen, daß Petrus ſowohl wie Paulus immer genau zwiſchen Heidenmiſſionaren und judenchriſtlichen Glaubensverkündigern unterſchieden hätten, und daß ein Apoſtel nur denen ein Schreiben ſenden würde, denen er als eigentlicher Miſſionar naheſtände. Die Apoſtel wurden auch in der Urkirche als hl. Kollegium betrachtet, vor allem natürlich die zwölf, denen der längere perſönliche Verkehr mit dem Heilande zuteil geworden war. Ihnen ziemlich gleichgeſtellt wurde wohl Paulus, der der Erſcheinung Jeſu gewürdigt war (ſ. II Pt. 3, 15; vgl. Gal., wo Paulus ſo ſicher und ſelbſtbewußt ſeine Apoſtelwürde hervorhebt). Vergleiche über das Anſehen der Apoſtel Leipoldt.[3]

Die Unterſcheidung von Juden- und Heidenmiſſionaren wurde von den Apoſteln ſelbſt nicht als eine unter allen Umſtänden ſtreng verbindliche angeſehen. Die Gal. 2, 7–9 erwähnte Vereinbarung iſt ſo zu faſſen, daß Paulus ſich vorzüglich der Heidenmiſſion, d. i. der Miſſion in heidniſchen Ländern zuwenden ſolle, da er vermöge ſeiner Geburt, ſeiner Ausbildung und ſeiner Veranlagung beſonders hierzu geeignet erſchien. Es wurde dadurch nicht feſtgeſetzt, daß Paulus ſich nun gar nicht mehr mit Judenchriſten befaſſen ſolle wie auch umgekehrt nicht, daß Petrus und andere Apoſtel ſich von den Heiden völlig fernhalten ſollten. Ihr Verhalten zeigt das deutlich. Petrus hat ja die erſten Heiden (den Hauptmann Cornelius und ſeine Angehörigen) in die Kirche aufgenommen (Apg. 10), und die Schilderung dieſes Vorganges ergibt klar, wie in Petrus eine Umwandlung ſeiner Meinung hinſichtlich der Heilsfähigkeit der Heiden, ohne daß ſie erſt das Geſetz angenommen haben, bewirkt

pauliniſche Wirkſamkeit weſentlich heidenchriſtlich geworden ſeien" (Lehrbuch der bibliſchen Theologie des N. T. von Weiß. 7. Aufl. 1903, S. 464). Dieſe Weißſche Meinung fußt hauptſächlich auf der unbegründeten, allgemein zurückgewieſenen Annahme, I. Pt. ſei an die rein judenchriſtlichen, vor der Wirkſamkeit Pauli in Kleinaſien beſtehenden Chriſtengemeinden adreſſiert geweſen.

[1] a. a. O. S. 95 f., 121 ff., 486 ff. [2] a. a. O. S. 81 ff.

[3] Joh. Leipoldt, Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons. 1908, S. 182: „In der Tat iſt die Autorität der Apoſtel in der Zeit des Urchriſtentums eine ſehr große geweſen, wenn auch keine ſo große, wie die katholiſche Kirche von jeher gemeint hat," und in den weiteren Ausführungen.

wird; v. 28: *Εἶπε τε πρὸς αὐτούς· Ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· καὶ ἐμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον*, und ähnlich v. 34 und v. 47 u. 48[a]. Auf dem Apostelkonzil trat er als erster ein für die Nichtverbindlichkeit des jüdischen Gesetzes für Heidenchristen. Diese seine innere Auffassung leitete ihn auch bei seiner Missionstätigkeit; er hat sicher in Rom viele Heiden zum Christentum geführt und auch sonst in den Gegenden, durch die ihn seine Missionsreisen führten, keinen Nichtjuden, der den Glauben annehmen wollte, zurückgewiesen, wenn auch seine ganze Vergangenheit und sein Bildungsgang ihn sich mit Vorliebe der Mission unter Juden zuwenden ließ. Paulus aber wandte sich anfänglich überall, wohin er kam, zuerst an die dort befindlichen Juden, um sie zu bekehren, und erst dann an die Heiden, und hat auch auf seinen späteren Missionsreisen sicher noch manche Juden aufgenommen. Sein Verhältnis zu den judenchristlichen Gemeinden war ein recht inniges, mit Freuden empfingen ihn immer die Brüder in Jerusalem (Apg. 21, 17), er hat ihnen ja auch einen Brief geschrieben. Daß sich eine gewisse Verschiedenheit des Lehrvortrages (Petrinismus und Paulinismus) dabei herausbildete, ist bei der Verschiedenheit der Charaktere, der Lebensumstände und der Missionsausübung erklärlich.

Als Judenapostel im Zahnschen Sinne könnte man höchstens Jakobus den Jüngeren bezeichnen, der über die Grenzen Palästinas in seiner Missionstätigkeit nie hinausgekommen ist und bis an sein Lebensende eifriger Beobachter des altjüdischen Gesetzes gewesen ist. Petrus und Johannes legt Zahn diesen Namen mit Unrecht bei, da beide unter Heiden gewirkt haben, wenn sie auch immer noch für ihre Person an der Befolgung des jüdischen Gesetzes festgehalten haben.

Aber nehmen wir auch an, Petrus sei lediglich Judenapostel gewesen und habe zu den kleinasiatischen Christengemeinden keine persönlichen Beziehungen gehabt, würde man ihm darum die Berechtigung absprechen können, den genannten Gemeinden einen Brief zu senden? Wir glauben behaupten zu dürfen, jeder der Urapostel, die ja allen Gläubigen sicher durch Hörensagen als Begleiter Jesu bekannt waren, hätte, gleich ob Juden- oder Heidenapostel, an irgendeinen beliebigen Kreis von Gläubigen schreiben können, natürlich auf irgendeine Veranlassung hin, ohne bei diesen Gläubigen ein anderes Gefühl als das der Freude über diese Zuschrift eines Apostels, geschweige denn Befremdung hervorzurufen. Bei den Aposteln selbst aber war das Gefühl der Universalität der Kirche und ihrer eigenen universellen Stellung, die ja in den Worten ihres göttlichen Meisters: „Gehet hinaus in alle Welt und lehret alle Völker" (Mt. 28, 19 f. u. Mk. 16, 15) ausgedrückt war, sehr lebendig und das Wohl und Wehe aller Gemeinden, gleich ob judenchristliche oder heidenchristliche, lag sicher eher jedem einzelnen Apostel am Herzen.[1] (Vgl. Jülicher[2].)

Die Berechtigung, die jedem Urapostel zuzubilligen sein würde, ist aber in besonderem Maße dem Petrus, der allgemein als der Erste unter den Aposteln

[1] Bei Zahn findet sich eine ähnliche Auffassung vertreten, wenn er annimmt, daß der 3, 15 erwähnte, seiner Ansicht nach allerdings verloren gegangene Brief des Heidenapostels Paulus an die Adressaten des II Pt., also seinem Erachten nach an die Judenchristen in Palästina gerichtet gewesen sei, wenn er ferner annimmt, daß I. Pt. von dem Judenapostel Petrus wenn auch durch Vermittlung des Silvanus an die kleinasiatischen heidenchristlichen Gemeinden gesandt sei.

[2] a. a. O. S. 154.

angeſehen wurde (ſ. Gal. u. Apg.), zuzuerkennen. (Vgl. Weizſäcker[1] und Scharfe[2].) Selbſt wenn man alſo jede Anweſenheit Petri in den kleinaſiatiſchen Gemeinden beſtimmt in Abrede ſtellen könnte, würde die Faſſung der Worte 1, 16: *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν* und 3, 2: *τῶν ἀποστόλων ὑμῶν* nichts im Wege ſtehen. Wenn Zahn S. 97 meint, Petrus habe bei Abfaſſung von I Pt. durch einen in den kleinaſiatiſchen Gemeinden angeſehenen Miſſionar ſich vertreten und gewiſſermaßen einführen laſſen, ſo iſt ihm der Vorwurf einer Verkennung beſonders gerade der Stellung eines Apoſtels Petrus nicht zu erſparen.

Zahn ſtellt wie auch früher Spitta bei ſeiner Beweisführung weiter allzugroße Forderungen bezüglich der Übereinſtimmung zwiſchen II Pt. und dem an die heidenchriſtlichen Kleinaſiaten geſandten I Pt., bezw. er legt den zwiſchen beiden Schreiben ſich findenden Differenzen eine übertriebene Bedeutung bei, wenn er meint, in I Pt. umſchreibe Petrus den Kreis der Gemeinden, an die er ſich wende, genau (1, 1) und charakteriſiere auch den Ort, von dem aus er ſchreibe, unmißverſtändlich (5, 13),[3] während in II Pt. jede geographiſche Angabe fehle, wenn er ferner meint, in II Pt. trete die Perſon des Verfaſſers und ſein enges Verhältnis zu den Leſern oft und nachdrücklich hervor, während in I Pt. das Perſönliche ziemlich ganz zurücktrete, wenn er behauptet, der Inhalt des II Pt. ſtimme nicht mit I Pt. genug überein, um dieſen als den in 3, 1 gekennzeichneten, an dieſelben Leſer gerichteten Brief darzutun. Das Fehlen jeder geographiſchen Angabe in II Pt. würde auffallend ſein bei einem Briefe, der als erſter an einen beſtimmten Leſerkreis geſandt wird; das trifft bei unſerem Briefe aber nicht zu, da in 3, 1 zu deutlich auf einen ſchon früher überſandten Brief verwieſen wird, ein Hinweis, den ja auch Zahn voll und ganz anerkennt, den er aber unter Zuhilfenahme eines verloren gegangenen Briefes Petri zu erklären ſucht.

Die von Zahn angeführten Differenzen ſind teilweiſe übertrieben und finden eine ausreichende Erklärung in der verſchiedenartigen Situation, aus der heraus die beiden Briefe geſchrieben ſind. Eine eingehende Unterſuchung zeigt, daß die Übereinſtimmung zwiſchen beiden Schreiben derartig iſt, daß das Wort des Verfaſſers 3, 1 über ſie gerechtfertigt erſcheint: *ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν*. (Vgl. v. Soden,[4] Jülicher,[5] vgl. unſere Ausführungen in der Schrift „Der zweite Brief des Apoſtelfürſten Petrus geprüft auf ſeine Echtheit" 1904, S. 31 ff.)

[1] Weizſäcker, Apoſtoliſches Zeitalter. S. 11 ff.

[2] Scharfe, Die petriniſche Lehrſtrömung. 1893, S. 2 f. „Und wenn man ſich vergegenwärtigt, welch einzigartige autoritative Stellung dem Apoſtel Petrus für das ganze Leben der Urgemeinden nach dem übereinſtimmenden Zeugniſſe aller Schriften des N. T. zuzuſchreiben iſt ..." uſw.

[3] Zahn a. a. O. S. 86. Zahn nimmt Rom an, meint aber, daß Petrus erſt im Jahre 63 dorthin gekommen ſei und 64 unſeren Brief geſchrieben habe.

[4] v. Soden a. a. O. ſagt S. 171, daß in II Pt. 3, 1 der erſte Brief Petri bezeichnet werden ſolle, ſei klar, und nicht darum hätte man einen Grund zur Leugnung dieſer Beziehung; weil deſſen Inhalt nicht paſſe (wie Spitta wolle). Der Inhalt paſſe ſo gut und ſchlecht als der Inhalt des Paulusbriefes 3, 15 ff. für den dortigen Zuſammenhang; außerdem charakteriſiere das *διεγείρειν τὴν διάνοιαν* (3, 1) trefflich die Eingangsermahnung I Pt. 1, 13.

[5] Jülicher a. a. O. S. 185. „Die Identität des vorausgeſetzten echten Briefes mit I Pt. zu bezweifeln und einen verloren gegangenen Petrusbrief herauszukonſtruieren iſt um ſo überflüſſigere Hyperkritik des Traditionsenthuſiaſten, als die Beziehung auf I Pt. dort nichts weniger als gezwungen iſt."

Eine ganz besondere Schwäche der Zahnschen Beweisführung liegt in dem Operieren mit verloren gegangenen Briefen. Zwei verloren gegangene Briefe müssen zu Hilfe genommen werden, um die Ansicht Zahns annehmbar erscheinen zu lassen, der 3, 1 und der 3, 15 bezeichnete. Hinsichtlich des ersteren, in dem ohne jeden Zweifel I Pt. zu erblicken ist, vgl. oben. Wenn Zahn hinsichtlich des zweiten meint, weder der Eph. noch irgendein anderer Brief Pauli, auch nicht der Hebr. entspreche dem 3, 15 bezeichneten, besonders lasse der Eph. die Begründung der Heiligungspflicht durch die eschatologische Erwartung nur dann und wann (4, 30 u. 5, 5 f.) hervortreten, fast noch weniger wie andere Briefe Pauli, und ebendarum sei ein verloren gegangener Brief Pauli an Judenchristen anzunehmen, so können wir in dieser Forderung nur eine zu verwerfende „Hyperkritik" finden. Es ist Hyperkritik, zu fordern, daß eine Ermahnung und die Begründung derselben in allen Einzelheiten übereinstimmend in jenem Briefe sich finden müßte, auf den ein anderer gleichsam zur Bekräftigung der Wichtigkeit der eigenen Ermahnung hinweist. Es genügt auch hier vollständig, wenn im wesentlichen der Hauptinhalt sich deckt; diese Forderung erfüllt aber Eph. gegenüber II Pt. in ausreichender Weise, besonders c. 1 u. 4 und ebenso auch Gal. und Kol. (Vgl. auch Kaulen[1] und Belser[2].) Dies Verfahren Zahns ist also im ganzen als gewagt zu bezeichnen, da es einer uferlosen Kombination hinsichtlich verloren gegangener Briefe Tür und Tor öffnet.

Als wenig stichhaltig erweisen sich auch die von Zahn gebrachten positiven Hinweise auf eine Adressatschaft der Judenchristen. Zunächst ist wohl der Hinweis auf Judenchristen verfehlt, den Zahn finden will in dem Inhalt der Predigt 1, 16 ff.: *δύναμις καὶ παρουσία κ. τ. λ.*, der nur für Judenchristen, Zeitgenossen Jesu, die ihn nur als armen leidenden Menschen, aber nicht in seiner Herrlichkeit und Macht gesehen hätten, passend wäre. Nicht bloß als leidender Mensch war der Heiland den Judenchristen, seinen Zeitgenossen, bekannt, hatten diese doch oft genug die Macht und Erhabenheit seiner Worte empfunden, so viele seiner Wunder gesehen. „Wer ist dieser, daß ihm sogar Wind und Meer gehorchen?" (Mk. 4, 41.) „Wahrlich, er ist ein großer Prophet" und andere Ausdrücke der den Heiland umgebenden Menge lassen die staunende Bewunderung erkennen, die das Wirken Jesu bei seinen Zeitgenossen, von denen sicher sich manche bekehrt hatten, hervorrief. Eine Betonung der *δύναμις καὶ παρουσία*, der *τιμὴ* und *δόξα* war darum Judenchristen in Palästina gegenüber, wenn auch nicht überflüssig, so aber doch in der prononzierten Weise der Verse 1, 16 ff. nicht erforderlich.

War es aber nicht gerade fernerwohnenden Gläubigen, Heidenchristen gegenüber, denen die äußeren Tatsachen der evangelischen Geschichte nicht näher bekannt geworden waren, die von der geschichtlichen Erscheinung Jesu wenig oder nichts wußten, von seinen Wundern keines gesehen, vielleicht unbestimmt von denselben, aber auch ebenso von dem schimpflichen Kreuzestode gehört hatten, denen er nun jetzt aber in der apostolischen Predigt als Gottes Sohn, als Gott selbst hingestellt wurde, im besonderen Maße notwendig, von der wunderbaren Macht und Herrlichkeit zu reden, die sich an ihm offenbart und wovon die Apostel mit eigenen Augen und Ohren Kenntnis genommen, sie feierlich seiner dereinstigen, bestimmt eintretenden Wiederkunft zu versichern?

[1] Kaulen, Einleitung in die Hl. Schrift, 1899, III. Teil S. 164.
[2] Belser, Einleitung in das N. T. 1901, S. 710 f.

War diese Hervorhebung der Macht und Herrlichkeit des Heilandes, wofür das Augenzeugnis der Apostel bürgte, nicht gerade bei fernerwohnenden Heidenchristen angebracht ganz besonders in Rücksicht auf die Einflüsterungen heidnischer Verführer: Was wollt ihr so einem armseligen Menschen, der schließlich am Kreuze geendet, anhangen und seinetwegen alle Genüsse der Erde meiden? Seine Wunder und Herrlichkeitserweise, die die Apostel erzählen, sind erdichtet, habt ihr sie gesehen? Wenn Christus Gott wäre, würde er wohl eines so schmählichen Todes gestorben sein? Er soll wiederkommen, müßte er dann nicht schon gekommen sein, da schon so viele seiner Gläubigen entschlafen sind?

Sicher paßt diese Argumentation der *ψευδοδιδάσκαλοι* besser für Heidenchristen als Judenchristen Palästinas. Auch I Pt., der doch auch nach Zahn an Heidenchristen gerichtet ist, handelt vorwiegend von der Herrlichkeit des Heilandes, die hier allerdings hauptsächlich durch die Auferstehung illustriert wird. Nach Scharfe[1] bildet diese Lehre von der Macht des Heilandes eine Zentrallehre bei Petrus.

Auch aus der vielfachen Nichtanerkennung des II Pt. will Zahn einen Grund für die Adressatschaft der Judenchristen herleiten, indem seiner Ansicht nach in den heidenchristlichen Kreisen eine gewisse Abneigung gegen an Judenchristen gerichtete Schreiben bestanden hätte. Aber andere an Judenchristen adressierte Schriften sind doch von den Heidenchristen gern angenommen. Und warum ist denn II Pt. nicht wenigstens bei den judenchristlichen Gemeinden Syriens und Palästinas in den ersten Jahrhunderten mehr anerkannt worden?

Die von Zahn zum Erweise seiner Ansicht gebrachten Gründe entbehren, wie uns scheint, der inneren Kraft. Sein Verfahren läßt den Eindruck des Gesuchten, Hyperkritischen zurück und ist nicht geeignet, die Annahme der Adressatschaft von Judenchristen als berechtigt erscheinen zu lassen. Unseres Erachtens sprechen noch ein paar weitere Umstände gegen die Adressatschaft der Judenchristen. Der Verfasser des II Pt. hat ziemlich sicher, was eine eingehende Berücksichtigung des Verhältnisses beider Briefe bekundet (s. hierüber unsere Ausführungen in „Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit" 1904, S. 38 ff.), den an die Judenchristen Palästinas gesandten Judasbrief in ausgiebiger Weise benutzt, eine Annahme, die heute wohl als die herrschende zu bezeichnen ist, und gegen die Zahn vergeblich den Vorwurf des Gekünsteltseins erhebt. Hätte Pt. an Judenchristen, vielleicht die Leser des Jud., geschrieben, so würde er die Benutzung jenes Briefes anders eingeführt haben (vgl. Harnack[2]). Den Lesern des II Pt. aber war Jud. nicht bekannt.

Weiter ist zu beachten. Wäre der Brief an Judenchristen gerichtet gewesen, so würde der Verfasser bei der Schilderung des Verklärungsvorganges 1, 17 f. die Erwähnung des in den Berichten der Evangelien hervorgehobenen Erscheinens von Moses und Elias kaum unterlassen haben, selbst wenn er sich auch beim Schreiben seines Briefes noch hauptsächlich von dem durch die göttliche Stimme hervorgerufenen Eindrucke beherrschen ließ. Das Erscheinen der beiden Nationalheroen bei dem Verherrlichungsvorgange war für Judenchristen eine nicht zu verkennende weitere Illustrierung der *μεγαλειότης* Jesu Christi; Heidenchristen gegenüber war die Erwähnung der Anwesenheit des Moses und Elias nicht belangvoll.

[1] a. a. O. S. 3 ff.
[2] Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Chronologie I, S. 465 f.

Judenchristen gegenüber brauchte auch der göttliche Ursprung der Prophezeiungen nicht so betont zu werden, wie es 1, 20 f. geschieht. Judenchristen gegenüber würde Petrus auch wohl statt ἐν τῷ λαῷ (2, 1) den Ausdruck gewählt haben unter „unseren oder euren Vätern".

Es bleibt die dritte Ansicht, II Pt. sei an heidenchristliche Gemeinden und zwar an die heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, den Leserkreis des I Pt., gerichtet, unseres Erachtens die richtige Ansicht. Was läßt sich zum Erweise derselben anführen?

Der ganze Brief gibt sich zunächst besser als ein an Heidenchristen denn an Judenchristen gerichtetes Schreiben kund. Gerade Heidenchristen gegenüber mußte, wie wir oben gesehen haben, die Macht und Herrlichkeit des Menschensohnes betont werden, ihnen gegenüber war es am Platze, so großes Gewicht auf das Augenzeugnis der Apostel, der beständigen Begleiter Jesu, zu legen, Heidenchristen gegenüber, die noch nicht lange dem heidnischen Lasterleben entflohen waren (1, 4; 2, 18. 20), die noch zum Teil in der Erkenntnis unbefestigt waren (2, 14; 3, 16). Bei Heidenchristen, die von Heiden, ihren früheren Anschauungsgenossen und von den Erinnerungen ihres früheren Lebens rings umgeben waren, war die Gefahr, den schlau bedachten Einflüsterungen der ψευδοδιδάσκαλοι nachzugeben und vom christlichen Glauben wieder abzufallen, größer als bei Judenchristen, und darum paßt auch nur für sie die immer wiederholte eindringliche Mahnung zum Festhalten am Glauben, zum Wachsen in der Erkenntnis und in der Tugend.

Viele weitere Einzelheiten[1] des Briefes deuten auf heidenchristliche Leser hin. Die Leser des II Pt. sind mit der jüdischen Tradition nicht bekannt gewesen, worauf die Verallgemeinerung des Jud. 9 geschilderten Streites zwischen Michael und Satan (2, 11) und die längere Erläuterung der Handlungsweise des Balaam (2, 16), die den Juden genügend bekannt war (Num. 22, 28), hindeutet. Weiterhin läßt sich aus 3, 5 schließen, daß den Lesern die Sündflut nicht so genau bekannt war, da sie ja sonst selbst den Spöttern gegenüber leicht darauf verweisen konnten. Judenchristen gegenüber war eine Erinnerung hieran nicht notwendig.

Ein deutlicher Hinweis auf Heidenchristen liegt in den Ausdrücken ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (1, 4), ferner in 2, 18 (δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους); in den ἀποφεύγοντες kann man nur Heidenchristen erblicken, da man doch Juden nicht als ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενοι hinstellt. Selbst Spitta fühlt den in dieser Stelle liegenden deutlichen Hinweis auf heidenchristliche Leser heraus und sucht denselben dadurch zu entkräften, daß er die ἀναστρεφόμενοι als die Libertiner hinstellt, eine Auffassung, welche jedoch dem Kontext widerstreitet; ferner 2, 20: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου vgl. 1, 4; in τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ist sicher eine Bezeichnung des heidnischen Lasterlebens zu sehen. Jüdische Lehre und ein Leben nach ihr würde kaum jemand und besonders Petrus nicht, der bis in sein spätes Leben selbst die Vorschriften des Judentums beobachtete, so benannt haben.[2]

[1] Schäfer, Einl. 1898, S. 330 ff.

[2] Beachte hier die ähnlichen Bezeichnungen für das Heidentum in I Pt. 1, 14; 1, 18; besonders 4, 3 ... πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις ...

Schließlich liegt noch ein bedeutsamer Hinweis in 3, 15 f. Paulus hat den Adressaten des II Pt. geschrieben, und zwar läßt dieses bezw. diese Schreiben dem Kontexte nach auf ein engeres Verhältnis Pauli den Lesern gegenüber schließen. Die Briefe Pauli sind nun sämtlich — Hebr. scheidet seines Inhaltes wegen hier aus — an Heidenchristen gerichtet, also auch der oder die 3, 15 bezeichneten. Ferner sind die schwerverständlichen Stellen, die sich in den Briefen Pauli und anderen Schriften finden sollen (δυσνόητά τινα), sicher am besten zu verstehen von jenen Briefstellen, die über die zumal für Heidenchristen geltende Freiheit vom jüdischen Gesetze, dem die Judenchristen sich noch meist unterwarfen; nur Heidenchristen gegenüber waren sie darum recht am Platze.

Allem nach sind also Heidenchristen als Adressaten des II Pt. zu bezeichnen und zwar unter diesen die vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, an die auch I Pt. gerichtet war. Dafür spricht zunächst die Grußformel unseres Briefes, die abgesehen von der Weglassung der genauen Bezeichnung des Leserkreises und von dem schon hier gebrachten Hinweise auf die Grundidee des ganzen Briefes (ἐπίγνωσις) ganz ähnlich ist wie in I Pt. Die Nichtbezeichnung des Leserkreises aber findet, wie schon erwähnt, ihre Erklärung in der baldigen Nachsendung unseres Briefes an die Adressaten eines früheren Briefes; ebenso ist die Fassung der Verse 1, 12 ff. nur aus dieser baldigen Nachsendung derselben Ermahnung zu erklären. Jenes Schreiben aber, dem II Pt. bald nachgesandt wurde und in dem sich dieselbe Ermahnung findet, ist I Pt., der sowohl hinsichtlich des Inhalts wie in jeder anderen Beziehung die Anforderungen erfüllt, die an den 3, 1 erwähnten Brief des Verfassers gestellt werden. (Vgl. hierzu unsere Ausführungen in „Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit" 1904, S. 51 ff.)

I Pt. ist nach Annahme der überwiegenden Mehrheit an die heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gerichtet, also auch II Pt. (Vgl. Harnack,[1] Jülicher[2] u. a.) Diesen Gedankengang vervollständigt 3, 15, wo auf einen oder mehrere an die Leser des II Pt. gesandten Briefe Pauli verwiesen wird.

In diesen paulinischen Briefen sind aber aller Wahrscheinlichkeit nach die an die kleinasiatischen Christengemeinden adressierten Briefe Epheserbrief bezw. Galater- und Kolosserbrief zu erblicken, die der in 3, 15. 16 gegebenen Charakteristik paulinischer Zuschriften entsprechen.

Wir haben also in den vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens die Adressaten unseres Briefes zu sehen.

Diese Annahme hat wohl immer und auch heutzutage sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite zahlreiche Vertreter gefunden.

[1] Harnack, Chronologie. S. 451.
[2] Jülicher, a. a. O. S. 185.

Sebastian Mutschelle, Konsistorialrat und Chorherr zu St. Veit in Freising, Lyzealprofessor in München.

Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung.

Von Dr. A. F. Ludwig, Professor am Kgl. Lyzeum zu Freising.

Wiederholt habe ich darauf hingewiesen (zuletzt noch in Nr. 3 der Theol. Revue 1910 und in Nr. 9 dieser Zeitschrift 1909), daß es, um zu einer richtigen Beurteilung der Aufklärungsperiode zu kommen, notwendig sei, in einer Reihe von Einzeluntersuchungen die theologische Stellung jener Männer näher zu würdigen, deren Namen in erster Linie unter den Vertretern der katholischen Aufklärung genannt werden. Dazu gehört auch der als fruchtbarer Schriftsteller, Pädagog und Kantianer oft genannte Seb. Mutschelle, der zwar bisher von den Historikern gemeinhin als „Aufklärer" charakterisiert wurde, dessen Stellung zu Dogma und Kirche jedoch noch von keiner Seite näher untersucht wurde. Zunächst die notwendigsten biographischen Daten über diesen Mann, der zu den bedeutendsten katholischen Theologen um die Wende des 18. Jahrhunderts gerechnet werden muß.[1]

I.

Mutschelle ist am 18. Jan. 1749 als Sohn eines Müllers zu Allershausen a. Amper geboren. Als hervorstechende Charaktereigenschaften zeigten sich schon an dem Knaben eine gewisse Selbstgenügsamkeit, die ihn den Umgang mit gleichalterigen Knaben gerade nicht suchen ließ, ein starker Wissenstrieb, ein lebhaft religiöses Gefühl und ein leicht erregbares, zum Jähzorn neigendes Temperament. „Er stand sogleich zum Raufen bereit da," bemerkt sein späterer Kollege und Biograph Weiller. Nachdem er sich im Heimatdorfe hinreichende Kenntnisse im Lesen, Schreiben und in den ersten Anfängen der lateinischen Sprache erworben, kam er in die Schule der Jesuiten nach München. Da aber hier sein stark erwachter Ehrgeiz nicht befriedigt ward und er in der Klasse nicht den ersten Platz erhalten hatte, wollte er im nächsten Schuljahre durchaus nicht mehr nach München zurückkehren, sondern nach Freising gehen, und nur mit Mühe konnte er beredet werden, sein Studium in München fortzusetzen. Mutschelle lieferte auch hier allerlei Proben seiner Raufust, da er sich nicht allein durch geistige, sondern auch durch körperliche Kraft auszeichnete. Auf einmal aber trat in seinem Wesen und Benehmen eine auffallende Umwandlung ein. Die Mitschüler erfuhren bald, daß Mutschelle Kandidat des Jesuitenordens geworden sei. Mochte nun die erste Anregung zu diesem Schritt von seinen Lehrern ausgegangen sein, die mit scharfsichtigem Auge seine Fähigkeiten wohl erkannt hatten, oder mochte es die hohe Achtung vor dem Wirken der Väter sein (denn auch diese Möglichkeit gibt Weiller zu, der sonst als ausgesprochener Jesuitengegner sich erweist), Mutschelle trat nach Absolvierung der Rhetorik am 15. Sept. 1765 in das Noviziat der Jesuiten zu Landsberg a. Lech. Bewunderungswürdig war, mit welcher Willenskraft

[1] Vgl. Cajetan Weiller, Mutschelles Leben, München 1805; Personalakten im Erzbischöfl. Ordinariatsarchiv, München; Baader, Lexikon bayr. Schriftsteller, Allgem. deutsche Biogr. Bd. 23; Ludwig, Weihbischof Zirkel, Bd. I 214, Bd. II 245 u. 288; Deutinger, Beiträge zur Geschichte des Bistums Freising.

der junge Kleriker seine Neigung zum Zorn bekämpfte und ganz entsprechend seinem ungestümen Naturell genügte ihm der geistige Kampf allein nicht, sondern er legte auch noch ein Zilizium an, das er noch jahrelang nach Aufhebung des Ordens trug. Nach zwei Jahren ließ man ihn zu den Gelübden zu und sandte ihn zu seiner weiteren Ausbildung nach München, wo er zugleich, wie das bei den Jesuiten vorgeschrieben war, als Magister die Grammatik in den unteren Klassen der Schule lehrte. Hier erwarb er sich bald die aufrichtige Zuneigung seiner Schüler, die glücklich waren, einen warmfühlenden, teilnehmenden Menschen und nicht einen steifen Pedanten vor sich zu haben. In München sollte Mutschelle inne werden, daß auch der Jesuitenorden nicht unberührt geblieben war von den Problemen, die die beginnende Aufklärung aufgeworfen hatte, freilich zunächst in sehr milder Form: Es handelte sich um bessere Berücksichtigung der deutschen Sprache beim gelehrten Unterricht. Die jüngeren Patres verlangten, man solle dem Bestreben der Zeit mehr entgegenkommen, die älteren dagegen wollten von der Gewohnheit nicht abgehen, die theologischen Disziplinen wie bisher in lateinischer Sprache vorzutragen.[1] Dazu kamen dann noch andere Meinungsverschiedenheiten betreffs der Lehrmethode. Mutschelle schloß sich der Partei der Jungen an. Da ward der Orden aufgehoben. Nach Empfang der Priesterweihe durch den Weihbischof Grafen von Herberstein im Dom zu Freising 1774 erhielt er auf Verwendung seines Onkels, des geistlichen Rats und Kanonikus Franz Xaver Mutschelle, und auf Empfehlung des Kurfürsten Max Joseph[2] an den Fürstbischof Ludwig Joseph v. Welden ein Kanonikat zu St. Veit in Freising. Diese Pfründe sollte Mutschelle, der bereits Lizentiat der Theologie war,[3] die Mittel bieten, seine Studien an der Universität Ingolstadt fortzusetzen und das Doktorat in der Theologie zu erwerben.[4] Seine stark spekulative Veranlagung zeigte sich in Ingolstadt darin, daß er den philosophischen Problemen das meiste Interesse entgegenbrachte. Nach Abschluß seiner Studien 1776 bewarb sich das Prämonstratenserkloster Neustift bei Freising um ihn, allein M. hatte keine Lust mehr, in einen Orden einzutreten, nahm zunächst eine Stelle als Erzieher in der Familie des Hofzahlmeisters v. Pletz in München an und wurde dann Wallfahrtsprediger in Altötting, mußte aber schon nach einigen Wochen als Pfarrvikar nach Mattigkofen wandern, bis er im Jahre 1779 zum Konsistorialrat in Freising ernannt wurde.[5] In dieser letzteren Eigenschaft hatte er die Aufsicht über den jüngeren Klerus und dieser, durch Mutschelles freundliches, väterlich beratendes und hilfsbereites Wesen angezogen, schenkte ihm warme Sympathie und rückhaltloses Vertrauen. Weiller schildert dies in seiner Weise mit den Worten: „Da war nichts von jenem damals so gewöhnlichen Konsistorialgeist anzutreffen, der entweder steif und trocken wie sein ledernes Kirchenrecht oder unnatürlich abgegliedert wie die geistliche Hofkabale jeden Besseren zurückschreckte." Fürstbischof Ludwig Joseph

[1] Über dieselben Strömungen im bayr. Benediktinerorden vgl. Endres, Fürstabt Froben Forster von St. Emmeram.

[2] Es heißt im Empfehlungsschreiben, daß ihm Mutschelle „quoad studia et mores sehr angerühmt worden".

[3] Als solcher unterzeichnet er sich bei seiner Aufschwörung als Kanonikus.

[4] So im Briefe des Kurfürsten.

[5] Die Angabe Weillers, er sei 1779 Kanonikus von St. Veit geworden, ist nach Ausweis der Akten unrichtig. Ebenso hat Weiller das Jahr der Priesterweihe unrichtig angegeben.

v. Welden, dessen Vertrauen Mutschelle anfangs in hohem Maße genoß, übertrug ihm auch das Schulkommissariat. Das war nun ganz nach dem Wunsche Mutschelles, der sein regstes Interesse der Hebung der deutschen Volksschule und des Volksschullehrerstandes zuwandte. Er führte zunächst zweckmäßigere Schulbücher ein und verfaßte einen neuen Katechismus.[1] Sein Kampf galt dem alten, leblosen Schulmechanismus. Er hielt selbst Schule und wurde in seinen Reformbestrebungen unterstützt vom geistlichen Schulrektor Franz Baumhackel und Lehrer Kaut. Es ist das Verdienst Mutschelles, für eine bessere und nicht der Willkür und dem Zufall durch Zahlung von Schulgeld preisgegebene Besoldung der Lehrer gesorgt zu haben. Der Unterricht wurde hinfort unentgeltlich erteilt und armen Kindern noch Schulbücher und Schreibmaterial geschenkt. Da wurde die rege Wirksamkeit des Mannes plötzlich unterbrochen. Er hatte das Vertrauen seines Bischofs verloren. Weshalb? Den eigentlichen Grund erfahren wir in den biographischen Notizen über Mutschelle nicht. Weiller sagt nur im allgemeinen, er habe durch Haß und Verfolgung seiner Amtskollegen zu leiden gehabt. Sein Eifer für das Gute und Wahre sei in den Augen „zurückgebliebener Finsterlinge" ein Verbrechen gewesen. Vielleicht dürfte auf die Sache ein erklärendes Licht fallen durch ein im 6. Bande des Werkes von Abbé Fevret über die Sorbonne veröffentlichtes Gutachten dieser einst so berühmten theologischen Fakultät zu Paris über eine Anfrage des Freisinger Fürstbischofs v. Welden gewisse Lehrmeinungen betreffend, die in seiner Diözese offen vorgetragen würden.[2] Es sind die Grundsätze des Febronianismus, die da die Vollgewalt des Papstes leugnen, seine Primatialgewalt auf ein bloßes Mahnungsrecht beschränken, ihm ein allgemein kirchliches Gesetzgebungsrecht absprechen, die Index-Verbote als für Deutschland nicht verpflichtend bezeichnen und über das Rosenkranzgebet sich abfällig äußern. Die Pariser Fakultät sprach über diese Thesen unter dem 10. Mai 1785 ihr verwerfendes Urteil aus, weigerte sich aber, wie der Bischof es gewünscht hatte, ihr Urteil zu publizieren, offenbar, weil in ihrer Mitte selbst Anhänger des Gallikanismus saßen. Es ist nun sehr wohl möglich, daß Mutschelle, der bereits damals als Anhänger der neuen Richtung verschrieen war, sich durch solche oder ähnliche Äußerungen die Ungnade des Fürstbischofs zuzog, der übrigens zur selben Zeit am lautesten gegen die Errichtung der Münchener Nuntiatur protestierte.[3] Mutschelle legte 1787 seine Stelle als Konsistorialrat nieder, behielt jedoch sein Kanonikat und widmete sich schriftstellerischer Tätigkeit. Es erschienen in dieser Zeit seine „Geschichte Jesu nach den vier Evangelien", die Schrift: „Kenntnis und Liebe des Schöpfers aus der Betrachtung der Geschöpfe" und „Bemerkungen über die sonntäglichen Evangelien für Prediger, Katecheten und Lehrer".[4] Kaum hatte aber 1788 der neue Bischof Max Procop v. Törring den Freisinger Stuhl bestiegen, als Mutschelle sofort wieder in seine Stelle als Konsistorialrat eingesetzt wurde und aufs neue das Schulkommissariat erhielt. Der neue Bischof wollte ihm sogar die Stelle eines Direktors des Konsistoriums übertragen,

[1] Über diesen unten sub II.

[2] Vgl. Stimmen a. M.-Laach 1909, S. 117, u. Rösch, „Ein neuer Historiker der Aufklärung" S. 164 A. 6.

[3] Stigloher, „Errichtung der Münchener Nuntiatur" S. 202 ff., u. Brück, „Rationalistische Bestrebungen" S. 113 A. 34 u. S. 115 A. 42.

[4] Die beiden letzteren Schriften erschienen im Verlag von Lentner, München.

was derselbe aber ablehnte. Und als Bischof v. Törring bereits 1789 starb, bestätigte ihn sein Nachfolger Joseph Konrad v. Schroffenberg, der letzte der Freisinger Fürstbischöfe, in seinen Ämtern. Bischof v. Törring hatte die bedeutenden Fähigkeiten Mutschelles auf dem Gebiete der Verwaltung dadurch gewürdigt, daß er ihn mit der Neuorganisation des gesamten geistlichen Kollegiums betraute und die schwierigsten, heikelsten Angelegenheiten seiner Entscheidung zuwies. Mit ganzer Seele wandte sich Mutschelle nun wieder dem Schulwesen zu. Grundlage der Willensbildung sind ihm Religion und Moral, während nach der Seite der Verstandesbildung möglichst das Selbstdenken des Schülers geweckt werden soll.[1] Da er wohl erkannte, welch günstigen Einfluß die Pflege des Gesanges auf die Gemütsbildung hat, wurde der Unterricht im Gesang obligatorisch, und er selbst verfaßte eine Liedersammlung. Außerdem kam er der aufs Praktische und Bürgerlich-Nützliche gerichteten Zeitströmung entgegen durch Errichtung einer Industrieschule. Die Kinder lernten nähen, stricken, spinnen und Knopfmachen. Die Vermöglicheren verarbeiteten dabei ihre selbst gekauften Materialien unter der nötigen Anleitung zu selbstgewählten Zwecken, die ärmeren Kinder erhielten dieselben unentgeltlich und bekamen, wenn sie Brauchbares lieferten, einen kleinen Arbeitslohn. Mutschelle hatte bisher zur Bestreitung der nötigen Schulausgaben nur einen provisorischen Fond ausgemittelt. Um nun einen dauernden, festen Schulfond zu gründen, schlug er vor, es sollten die zahlreichen in Freising bestehenden Bruderschaften Beiträge leisten. Das gab aber große Erbitterung in den Bürgerkreisen, die nach Weillers Angabe noch von den Franziskanern geschürt wurde. Dazu kam dann noch, daß eben jetzt auch die der Aufklärung günstig gesinnten deutschen Fürstbischöfe infolge der revolutionären Bewegung in Frankreich mißtrauisch und ängstlich wurden selbst gegenüber berechtigten Reformen. So ließ sich denn auch Bischof v. Schroffenberg gegen Mutschelle einnehmen, so daß dieser in seinem schweren Unmut sowohl seine geistliche Ratsstelle wie sein Kanonikat an St. Veit 1793 niederlegte und sich auf die Pfarrei Baumkirchen bei München zurückzog. Die unfreiwillige Muße benutzte unser Gelehrter dazu, sich in die philosophischen Schriften Kants zu vertiefen, die schon seit Mitte der achtziger Jahre sein ganzes Interesse gefesselt hatten; denn 1788 war bereits sein Werk über das „Sittlich-Gute" erschienen, das zeigt, daß er wie kaum ein zweiter die Schwierigkeiten der kantischen Philosophie spielend bewältigte und der Allgemeinheit die Quintessenz dieser neuen Philosophie klar zu machen verstand. Es folgten jetzt noch seine „Philosophischen Gedanken und Abhandlungen" (1. Band 1793) und seine „Kritischen Beiträge zur Metaphysik" (1795), die gegen Prof. Stattlers Antikant gerichtet waren. Im ganzen erschienen von ihm 20 Schriften und eine Menge Beiträge in gelehrten Zeitschriften, besonders dem Münchener Intelligenzblatt, auch Lieder zu Sailers Gebetbuch.

In seiner nunmehrigen Stellung als Seelsorger genoß er nach dem Zeugnis verschiedener Zeitgenossen das Vertrauen seiner Gemeinde, der er auch in ihren ökonomischen Angelegenheiten Ratgeber war, indem er z. B. den Kleebau einführte und die Felder mit Kalkstaub düngte, obwohl die Bauern

[1] „Was soll die Schule für die Welt sein?" Rede gehalten am ersten Tage des Studienjahres 1799. S. 12: „Die Schule bezweckt vernünftiges Selbstdenken und freies, moralisches, religiöses Selbstwollen.' S. 17: „Wo man's mit Sittlichkeit und Religion zu tun hat, soll ebensosehr für das Herz wie für den Verstand gelehrt werden."

anfangs darüber spotteten; bald aber ahmten sie ihm nach. Insbesondere stand er schützend seiner Gemeinde zur Seite in den schweren Tagen des Krieges. Er hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den französischen Offizieren stets freundlich entgegenzukommen und billige Forderungen, soweit nur immer möglich, zu befriedigen. Sein würdevolles, männlich-ruhiges Auftreten erreichte es sogar, daß einigemal die französischen Offiziere durch ihn ihren widerspenstigen Truppen Vorstellungen machen ließen. Und die Unbotmäßigen fügten sich. Er selbst entzog sich dabei keiner Last, hatte er doch einmal, wie er einem Freunde schreibt, 12 Tage hindurch stets 130 – 140 Mann in den Gebäuden seines Pfarrhofes in Quartier!

Auf diesen Mann, dessen Name längst in allen Gelehrtenkreisen Deutschlands bekannt war, richtete 1799 die neue bayrische Regierung ihr Augenmerk. Man bot ihm das Schulrektorat und die Inspektion über das neu zu gründende Lehrerseminar, außerdem aber auch die Professur für Moral, Pastoral und Homiletik am Münchener Lyzeum an. Mutschelle entschied sich für die Moralprofessur unter Beibehaltung seiner Pfarrei. Die Ersparnisse aus den Pfarreieinkünften wollte er zur Errichtung einer Schule in seiner Pfarrei verwenden. Um diese Zeit reichte er bei der Regierung seinen Plan zur Einführung eines Schuljournals ein, der auch die Billigung der Behörde fand. Er erhielt ein ehrenvolles Reskript, worin ihm eröffnet wurde, daß die Behörden zur nötigen Unterstützung, z. B. zur Schulakteninspektion, angewiesen seien. Obwohl er mit Arbeiten überhäuft war, ging er sogleich an die Abfassung eines Lehrbuches der Moral, das unten noch gewürdigt werden soll. Leider sollte Mutschelle auch in seiner neuen Stellung keine Ruhe finden vor den Anschuldigungen seiner Gegner. Es war eine die kath. Glaubenslehre verletzende Schrift erschienen und zwar anonym unter dem Titel: „Neuer Himmel und neue Erde".[1] Man gab ihn als den Verfasser aus, obwohl die edleren unter seinen Gegnern ihn der Urheberschaft nicht für fähig hielten. Eine Untersuchung ward gegen ihn eingeleitet, die aber nichts Greifbares ergab. Unter diesen Umständen mußte er einen ehrenvollen Ruf an die preußische Universität Königsberg mit doppelter Freude begrüßen, der am 3. Mai 1800 an ihn erging. Es sollte nämlich dort für die Katholiken der ostpreußischen Landesteile eine katholisch-theologische Fakultät errichtet werden. Doch bei näherem Zusehen erwiesen sich die Verhältnisse nicht als sehr lockend. Die preußische Sparsamkeit hatte für diese katholische Fakultät zwei ganze Professoren vorgesehen: unseren Mutschelle und den Würzburger Seminarregens und Professor Zirkel. Mutschelle sollte Exegese, Dogmatik, Moral und Pastoral lesen, also eine wissenschaftliche Arbeit leisten, die sonst auf 3 – 4 Professoren verteilt ist. Der in Aussicht gestellte Gehalt betrug 750 Fl. Trotzdem lehnte Mutschelle den Ruf zunächst nicht ab, machte aber die Annahme von verschiedenen Bedingungen abhängig. Die Verhandlungen darüber waren noch nicht zu Ende gediehen, als Mutschelle in die Ewigkeit abgerufen wurde. Die fortgesetzten schweren Kränkungen, die er erfahren hatte, die heftigen Aufregungen, die namentlich mit der letzten Untersuchung verbunden waren und auf seine leicht erregbare Natur doppelt stark einwirkten, die große Arbeitslast, die ihn niederdrückte (machte er doch unzähligemal den Weg von München

[1] Die Schrift konnte ich leider weder von der Münchener Staatsbibliothek noch von anderen Bibliotheken, an die ich mich wandte, erhalten. Ebensowenig waren im Ordinariatsarchiv die Akten der Untersuchung gegen Mutschelle auffindbar.

nach Baumkirchen zu Fuß, um auch seinen seelsorglichen Pflichten persönlich nachzukommen), die lange dauernden Beunruhigungen durch die feindlichen Truppen, alles das hatte bei ihm ein Herzleiden ausgebildet, dem er, erst 51 Jahre alt, am 28. Nov. 1800 zu München erlag. Sämtliche angesehenen Zeitungen brachten damals höchstehrende Nachrufe, die Weiller gesammelt hat, in Münchener Freundeskreisen aber entstand die Idee, ihm ein Denkmal zu setzen, aber nicht ein prunkendes Monument, sondern nach seinem Sinne; da er stets ein Wohltäter der Armen gewesen war, wollte man ein kleines Anwesen kaufen, um es einer durch unverschuldetes Unglück verarmten Familie zu überweisen. Auch die Regierung leistete einen Beitrag von 100 Talern dazu. Man kam jedoch von diesem Plan wieder ab und entschloß sich, in der Kolonie Ludwigsfeld bei Dachau eine Schule zu errichten zum Andenken des gefeierten Lehrers und Pädagogen. Der Grundstein dazu wurde am 19. März 1802 in Anwesenheit des Ministers v. Montgelas und vieler Mitglieder der Regierung gelegt.

II.

Mutschelles theologischer Standpunkt ist bisher noch nicht auf Grund eingehender Prüfung seiner Werke klargestellt worden, doch mußte er sich von Brück[1] und Kihn[2] eine schroffe, abfällige Beurteilung gefallen lassen, die Rösch[3] sich aneignet, indem man ihn einfach mit radikalen Aufklärern zusammenwarf. Brück beruft sich dabei auf die Schrift: „Joseph Klein, Generalvikar von München-Freising" (Landshut 1823). Allein die aus jenem Schriftchen zitierten Anklagen wegen dogmenfeindlicher Äußerungen im Kolleg beziehen sich gar nicht auf Mutschelle, sondern auf seinen Kollegen Cajetan Weiller. Klein hatte nämlich, als er noch Stadtpfarrer an der Hl. Geist-Kirche in München war, im Dezember 1804 vom Generalvikariat Freising den Auftrag erhalten, drei Diakonen, Schüler des Münchener Lyzeums, pro presbyteratu zu examinieren. Dabei erklärte einer, die Sakramente seien nur äußere Zeichen oder willkürliche Formen zur Konstituierung einer Kirche. Nicht Gott, sondern die Tugend sei das höchste und einzige Ziel des Menschen; auch ein Atheist könne tugendhaft sein; man müsse zwischen dem reinen Religions- und dem Kirchenglauben unterscheiden. Der erstere stamme nicht aus der Offenbarung, sondern aus der Vernunft und umfasse die wesentlichen Lehren: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Alle übrigen Religionslehren hätten nur untergeordneten Wert. Als Klein diese Ansichten rügte, beriefen sich die Kandidaten auf ihre Professoren, deren Vorträge sie nachgeschrieben. Darauf verlangte Klein ihre Kollegienhefte und sandte sie an das Ordinariat. Da aber Mutschelle bereits vier Jahre tot war, konnte es sich hier gar nicht um Lehren handeln, die jene Kandidaten in seinem Kolleg gehört hätten, vielmehr richtete sich die ganze Aktion gegen Weiller, der dann auch gegen Klein Klage bei der Regierung stellte. Klein hat sich darauf bei der Regierung zu verantworten gesucht und unter anderem ausgeführt, es seien die Grundsätze der Professoren zu München in ihren eigenen Reden und Schriften deutlich genug ausgesprochen, so in der Rede Weillers über den Unglauben, sowie in seiner Rede über die alleinseligmachende lateinische Sprache, besonders aber in

[1] Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrh. I S. 364.
[2] Enzyklopädie S. 445.
[3] Ein neuer Historiker der Aufklärung S. 164 A. 4.

der Schrift von Mutschelle: Neue Erde und neuer Himmel. Klein bringt es also trotz seiner Orthodoxie über sich, gegen den toten Mutschelle eine schwere Verleumdung auszusprechen.

Lernen wir Mutschelle aus den wichtigsten seiner Schriften selbst kennen, so werden wir zu einem gerechten Urteil über seinen theologischen Standpunkt kommen. Er ist offensichtlich im Anfang seiner literarischen Tätigkeit mehr von pädagogischen Ideen geleitet, er will den Leser, besonders Geistliche und Lehrer, auf die Lektüre der hl. Schrift hinweisen und sie veranlassen, aus warmherziger Überzeugung heraus die Schüler zur göttlich erhabenen Person des Erlösers hinzuführen. In diesem Sinne schreibt er in der Vorrede zur „Geburts- und Jugendgeschichte Jesu"[1]: „Wer vom hohen Werte der göttlichen Lehre Jesu und des Hauptbuches aller Christen, der hl. Evangelien, überzeugt ist, wer aus Erfahrung und Menschenkenntnis bemerkt hat, daß in denselben der segensvollste und den Bedürfnissen der Menschen angemessenste Unterricht zugleich auf die für sie schicklichste Weise, durch Geschichte, erteilt wird, der wird nichts sehnlicher wünschen, als daß diese Geschichte in aller Hände sei . . . Eine solche Geschichte würde für viele, auch selbst für manche Geistliche und Volkslehrer, die mit dem Evangelium eben nicht zu sehr vertraut, oder durch ihre, Gott weiß welche, Theologie wohl gar dagegen verwöhnt sind, ein höchst wohltätiges Geschenk werden. Der Verfasser hat eine solche bei den ihm bekannten katholischen Schriftstellern noch nicht gefunden." Die Leser sollen aus eigener Überzeugung sagen können: „Das hl. Evangelium ist ein Buch, für welches noch mein letzter Blutstropfen fließen und mein letzter Hauch sprechen wird." Der eigentlichen Geburtsgeschichte Jesu geht eine längere Einleitung voraus, die eine recht klare, verständliche Schilderung der Erschaffung des Menschen, des Sündenfalles und der Strafe, der Erwählung Abrahams und der Weissagungen auf den Messias in 10 Kapiteln enthält in einer Darstellung, die das allmähliche Fortschreiten der Offenbarung möglichst anschaulich zu machen sucht. Dabei ist auch seine Schilderung der Jugendgeschichte Jesu nicht eine bloße Herübernahme der biblischen Erzählung, sondern eine stets erläuternde. So erklärt er z. B. zum Stern von Bethlehem: „Zwar ist uns die Art, nach der die Weisen aus diesem Zeichen am Himmel auf die Geburt eines Königs im Judenlande schlossen, nicht hinlänglich bekannt, doch scheint es, daß mit dem Glanz des Sternes, der auf ihre Sinne wirkte, ein weit helleres Licht, das von Gott in das Innere ihres Herzens drang, sich vereinigte, ihnen die Sprache des glänzenden Zeichens erklärte und ihr zu folgen sie durch geheime Triebe der göttlichen Gnade aufmunterte. Diese mußte um so weniger Widerstand in ihrer Seele finden, wenn sie, wie es wahrscheinlich ist, aus den chaldäischen und persischen Landen und von solchen Voreltern herstammten, die nach Art ihrer Magier oder Weisen schon zum voraus keinem Götzen opferten und nachmals an den Juden, die bei ihnen in der Gefangenschaft lebten, ebenfalls Verehrer eines einzigen, höchsten Wesens erblickten. Wie sie beim Umgang mit diesen deren Religion, Gesetzbücher und die Weissagungen der Propheten kennen lernten, so konnten sie auch hieraus von dem Messias und der Zeit seiner Ankunft Wissenschaft erhalten und solche auf ihre Nachkommen, auf die Weisen, von denen wir reden, überliefern." Wie vorteilhaft hebt sich diese Art der Bibelerklärung,

[1] München 1784.

die Natur und Übernatur in ihrem Zusammenwirken zur Geltung bringt, ab von jener banalen, wunderscheuen der ausgesprochenen Rationalisten jener Zeit im protestantischen wie katholischen Lager!

Diese Geburtsgeschichte Jesu sollte nur als vorläufige Probe erscheinen[1] und ihr, wenn sie freundliche Aufnahme finde, die übrige evangelische Geschichte nachfolgen. Es erschien denn auch bald nachher die 600 Seiten umfassende „Geschichte Jesu",[2] eine vortreffliche Evangelienharmonie (auf 402 Seiten), an die sich eine „Anweisung, die Evangelien mit Einsicht und Nutzen zu lesen" (gegen 200 Seiten) schließt. Hier hat er ausgezeichnete Gedanken niedergelegt, die sein großes pädagogisches Geschick beweisen und willkommenen Einblick in seinen theologischen Standpunkt gewähren. Freilich könnte man anfangs den Eindruck gewinnen, als wolle er nach der Manier der vulgären Aufklärung die Wunderberichte der Evangelien leugnen; denn er redet von einer falschen Richtung der Auslegung, die da verlange, daß man bei gewissen Stellen, die in Konflikt kommen mit offenbaren Naturwahrheiten, seine ganze gesunde Vernunft darüber opfere und den hellen, christlichen Mann verdamme, der nicht mitopfert. Aber er tritt dann doch mit einer solchen Wärme für die Geschichtlichkeit und Tatsächlichkeit der Wunder Jesu ein, daß eine solche Sprache nicht verständlich wäre, wenn er nicht selbst daran geglaubt hätte. Man müsse, schreibt er z. B., wenn man die Wundertaten Jesu betrachte, seiner Seele erst Ruhe verschaffen vor dem so gewöhnlichen Modegelärm: „Die Naturgesetze sind unwandelbar, ihre geheimen Kräfte noch lange nicht erforscht; Wunder lassen sich nicht mit dem unwandelbaren Naturgange zusammen denken" usw. „O, des stolzen Schwachsinnes," entgegnet unser Autor, „der die Gesetze des Weltbaues zu einer Festigkeit erhebt, als hätte sich Gott damit allen ferneren, unmittelbaren Einfluß seiner Allmacht verbaut und als sei ein Engelverstand nötig, um einzusehen, daß man mit einem Worte keinen Toten lebendig, keinen Lahmen gerade und keinen Blinden sehend machen könne. Was wir nach unserer Naturkenntnis übernatürlich nennen, das ist für höhere Gotteskraft eine natürliche Sache und all das, was Gott mittelbar oder unmittelbar in der Natur und im Menschenleben wirkt, das gehört mit zu der großen Reihe aller Ursachen und Folgen, mit zum großen Naturplan, den er zur Erreichung des letzten Zieles angelegt hat." Ihm ist Jesus der Gottessohn und Messias und wenn er auch der Bedeutung seines stellvertretenden Leidens und Sterbens, legt man den streng dogmatischen Maßstab an, nicht ganz gerecht wird, weil er als kantischer Moralphilosoph von einer objektiven Kraft des Kreuztodes nicht viel wissen will, so fällt ihm doch nicht ein, wie dies z. B. Zirkel in seiner ersten Periode und andere Aufklärer taten, die Auferstehung und Himmelfahrt zu leugnen, in der er „keinen abgezogenen metaphysischen, sondern einen sinnlichen Beweis für die Unsterblichkeit und das ewige Leben" erblickt. Er weist auch auf den Unterschied zwischen den von Jesus und von den Propheten vollbrachten Wundern hin, indem er bemerkt, daß Männer wie Moses und Elisäus um Wunderkraft zum Herrn beteten, während Jesus unmittelbar zum Kranken spricht: Stehe auf und wandle! Und es ist offenbar eine Lektion, die er seinen radikaleren Aufklärungsfreunden erteilen wollte, wenn er sagt (S. 561): „Wie es einst Leute

[1] Vorrede dieser Schrift.
[2] München, Strobl 1784, 2. Aufl. 1806.

gab, die trotz aller Wundertaten Jesum nicht als den Gottessohn erkannten, so gibt es noch Leute und wird es immer geben, die trotz Kenntnis der Lebensgeschichte Jesu ihn nicht eher als den Messias erkennen, als bis er wiederkommt zum Gericht." Und an dieselbe Adresse ist zweifellos seine Warnung gerichtet (S. 473 u. 527), das Wahre nicht mit dem Falschen, das Unkraut nicht mit dem Weizen auszurotten. „Die Verbesserer und Aufklärungsstifter unserer Zeiten sollten sich da an der Klugheit des Herrn ein Muster nehmen." Bemerkenswert ist auch, was er über die Glaubwürdigkeit der Evangelisten sagt: „Sie schreiben in solch kunstloser, natürlicher Einfalt, in so liebenswürdiger Unbefangenheit unter Verzicht auf allen rednerischen Schmuck, daß sie das vollständigste, innere Zeugnis ihrer Glaubwürdigkeit selbst mit sich führen und jedem gesunden Auge des Lesers mit unverwerflicher Vollgültigkeit darlegen." Zwar würden von einzelnen Evangelisten Nebenumstände verschwiegen oder in verschiedener Reihenfolge berichtet, allein ein denkender Bibelleser werde selbst diese kleinen Nachlässigkeiten und manche anscheinenden Widersprüche als Kennzeichen der Wahrhaftigkeit nehmen, indem die hl. Schriftsteller ohne alle Verabredung, jeder selbständig an die Abfassung ihrer Berichte gingen, und es sei töricht, darüber Lärm zu schlagen, weil einer z. B. nur von einem, der andere von mehreren Besessenen rede. Doch kann sich Mutschelle die Gelegenheit nicht entgehen lassen, den scholastischen Theologen seiner Zeit ein wenig am Zeug zu flicken und so stellt er denn mit einem gewissen Behagen dem einfachen Stil der Evangelisten „den der scholastischen Modetheologen, Silbenhascher und Buchstabenkränkler" gegenüber, die ihre Gottes- und Sittenlehre in einer so trockenen Lehrart, mit so kaltem Blute und Herzen von ihrem Katheder herabsprechen, daß man nicht den geringsten Eindruck auf die Schüler zu deren sittlichen Bildung bemerken könne. Man solle auch, mahnt er, den Inhalt des Evangeliums nicht so gefühllos anhören, wie man oft im Gebete gedankenlos in oftmaliger Wiederholung das Vaterunser plappere ohne innere Herzensteilnahme und Aufmerksamkeit. In einem Schlußwort betont er jedoch noch ausdrücklich, daß er bei seiner Interpretation sich durchaus an die unwandelbare Glaubens- und Sittenlehre der wahren Kirche halte und auch den lateinischen Bibeltext nach den Anweisungen des Konzils von Trient wohl beachte.

Dieselbe Überzeugung von der Wunderkraft Jesu hat er auch in einer weiteren, viel verbreiteten Schrift pädagogischen Charakters ausgesprochen: „Unterredungen eines Vaters mit seinen Söhnen über die ersten Grundwahrheiten der christlichen Religion".[1] In zwei umfangreichen Kapiteln beschäftigt er sich da mit der Person Jesu. Seiner ganzen moralisierenden Richtung entsprechend, die freilich aus dem Gegensatz des neuen Geistes gegen einen allzu einseitigen Dogmatismus der vorausgegangenen Periode sich erklärt, legt er zwar den Hauptnachdruck auf die Lehre Jesu, die sich durch die ihr innewohnende moralische Vortrefflichkeit von selbst empfiehlt. Für nachdenkende Gemüter, die zwar die stillere Überzeugung lieben, trage sie den Beweis ihrer Göttlichkeit in sich selbst. Es gäbe aber Menschen, die mehr durch außerordentliche Handlungen erschüttert werden wollen, um zum Glauben zu gelangen, und diese könnten sich an die Wunder des Herrn halten, besonders

[1] Es erschien bei Lindauer, München 1791 in erster, 1802 in vierter Aufl. und wurde 1798 auch ins Französische übersetzt: Entretiens d'un pere etc.

seine Auferstehung, die in ihrer Wahrheit erwiesen wird durch den gelungenen Hinweis auf die psychische Umwandlung der Apostel infolge der Auferstehung. Vorher voll Angst und Menschenfurcht bis zur Flucht, ja Verleugnung des Herrn, erschienen sie nun auf einmal wie umgewandelt, predigen öffentlich trotz der in Aussicht stehenden Verfolgung, „denken nicht mehr ans Geheimratwerden" (wie er ironisch bemerkt), sondern gehen für ihre Lehre in den Tod. Das aber ist nur erklärlich, wenn sie den Auferstandenen gesehen hatten und zwar hätten sie erst nach manchem Zweifel und sorgfältiger Untersuchung ihre Gewißheit begründet. Suchen wir unter Mutschelles Predigten[1] einen Band Marienpredigten heraus, so findet sich auch da, soweit ich sehen konnte, nichts dogmatisch Inkorrektes. Wohl aber herrscht auch hier überall das Streben nach moralischer Unterweisung vor, jedoch nicht in jener damals so häufigen platten, geistlosen Weise, sondern, indem er gern die Form der Homilie wählt, versteht er es, immer geistvoll, originell und zum Verständnis des Volkes sich herablassend zu sprechen, so daß man heute noch diese Predigten mit Anregung lesen kann. Er verirrt sich auch nicht zu jener Geschmacklosigkeit, die sich zum Predigtthema so „nützliche" Fragen wie über den Klee- und Getreidebau oder über die rationellste Art der Buttergewinnung wählt, sondern er hält sich stets streng sachlich an das Evangelium des Tages. Man merkt wohl, daß die gute dogmatische Schulung, die er einst bei den Jesuiten genossen, ihn vor schlimmen Abwegen bewahrte.

Gar manchen Vorwurf mußte sich Mutschelle dagegen gefallen lassen wegen seines Katechismus. Diese Vorwürfe sind auch nicht unberechtigt; denn der Verfasser hat da dem Kantianismus zu starke Konzessionen gemacht. Doch hatten die Kritiker nur die dritte Auflage des Katechismus von 1800 oder die vierte von 1804 vor sich. Ein Vergleich mit der zweiten Auflage von 1794 ergibt aber, daß Mutschelle in dieser wie in der 1792 erschienenen ersten den dogmatischen Stoff bedeutend mehr zu seinem Recht hatte kommen lassen. In den beiden ersten Auflagen war noch nicht die Trennung von Moral und Religion durchgeführt. Da bringt er im I. Hauptstück vom Glauben das apostolische Glaubensbekenntnis mit kurzer Darstellung des Trinitätsdogmas, sowie die Lehre von der Kirche und handelt im III. Hauptstück (Von der Liebe) ausführlich von den sieben Sakramenten, dem hl. Altarssakrament volle sechs Seiten widmend, wobei allerdings die Bedeutung der hl. Messe als Opfer nicht genügend gewürdigt ist. Als Freund der kantischen Moral redet er von der Verdienstlichkeit der guten Werke nichts. Es muß dem Menschen das Bewußtsein genügen, seine Pflicht getan zu haben. Die Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung leidet nicht wenig durch die unglückliche Gliederung des Katechismus nach Glaube, Hoffnung und Liebe, sowie dadurch, daß er die dogmatische Materie stückweise in die Darstellung der Moral hineinverwebt. Bedenklichere Mängel zeigt dann die dritte und vierte Auflage, die offensichtlich stark nach kantischen Ideen umgearbeitet ist und in der die Darstellung der Glaubenslehre in noch höherem Maße zu kurz kommt. Gleich in der Einleitung gibt er die Erklärung ab, weshalb er nicht von verdienstlichen Handlungen spreche: Kant wünsche nämlich, daß man die Jugend mit Beispielen sogenannter edler Handlungen, wenn man darunter überverdienst-

[1] Nach seinem Tode herausgegeben durch Weiller, München 1804.

liche verstehe, mit denen unsere empfindsamen Schriften soviel um sich werfen, verschone und alles bloß darauf anlege, daß man sagen könne: Das war Pflicht. Hier wird nun dem eigentlichen Religionsunterricht erst ein „natürlicher Sittenunterricht" vorausgeschickt. Warum? Weil ja nach Kant die Religion erst aus der Moral hervorgeht. „Man kann," sagt Mutschelle in der Einleitung, „vom Glauben an Gott mit dem nicht reden, der vorher noch keinen Begriff von Gott hat und man kann keinen Begriff von Gott haben, wenn man keinen Begriff hat von dem, was moralisch gut und böse ist." Das apostolische Glaubensbekenntnis wird erst auf S. 198 vorgetragen und zwar unter der Rubrik: Gebetsformeln. Die Lehre von der Trinität und von der Kirche wird ganz flüchtig gestreift,[1] von den 10 Geboten ist erst auf Seite 187 die Rede unter dem Titel: Liebe zu Gott. Dabei kommt diese Liebe zu Gott erst im zweiten Teil, ihr geht voran die Liebe zum Nächsten. Eigentümlich mutet an, daß er bei seinen moralischen Forderungen fast stets die Formel gebraucht: Die Vernunft und Jesus sagen. Jesus ist der göttliche Lehrmeister, der sich Sohn Gottes nannte, der von Gott gesandt war, um die Menschen zu erleuchten und weise zu machen. Von Erlösung ist nicht die Rede. Auf den Beweis der Gottheit Jesu durch Wunder wird verzichtet.

Ganz auf den moralphilosophischen Schriften Kants aufgebaut ist auch sein Lehrbuch der Moraltheologie, das letzte Werk Mutschelles, das kurz nach seinem Tode erschien. Er hatte nur noch den ersten Teil fertigstellen können, während der zweite, den er bereits vorbereitet hatte, von seinem Freunde Ignaz Thanner 1803 herausgegeben wurde. Gleich ein Blick in die ersten Seiten zeigt den Einfluß der autonomen Moral Kants. Es wird da die Frage gestellt, ob sich die Moral auf göttliche Gebote und Verbote gründen könne und darauf mit „Nein" geantwortet; denn, um sein Verhalten nach göttlichen Geboten richten zu können, müsse der Mensch vorher erst wissen, ob Gott ein moralisches Wesen sei. Dies könne man aber nur dann, wenn man schon im voraus richtige Begriffe von Gut und Bös habe. Um eine bessere wissenschaftliche Methode für die Behandlung der Moral zu gewinnen, trennte er „das Zeremonial- und Ritualgesetz" von den eigentlichen Moralgesetzen. Auch brach er mit der bisherigen Gewohnheit, theologische Lehrbücher in lateinischer Sprache abzufassen und ließ sein Werk in deutscher Sprache erscheinen,[2] „weil es auch beim populären Unterricht in und außerhalb der Kirche benutzt werden solle". Es gibt für die Moraltheologie zwei Erkenntnisquellen, die Vernunft und die Lehre Jesu. Erstere dürfe von der Moraltheologie nicht ausgeschlossen werden; denn sie könne nur dann wissenschaftlich und vollständig gelehrt werden, wenn sie diese doppelte Quelle benutzt. Auch kann nur so die Absicht Gottes erfüllt werden, der uns die Belehrung durch die Vernunft und Jesus gegeben.[3] Zu diesen Lehren Jesu rechnet er auch alle von diesem bestätigten Sittenlehren des Alten Bundes und „jede untrügliche Auslegung der göttlichen Moralgesetze, die von der wahren Kirche

[1] Über die Trinität geht er, ohne Schriftstellen zu zitieren, mit den Worten hinweg: „Es ist vergeblich und unmöglich, dies begreifen zu wollen."

[2] Sailer war ihm mit seiner 1793 in deutscher Sprache erschienenen Pastoraltheologie vorangegangen.

[3] Daher in der dritten Auflage seines Katechismus immer die Formel: Die Vernunft und Jesus sagen.

durch ihre Vorsteher, Lehrer und hl. Väter herrührt".[1] Nur positiv menschliche Gesetze haben aus der Moral auszuscheiden; denn „es mag sich die kirchliche Gesetzgebungsgewalt noch so sehr auf den Ausspruch Christi gründen, darum gründen sich die besonderen kirchlichen Gesetze nicht auf die ausdrückliche Lehre Jesu, weil sie sonst für göttliche und nicht für menschliche Gesetze gelten würden" (S. 12). Unter Moraltheologie ist also nach ihm die wissenschaftliche Kenntnis jener göttlichen Sittengesetze zu verstehen, die uns die Lehre Jesu und die Vernunft als eine ewige, unveränderliche, allgemeine Richtschnur der Gesinnungen und Handlungen für alle vernünftigen, freien Wesen verkündet (S. 17). Mit Kant stellt er als obersten Moralgrundsatz auf: „Ich soll immer nur das zur Regel meines Wollens und Handelns machen, von dem ich wollen kann, daß es ein allgemeines Gesetz sei" (S. 68). Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß Mutschelle die Autonomie der Moral festzuhalten sucht, ohne doch die christliche Offenbarung ganz auszuschalten. Aber die letztere ist ihm nur eine Ergänzung und Bestätigung der ersteren. So kann man auch die sittliche Verbindlichkeit nicht aus dem Willen Gottes ableiten, ohne schon vorher eine solche aus der Vernunft anzuerkennen. „Was habe ich für einen Grund, Gott eine solche Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, die zum wirklichen Verbinden erforderlich ist, zuzuschreiben? Keine andere, als daß ich schon eine Verbindlichkeit, wahrhaft und gerecht zu sein, voraussetze, dies einem verbindenden Sittengesetz gemäß als gut und gerecht erkenne und eben darum Gott in vollstem Maße zueigne. Das also, woraus ich allein Gottes Willen als verbindend denken mag, setzt schon die Anerkennung einer Verbindlichkeit, wahrhaft und gerecht zu sein, aus der Vernunft voraus." Das unbedingte Soll der gebietenden Vernunft ist ihm der Begriff der sittlichen Verbindlichkeit. Man brauche nicht zu fürchten, daß man dadurch Gott verkleinere; denn jeder sittlich-religiöse Gottesverehrer erkenne Gott als den Schöpfer seines Wesens und seiner Vernunft. Wenn er nun erforscht, wie viel in letzterer liegt und wieviel ihm dadurch gegeben sei, so erscheine ihm der Wohltäter um so größer und sein Dank werde um so inniger, je mehr er in seiner Gabe finde. Verherrlicht werde der Künstler in seinem Kunstwerk und Gott in seinem Meisterwerk, dem Menschen, nicht dadurch, daß man zu zeigen suche, daß das Werk in seinem Innern nichts tauge, daß es keine eigene Triebfeder in sich habe, sondern alle Augenblicke, um in Gang zu kommen, die rüttelnde Hand des Künstlers von außen erwarte. Die Frage sei hier eben nur, woraus ich meine sittliche Verbindlichkeit erkenne und nicht, woher das, wodurch ich mich als verpflichtet ansehe, seine Existenz hat. Dagegen bleibe die Vorstellung von Gottes hl. Willen ein kräftiges Motiv zur Erfüllung der sittlichen Verbindlichkeit und es solle die Moral immer dann mit der Religion verbunden werden, wenn nicht bloß der vernünftige Mensch in seinem Forschen beruhigt werden, sondern der vernünftig-sittliche Mensch in seinem Wollen und Handeln dafür gewonnen werden soll (S. 101). In dieser letzteren Anschauung berührt er sich mit seinem Zeitgenossen Weihbischof Zirkel[2] ebenso wie auch in seiner Auffassung von der Kirche, die ihm gleich Kant der „sichtbare ethische Staat" ist,[3] in dem ein „belehrender und belebender Unterricht" erteilt wird (S. 217 ff.). Doch fügt er in einer Anmerkung

[1] So in einer Anmerkung, die er vielleicht auf Veranlassung des Zensors beifügte.
[2] Vgl. Ludwig, Weihbischof Zirkel ꝛc. I. Bd. S. 178 ff.
[3] Ebenda I S. 142, 281, II 79.

ergänzend bei, daß hier die Kirche nur nach der moralischen Seite betrachtet werde, das übrige, daß sie als heilige, wahre, seligmachende Gemeinschaft durch Jesus gestiftet sei, sowie ihre Einrichtung und Kennzeichen gehöre in die Dogmatik und das Kirchenrecht. Der Begriff „eingegossene Tugenden" virtutes infusae findet natürlich nicht seine Billigung; denn die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe müßten als wirkliche Erfüllung unserer Pflicht vorzüglich aus uns und unserer Freiheit kommen. Der Begriff ist ihm eine Schulterminologie, aufgebaut auf einer bloßen Schulmeinung, als handle es sich da um eine eingegossene, geheime Qualität.

Seine rein philosophischen Schriften bezwecken eine Popularisierung bezw. Verteidigung der kantischen Moral. Und wirklich beweist er sich in der Schrift: „Über das Sittlich-Gute" (1794) und in seinem „Versuch einer faßlichen Darstellung der kantischen Philosophie" (1799) als Meister in der Kunst, die so schwer verständlichen philosophischen Schriften Kants, namentlich seine Kritik der reinen Vernunft, dem Erfassen weiterer Kreise zugänglich zu machen. Hatte ja der Philosoph von Königsberg einst selbst den Wunsch geäußert, es möchten unparteiische Männer, denen eine lichtvolle Darstellungsgabe verliehen, seine Philosophie der Allgemeinheit zugänglicher machen.[1] Und in der Tat, er hätte keinen Geeigneteren dazu finden können, als unseren Mutschelle, dessen klarer Kopf gerade deshalb von seinen Zeitgenossen so viel bewundert wurde und auf den wohl eben deshalb sich die Augen des preußischen Ministeriums richteten zur Berufung an die Universität Königsberg. Viel Aufsehen erregte damals seine Polemik gegen einen gewandten Bekämpfer der kantischen Philosophie, den Exjesuiten und ehemaligen Professor in Ingolstadt, B. Stattler, dessen „Antikant" 1788 erschienen war. 1795, zwei Jahre vor Stattlers Tod, erschien Mutschelles Polemik: „Beiträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stattlerisch-Antikantischen".[2] Der zweiten Auflage ist ein Brief des Verfassers an einen philosophischen Freund und Gesinnungsgenossen vorgedruckt, worin Mutschelle sagt, Stattler habe durch seine antikantische Schrift dem Ruf geschadet, den er sich durch seine früheren Schriften erworben. Er trete zu intolerant und ungestüm auf. „Für uns beide, die weder an Kant noch Antikant hangen, gilt nur der Wahlspruch: „Prüfet alles und behaltet, was gut und wahr ist. Heilig wird uns die Religion, heilig die Moralität, heilig die Wahrheit sein; diese letztere auch dann, wenn sie gleich links und rechts von lauter Irrtümern umgeben ist. Aber unter allen, die Prüfung verdienen, stehen Männer, die selbst denken, obenan." Die Schrift selbst enthält eine rein philosophische Untersuchung über die Begriffe des Vorstellens, Denkens und Erkennens und eine mitunter scharfe Polemik gegen Stattlers Theorie vom „hinreichenden Grund", die dieser in dem Satz ausdrückte: „Nur das Wirkliche, Reale ist denkbar" und hinwieder: „Denkbarkeit ist der Grund des Dinges." Mutschelle weist darauf hin, daß sich Stattler mit dieser Definition in einem Circulus vitiosus bewegt: „Jedes Denkbare ist darum denkbar, weil es ein Ding ist" und: „Das Ding ist der objektive Grund der Denkbarkeit." Und was ist nach Stattler ein Ding? Etwas Denkbares. Also ist das Ding der Grund des Dinges! Im zweiten Teil

[1] Denselben Zweck verfolgten auch seine Philos. Gedanken und Abhandlungen, die in vier Bändchen von 1793—98 erschienen.

[2] Zweite Auflage 1800.

der Schrift bringt Mutschelle seine Einwendungen gegen den von Stattler als wichtigsten Gottesbeweis angesehenen ontologischen Beweis und bemerkt sehr treffend (S. 97): „Die Wahrheit von Gottes Dasein ist uns die heiligste und wichtigste Wahrheit. Aber je heiliger und wichtiger, desto unausstehlicher ist jeder schlechte Beweis, der sie nicht gründen kann und der jeden, der sich darauf stützt, sinken läßt."

Wenn ich nun zu einem abschließenden Urteil über Mutschelle komme, so ist meine Überzeugung die, daß ihm Unrecht geschehen ist, wenn man ihn schlechthin unter die ausgesprochenen Aufklärer geworfen hat, d. h. unter jene Männer, die prinzipiell mit dem Dogma ihrer Kirche gebrochen hatten und auch in Sachen der christlichen Religion die Vernunft zur alleinigen, souveränen Herrin machten. Es fällt vor allem in die Wagschale, daß Mutschelle niemals die berüchtigte Schrift Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" verteidigt oder gebilligt oder gar den Versuch gemacht hat, nach kantischer Anweisung das katholische Dogma umzudeuten und umzumodeln, wie das damals eine Reihe seiner Kollegen an katholischen deutschen Hochschulen getan hat. Er wollte auch nicht unbedingt und in allem auf Kant schwören, wie er es in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Schrift gegen Stattler ausgesprochen hat, wenn er auch in der dritten Auflage seines Katechismus der Zeitrichtung zu weitgehende Konzessionen gemacht und gewisse katholische Lehren, die dem Kantianismus anstößig erschienen, zurückgestellt hat. Nach dieser Richtung hin mögen wohl seine weiter links stehenden Kollegen und Freunde, wie Weiller, in den letzten Lebensjahren einen ungünstigen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Aber man darf wohl annehmen, daß die tüchtige dogmatische Durchbildung, die er einst bei den Jesuiten genossen hatte, einen rückhaltlosen Anschluß an das radikale Aufklärertum verhütete. Ihm war es, wie man aus seinen Schriften sehen kann, vorzüglich darum zu tun, das wirkliche oder vermeintliche Gute aus Kants philosophischem System zu nehmen und der Methode der katholischen Theologie, speziell der Moral, eine bessere Grundlage zu geben, aber auch vom Boden der Moral aus einen haltbareren Gottesbeweis an die Stelle der traditionellen metaphysischen Gottesbeweise zu setzen, die man infolge der Kritik Kants für gänzlich erschüttert hielt. Man kann sich die Erregung der Geister infolge der kritischen Gedankenarbeit des großen nordischen Denkers nicht tief genug vorstellen. Sie zittert noch nach in all den philosophischen Werken Mutschelles, und in der Einleitung zu seinem „Versuch einer faßlichen Darstellung der kantischen Philosophie" sprach er es aus, die Schriften Kants hätten eine wahre Revolution in der Philosophie hervorgerufen; denn es handle sich jetzt nicht mehr um die Frage, welches der verschiedenen philosophischen Systeme ist das haltbarste, sondern: gibt es überhaupt noch eine Metaphysik? Kants Prüfung gehe auf das Wissen selbst, auf das erkennende Subjekt, in dem sich die Objekte spiegeln. Er suche nicht die Bilder, sondern den Spiegel zu erforschen! — Da darf man sich nicht wundern, wenn ein Mann von so tiefer spekulativer Veranlagung wie Mutschelle, der, wie Weiller erzählt,[1] schon während seines Aufenthaltes in Freising sich unablässig mit moraltheologischen Problemen beschäftigte, von der mächtigen Bewegung der Geister erfaßt wurde und im freudigen Vertrauen

[1] S. 50 ff.

auf die ewige Wahrheit des Christentums glaubte, neue Stützen für Moral und Religion in Kants moralphilosophischen Werken zu finden.

Ich möchte daher Mutschelle als gemäßigten Reformtheologen bezeichnen, der einem Sailer und noch mehr Weber,[1] der ebenfalls für Kant gegen Stattler eingetreten war, freilich an Charakter weit unter Mutschelle steht,[2] viel näher kommt als einem Salat, Fingerlos, Berg und so vielen anderen. Und er wäre vielleicht in seinem späteren Leben noch positiver geworden, hätte man ihn nicht durch Verleumdungen und Schikane so abgestoßen und würde er überhaupt länger gelebt haben, um von der Einwirkung der Romantik und der besonnenen historischen Forschung, die das philosophische Zeitalter ablöste, noch berührt zu werden!

Die neueste Modephilosophie des „Pragmatismus".

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz, München.

Ein echt modernistisches Zeitgewächs ist wie ein Pilz emporgeschossen aus überseeischem Boden. Es droht auch in unserem deutschen Vaterlande eine epidemische Infektion anzustiften, nachdem es in England, Frankreich und Italien bereits erfolgreiche Propaganda gemacht hat. Der Prophet dieser neuen religionsphilosophischen Sekte ist William James, früher Professor der Philosophie an der Harvard-Universität in Cambridge bei Boston in Nordamerika, sein Herold in deutschen Landen Dr. Wilh. Jerusalem in Wien, der Übersetzer der acht angeblich volkstümlichen, vielfach jedoch verworrenen Vorlesungen, welche James als erste einheitliche, systematische Darstellung seines Systems veröffentlicht hat unter dem Titel „Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden".[3]

Das Prinzip des Pragmatismus wurde 1878 von CharlesPierce eingeführt, aber erst zwanzig Jahre später marschfähig zum Siegeslauf aus der alten in die neue Welt (28 9), zu welchem der Amerikaner John Dewey den eigentlichen Grund gelegt hat (XI). Ein Ableger davon in England ist der von F. C. S. Schiller in Oxford begründete „Humanismus" (V. XI. 41). In Deutschland nimmt der Pragmatismus als gesinnungsverwandte Denker vor allem in Anspruch Ernst Mach, Ostwald und Georg Simmel, ja er leitet sich in der Wurzel bereits ab von Sokrates, Aristoteles, Locke, Berkeley und Hume (VI f., 29 f., 55 ff., 116). Er wetteifert förmlich mit dem „Philosophen des Protestantismus": Kant, der durch seine kühne Kopernikustat, wonach die Wirklichkeitserfahrung der Außenwelt nach den Denkformen der geistigen Innenwelt sich richten soll, die Welt auf den Kopf stellen und gegen jede tiefere, metaphysische Begründung hermetisch abschließen zu sollen

[1] Specht, Geschichte der Universität Dillingen S. 576 ff.

[2] Specht, a. a. O. S. 578.

[3] Leipzig 1908. — Aus diesem Buche entnehmen wir unsere Quellenzitate. Die erste Orientierung hierüber hat Konst. Gutberlet gegeben: Philos. Jahrb. XXI, 4 (Fulda 1908), S. 437 ff.

vermeint hat.[1] Ähnlich läßt sich James verlauten: „Der Schwerpunkt der Philosophie muß seinen Ort verändern. Unsere Erde, die von den Herrlichkeiten des Äthers da drüben [= von der transzendentalen Weltanschauung] so lange in Schatten gestellt war, muß wieder zu ihrem Rechte kommen." Diese „Verschiebung des Standpunktes – wird eine Änderung im ‚Sitz der Autorität' sein, die beinahe an die protestantische Reformation erinnert" und „den extremen rationalistischen Geistern, . . . philosophisch betrachtet, nur ein leeres Geschwätz" zu sein scheint, ähnlich „wie der Protestantismus in den Augen der Anhänger des Papsttums nichts anderes war als Anarchie und Verwirrung" (77 8). „Der ganze Gegensatz zwischen der rationalistischen und der empiristischen Religion[2] dreht sich um die Gültigkeit des Begriffs der Möglichkeit. Für Leute, die nicht viel überlegen, bedeutet" derselbe „ein Reich der Dämmerung, eine Art Fegfeuer, durch welches die Wirklichkeiten nach der einen oder anderen Richtung hindurchgehen müssen" (180 1). Dieser rationalistische Typus aber soll „kaltgestellt werden, ebenso wie der Höflingstypus in Republiken und der Typus des ultramontanen Priesters in protestantischen Ländern" (32).

Zum Streit zwischen monotheistischer und monistischer Weltanschauung nimmt James folgendermaßen Stellung: „Der Gott der theistischen Schriftsteller wohnt in ebenso abstrakter Höhe wie das Absolute.[3] Dabei hat aber die absolute Philosophie doch noch etwas Schwung und Kraft in sich, während der gewöhnliche Theismus etwas saftlos ist, aber beide sind in gleicher Weise weltfremd und leer – ein unfruchtbares Prinzip" (11 2). „Für Tatsachenfreunde oder empirisch gestimmte Geister ist der Pantheismus schwer zu assimilieren . . . Er verachtet den Staub und nährt sich von der reinen Logik. Er . . . stellt den absoluten Geist, den er für Gott setzt, als die rationale Voraussetzung aller einzelnen Tatsachen hin und steht dem, was die einzelnen Tatsachen in der Welt wirklich sind, mit souveräner Gleichgültigkeit gegenüber. Mögen sie sein, was sie wollen, das Absolute ist ihr Erzeuger. Gleich dem kranken Löwen in Äsops Fabel führen alle Fußspuren in seine Höhle, aber . . . keine Spur führt hinaus . . . in die Welt der Einzeltatsachen . . . Er verachtet die Bedürfnisse des Empirismus. Er setzt einen fleischlosen Grundriß an die Stelle des Reichtums der wirklichen Welt" (45). „Der Monismus ist in dieser abstrakten Form, in der man ihn zumeist kennen lernt, so verschwommen, daß es kaum der Mühe lohnt, ihn verstandesmäßig zu verfechten." Im Gegensatz hierzu macht die Empiristen die Einheit nicht blind für alles andere" (82). „Das, worauf unser Intellekt tatsächlich hinzielt, das ist weder Mannigfaltigkeit noch Einheit, sondern Totalität. Dabei ist aber die Kenntnis der verschiedenen Formen des Wirklichen ebenso wichtig, wie die Einsicht in ihren Zusammenhang. Das Interesse für das Einzelne hält gleichen Schritt mit der Lust am Systematisieren" (81).

Relativ besser, wenngleich immer noch „schlimm genug" kommt weg „der Theismus der alten Zeit mit seinem Gott als einem erhabenen Monarchen, der aus einer Menge unverständlicher und unnatürlicher Attribute zusammen-

[1] Vgl. Tilm. Pesch, Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste, Freiburg 1876, S. 26 ff.

[2] = des Pragmatismus.

[3] = in monistischem Sinne.

gesetzt war" (44). „Deus est ens a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens etc. Wo liegt das Belehrende einer solchen Definition? In ihrem pomphaften Kleide von Eigenschaftsworten bedeutet sie weniger als nichts" (76 7) — wirklich bloß deshalb, weil James von Theologie nichts versteht, wie er sattsam dadurch bekundet, daß er auch hier die Welt auf den Kopf stellt und Gott von der Welt abhängig macht? Er meint nämlich allen Ernstes, wir müßten „Gott mit dem Maßstabe der vollendeten Welt messen . . . Seine schöpferische Kraft konnte diese Summe von Ergebnissen mit all ihren Vorzügen und Mängeln erreichen, konnte aber keinen Schritt weitergehen . . . Wenn nun auf Grund der entgegengesetzten Hypothese die Teile der Materie, indem sie ihren Gesetzen folgten, diese Welt schaffen und ebensoviel leisten konnten, was würden wir verlieren, wenn wir Gott als Hypothese fallen ließen und die Materie allein verantwortlich machten? . . . Nennen wir die Ursache der Welt Materie, so nehmen wir ihr damit keinen einzigen ihrer Bestandteile, und wir vermehren ihren Reichtum nicht, wenn wir ihre Ursache Gott nennen . . . So wird der Streit zwischen Materialismus und Theismus ganz müßig und bedeutungslos." — Allerdings, wenn man a priori in die Materie die Selbständigkeit und absolute Vollkommenheit, insbesondere Geistigkeit des allein der Wirklichkeit ihren vollen Grund und Halt bietenden ens a se hineinlegt! Spräche eine solche Vergötterung der Materie nicht jeder Erfahrung und Vernunft Hohn, dann wäre wohl im Kampf zwischen der materialistischen und theistischen Weltanschauung „der weise Mann derjenige, der so überflüssigen Erörterungen den Rücken kehrt" (60 1). Wäre die Welt der Wirklichkeit nicht bloß ein höchst unvollkommener Widerschein jener im eigenen Sein, wenn auch nicht auf der Stufenleiter unseres beschränkten Denkens von ihr durchaus unabhängig bestehenden, absolut vollkommenen Urwirklichkeit, dann, aber nur dann wäre James' Einwand berechtigt: „Wir können nur schwer die Eigenart eines Weltgeistes erfassen, dessen Zwecke durch die seltsame Mischung von Gütern und Übeln, wie wir sie in der wirklichen Welt finden, vollständig (!) offenbar werden sollen, oder richtiger gesagt, es ist gar keine Möglichkeit vorhanden, diesen Weltgeist zu erfassen" (70). Wäre es Darwin wirklich gelungen, den „Zweck in der Natur" zu eliminieren, dann hätte James ein Recht, von einem „Triumph der Darwinschen Theorie" zu sprechen, welche „unserem Geiste die Macht des Zufalls erschlossen" habe (68 9), während alle einsichtigen Naturforscher mit Dennert bereits von deren „Sterbelager" reden, und auch die Dysteleologien nur unter einem verengerten Geisteshorizont unüberwindlich erscheinen.[1] So aber verrät eine frappante Rückständigkeit die Behauptung des „modernen" Pragmatismus. „Seitdem der Darwinismus den Zweckgedanken aus den Geistern der Naturforscher herausgetrieben hat, seitdem hat der Theismus diesen Halt verloren," obwohl er „noch immer geschickte Vertreter hat" (44). James erweist sich dadurch als höchst ungeschickten Vertreter seines vorherrschend empiristisch gerichteten Systems, mag er auch versichern, dasselbe habe „nicht die Hinneigung zum Materialismus, an der der gewöhnliche Empirismus krankt", und auch „keineswegs von vorn-

[1] Vgl. A. Schill-Straubinger, Theolog. Prinzipienlehre², Paderborn 1909, S. 77 ff., 91 ff., 155 ff., 176 ff.

herein ein Vorurteil gegen die Theologie" (46), und mag er auch den Eindruck, als verfolge er die Tendenz, „das Übermenschliche aus dem Spiele zu lassen", wieder zu verwischen suchen — indirekt durch Berufung auf sein „Buch über die religiösen Erfahrungen der Menschen,[1] das man im ganzen als Parteinahme für die Existenz Gottes angesehen hat", und direkt durch seine Schlußerklärung: „In der Mitte zwischen den beiden Extremen des rohen Naturalismus auf der einen und des transzendentalen Absolutismus auf der anderen Seite liegt das, was ich so frei bin, den pragmatistischen oder melioristischen Typus des Theismus zu nennen", d. h. die „religiöse Synthese" (192 ff.) zwischen Materialismus und Theismus, welche vom Pessimismus der monistischen Weltanschauung nicht angesteckt ist.

In seinem eigentlichen Kern ist der Pragmatismus nichts als der letzte Ausläufer des Modernismus, das getreue Echo der jüngsten, zu keinem spekulativen System einer Weltanschauung mehr sich zu erschwingen fähigen Zeitströmung, welche, aller Theorie abhold, lediglich den praktischen Lebensbedürfnissen ihr Interesse zuwendet, d. i. allen durch die brutale Macht der Tatsachen und deren Geltungsbereich im modernen Weltleben sich aufdrängenden Faktoren nach dem Prinzip des ödesten Utilitarismus (33). Gutberlet[2] nennt den Pragmatismus zutreffend, im Hinblick auf den von Georg Simmel gewählten Buchtitel „Die Philosophie des Geldes", wegen seines amerikanischen Ursprungs „die Philosophie des Dollars" und kann sich auch nicht einen Seitenblick versagen auf Amerikas „Gold- und Silber-, Eisenbahn-, Öl- und Gummi-, Bier- und Wiskykönige, welche all ihr Vertrauen auf das Geld setzen und mit dem Geldbeutel in der Hand die Welt regieren". Zwar bezeichnet es James als „eine unverschämte Verleumdung", wenn man den pragmatischen Grundsatz Schillers: „Wahr ist das, was ‚wirkt'" dahin auslegt, er „beschränke die Wahrheit auf das Gebiet des niedrigsten materiellen Nutzens", oder die Definition Deweys: „Wahrheit ist das, was Befriedigung gewährt" im Sinne einer Gleichsetzung von wahr und angenehm versteht und den Pragmatisten überhaupt vorwirft, „daß sie die Existenz der Wahrheit leugnen"; denn sie „zerstören jeden objektiven Maßstab". Dagegen macht James geltend, daß „mehr als jeder andere der Pragmatist sich eingeengt fühlt zwischen den verdichteten Wahrheiten, die uns die Vergangenheit aufdrängt, und den Einschränkungen der uns umgebenden Sinnenwelt" (148 9). Indes hat von vornherein das Recht verwirkt, sich über Verleumdung zu beklagen, wer selbst seine Gegner verleumdet, sie seien „noch immer emsig bemüht, in unserer Erfahrung Phantasiegebilde von Wirklichkeiten zu trennen" (11 1) und „die Kategorien des gesunden Menschenverstandes für alle Ewigkeit festzulegen", nämlich die abstrakten Begriffe Raum und Zeit, Ding oder Substanz und Tätigkeit, Geist und Materie, Ursache und Zweck, Gattung und Art, Qualitäten u. dgl. Die sekundären Qualitäten, meint James, habe ohnehin bereits

[1] W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, deutsch von Georg Wobbermin 1907; vgl. hierzu die Kritik von dem Breslauer Universitätsprofessor Wilh. Schmidt, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie, Gütersloh 1908.

[2] A. a. O. S. 437, 444 ff., 452 3. — Gutberlet beruft sich auf Bischof Stang Sozialismus und Christentum, Einsiedeln 1908, S. 93; vgl. Histor.-polit. Blätter CXLI 1908, 904).

die Naturwissenschaft, und alle übrigen Kategorien und Gesetze[1] habe nach dem Vorgang des Nominalismus (33) „die kritische Philosophie vollends zerstört – als schlaue Maßregeln des menschlichen Denkens" (52 ff., 114), als „Annäherungsformeln" an die „mathematischen, logischen und naturwissenschaftlichen Gleichförmigkeiten" (35), „eine von Menschen geschaffene Sprache, eine Art begrifflicher Kurzschrift" (36), während der Metaphysiker darin „Offenbarungen oder intellektualistische Lösungen eines göttlichen Welträtsels" (122), „die ewigen Gedanken des Allmächtigen" (35) erblicke und vor den Worten Gott, Willensfreiheit, Zweck „in törichter Bewunderung einer anmaßenden Lüge" stehe (76). „Gott, Materie, Vernunft, das Absolute, Energie" seien für die mit Worten wie mit Zauberformeln spielende „Magie" der Metaphysik „rätsellösende Namen", mit deren Besitz man sich beruhigen könne (32 3).

Durch die Vergangenheit fühlt sich der Modernist so wenig eingengt, daß er vielmehr als Programm aufstellt: „Anstatt rückwärts zu blicken auf Prinzipien, auf ein erkenntnistheoretisches Ich, einen Gott, ein Kausalitätsprinzip, einen Zweck, einen freien Willen, und statt alle diese Begriffe für sich selbst zu betrachten, als etwas Höheres, über die Tatsachen Erhabenes, verschiebt der Pragmatismus den Standpunkt und blickt nach vorwärts und schaut den Tatsachen selbst ins Gesicht" (77). Er konstatiert bloß die psychologische Tatsache, daß „beim Weiterschreiten in der Erkenntnis . . . das Neue meistens sozusagen in der Brühe des Alten gekocht und gesotten", d. h. mit den „alten Überzeugungen kombiniert" und ihnen angepaßt wird, indem „unsere fundamentalen Denkmethoden Entdeckungen unserer ältesten Ahnen sind und sich durch alle die folgenden Erfahrungen hindurch zu erhalten vermocht haben" (106 7; vgl. 37 ff.). Dem „Rationalismus der Vergangenheit" stellt er als „entscheidende Differenzpunkte" entgegen: „Die Erfahrung und . . . unsere Kenntnisnahmen der Wahrheit sind als psychische Prozesse in steter Veränderung begriffen", und aus dieser subjektiven Veränderlichkeit der Wirklichkeitserkenntnis leitet er ganz allgemein die objektive Veränderlichkeit der „Wirklichkeit und Wahrheit selbst" ab (143). Er wendet sich entschieden gegen die „rationalistische" Behauptung: „Die Wirklichkeit ist vollendet und fertig von Ewigkeit her (142; vgl. 138). – Selbst wenn weder ein Mensch noch ein Gott jemals eine Wahrheit zur Kenntnis nehmen sollte, so müßte die Wahrheit doch als das definiert werden, was . . . anerkannt werden sollte" (195). Er betrachtet ideale Wahrheiten als unmögliche Abstraktionen, weil er in positivistischer Weise (33) kein anderes Wirklichkeitsgebiet als die sinnenfällige Erfahrung kennt.

Zu der Kritik „Philosophie des Geldes" gibt James persönlich Anlaß durch Ausdrücke wie „praktischer Kassenwert" (33, 47) oder „Barwert des Begriffes" (z. B. unsere Wahrnehmungen von Farbe, Gestalt, Härte u. dgl. an der Materie: 55). Er provoziert dadurch geradezu das Urteil Gutberlets (452 3): „Der Repräsentant dieser amerikanischen Denkweise ist der Dollar." James „erklärt ja ausdrücklich, daß die Wahrheit gemacht wird, geradeso wie der Reichtum, also der Erwerb des Dollars" und: „Wenn eine Lebensauffassung moralische Ferien einem Menschen gewährt, dann . . . ist sie wahr. Dem amerikanischen Geldkönig gewährt der Dollar aber nicht

[1] James bezieht sich hierbei auf die „von Bacon als ‚Idola tribus' bezeichneten allgemein menschlichen Vorurteile" mit ihrem „orakelhaften Eindruck" (151).

bloß moralische, sondern wirkliche Ferien. – Er kann auch gar nichts dagegen einwenden, wenn jemand aus seinem Pragmatismus den höchsten und einzigen Wert des Dollars für sich folgert. – Denn der Dollar führt am sichersten und leichtesten zu einer glücklichen Lebensführung, er fügt sich auch am leichtesten zum vorhandenen finanziellen Bestand hinzu, sein Erwerb bedeutet Lust und Befriedigung. Dasselbe gilt auch von dem Urteil über den Dollar." Eine „Verleumdung" der pragmatistischen Denkweise läge hierin nur dann, wenn James die Meinung unterschoben würde, seine „Philosophie des Geldes" löse die Philosophie selbst förmlich auf in die Kunst, Geld zu machen. In Wirklichkeit wird ihm jedoch bloß nachgesagt, sie messe die Erzeugung der Wahrheit an dem Maßstab des Geldmachens. Der Maßstab aber, nach dem ein Wert bemessen wird, konzentriert selbstverständlich als höchste Norm auch die höchste Fülle des davon abgenommenen Wertes in sich, einen einzigen, d. h. einzigartigen Wert, der von keinem unter dieser höchsten Norm zurückbleibenden Wertfaktor erreicht wird. In der Tat nimmt James den Reichtum als Ausgangspunkt zur Veranschaulichung seiner Wahrheitstheorie: „In dem Fall ‚Reichtum' sehen wir alle den Fehler sofort. Reichtum ist nur ein Name für Vorgänge, die sich im Leben gewisser Menschen abspielen, aber keineswegs ein in der Natur des Menschen liegender Vorgang"; ebenso Gesundheit, Körperkraft und Wahrheit. „Die Wahrheit existiert . . . ebensowenig vor den Tatsachen wie die ebengenannten Begriffe" (139 f.). „Aus Tatsachen ergeben sich Wahrheiten . . . Diese neuen Tatsachen schaffen oder offenbaren neue Wahrheiten und so geht es immer weiter bis ins Unendliche. – Wahrheit ist die Funktion unserer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden" (142 ff.; vgl. 153). Wie Reichtum, so entsteht also Wahrheit aus einer Summe von subjektiven Betätigungen, welche allmählich zusammengehäuft wird gleich einer Summe von Geldstücken zum praktischen Zweck der Verausgabung, als Tauschwert mit wechselndem Kurs, aber in keinem Fall besteht die Wahrheit als ideale, ewig sich gleichbleibende Norm, nach welcher die einzelnen Fälle der Wirklichkeitserfahrung ausgestaltet werden und werden sollen. Die Geltung der Wahrheit ist dem Geldwert durchaus entsprechend auf das praktisch-realistische Leben beschränkt. Ein näherer Einblick in das System des Pragmatismus wird das durchgehends bestätigen.

Um auch dem leisesten Schein des Verdachtes vorzubeugen, als biete er statt der reinsten Wirklichkeitsphilosophie ein mit Hilfe von Abstraktionen und Konstruktionen künstlich aufgebautes Schema dar, vermeidet der Pragmatismus sogar den Namen „System" und setzt an dessen Stelle den empirischer klingenden Ausdruck „Methode". Im Gegensatz zu „bestimmten metaphysischen Voraussetzungen" meint er nicht kräftig genug unterstreichen zu können seinen „rein empirischen" Charakter (VII), obwohl gerade dieser sich auf Konstatierung objektiver Tatsachen und Zusammenhänge ohne jede Rücksicht auf deren praktischen Wert für das Subjekt beschränken müßte. „Für den empirisch gestimmten Geist" der en plein air malenden Moderne stellt er als Muster auf die Werke Herbert Spencers, die „es versuchen, sich gemäß der Gestalt dieser wirklichen Welt zu formen. Der Erdgeruch der Tatsachen ist in jedem Kapitel zu spüren" (25). Ja, er möchte diese „empirische Richtung . . . repräsentieren in einer radikaleren und zugleich einwandfreieren Form als bisher . . . Ein Pragmatist wendet einem ganzen Haufen ver-

alteter Gewohnheiten, die den Fachphilosophen lieb geworden sind, ein für allemal entschlossen den Rücken. Er wendet sich weg von Abstraktionen und Unzulänglichkeiten, weg von Problemlösungen, die nur Worte sind, weg von schlechten a priori-Begründungen, von festgelegten Prinzipien, von geschlossenen Systemen, weg von dem Absoluten und den Ursprüngen. Er wendet sich vielmehr zu der Wirklichkeit und Angemessenheit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Das bedeutet . . . ehrliches Aufgeben des rationalistischen Temperamentes . . ., die freie Luft und die mannigfachen Gestaltungen der Natur, entgegengehalten dem Dogma, der Künstelei, dem Anspruch auf endgültige Wahrheit" (31 2). „Der Pragmatist hält sich an konkrete Tatsachen, beobachtet die Wahrheit in einzelnen Fällen bei ihrer Arbeit und schreitet dann zur Verallgemeinerung. Wahrheit ist für ihn ein Gattungsname für alle Arten von bestimmten Wahrheitswerten in der Erfahrung" (43), „in der tatsächlich erlebten, wahrheitsbildenden Erfahrung" (154). Die Gegenwart braucht „eine Philosophie, die . . . auch einen positiven Zusammenhang herstellen soll zu der wirklichen Welt menschlicher Lebendigkeiten" (12).

Um die Abneigung gegen immer neue philosophische Systembildung von vornherein zu überwinden, „stellt der Pragmatismus keineswegs bestimmte Ergebnisse fest. Er ist nur eine Methode" (32). Er verfolgt „antiintellektualistische Tendenzen . . . Er hat keine Dogmen und keine Lehre außer seiner Methode", und diese bedeutet „nur eine orientierende Stellungnahme, . . . die uns hinblicken läßt auf letzte Dinge, . . . auf Tatsachen" (34). „Die pragmatische Methode ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären", (28) durch Untersuchung der praktischen Konsequenzen. „Wenn kein, wie immer gearteter praktischer Unterschied sich nachweisen läßt, dann bedeuten die beiden entgegengesetzten Urteile praktisch dasselbe, und jeder Streit ist müßig . . . Der Name kommt vom griechischen Worte πρᾶγμα ‚Handlung'; von demselben Stamm, der unseren Worten ‚Praxis' und ‚praktisch' zugrunde liegt . . . Pierce weist darauf hin, daß unsere Überzeugungen tatsächlich Regeln für unser Handeln sind" (28). „Um also vollkommene Klarheit in unsere Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen dieser Gegenstand in sich enthält" (29). „Es ist erstaunlich, zu sehen, wieviele philosophische Kontroversen zur Bedeutungslosigkeit herabsinken" bei „dieser einfachen Probe . . . Die ganze Aufgabe der Philosophie sollte darin bestehen, herauszufinden, welchen bestimmten Unterschied es . . . in bestimmten Momenten des Lebens ausmacht, ob diese oder jene Weltformel die wahre ist" (31). Den radikalsten Ausdruck dieser pragmatischen Auffassung findet James (30 1, Anm. 1) bei Prof. W. S. Franklin: „Die krankhafteste Auffassung der Physik . . . ist die, daß Physik die Wissenschaft von Massen, Molekülen und von Äther ist, die gesündeste . . ., daß die Physik die Wissenschaft von Mitteln ist, die Körper in unsere Gewalt zu bekommen und sie in Bewegung zu setzen.

Nach diesem praktischen Wertmaßstab werden die tiefsten theologischen und philosophischen Wahrheiten auf die oberflächlichste Weise abgetan. „Wenn theologische Gedanken einen Wert für das wirkliche Leben haben, dann werden sie für den Pragmatismus in dem Sinne wahr sein, daß sie eben dieses Gute an sich haben" (46). So z. B. „ist die Hypothese von

Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt" (192). „Der Gottesbegriff kann sich zwar an Wahrheit mit den mathematischen Begriffen, wie sie der mechanistischen Philosophie geläufig sind, nicht messen, allein er hat vor ihnen den praktischen Vorzug voraus, daß er eine ideale Weltordnung gewährleistet, die dauernd erhalten bleiben soll . . . Wo Er ist, . . . da sind Schiffbruch und Vernichtung nicht unbedingt letzte Dinge. Das Bedürfnis nach einer ewigen sittlichen Weltordnung ist eines unserer tiefsten Herzensbedürfnisse. Dichter wie Dante und Wordsworth, die in dem festen Glauben an eine solche Weltordnung leben, verdanken dieser Tatsache die Spannkraft und das Trostbringende in ihren Versen. Die wahre Bedeutung von Materialismus und Spiritualismus liegt also nicht in haarspalterischen Abstraktionen über das innere Wesen der Materie oder über die metaphysischen Attribute Gottes. Sie liegt vielmehr in dem beiderseits so ganz verschiedenen Appell an unser Gefühl und an unsere Handlungsweise . . . Der Materialismus leugnet einfach, daß die sittliche Weltordnung ewig ist, und schneidet unsere Hoffnungen ab, der Spiritualismus . . . gibt unseren Hoffnungen freien Spielraum" (66).

Dem Einwand, der „gesunde Verstand" habe „sich um solche Chimären, wie das letzte Ende der Welt, nicht zu kümmern", hält James entgegen: „Religiöse Melancholie ist nicht damit abgetan, daß man das Wort ‚ungesund' hinausschmettert . . . Alle höher veranlagten Geister nehmen diese Dinge ernst und der Geist mit den nächsten Zielen ist eben der Geist des oberflächlichen, des seichten Menschen. Die letzten Tatsachen . . . werden freilich heute noch unklar genug vorgestellt. Allein der Glaube an geistige Wesen in all seinen Formen hat es immer mit einer Welt der Verheißung zu tun, während die Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschung untergeht . . . Jede religiöse Anschauung regt uns nicht bloß an in den Momenten unserer Kraft, sondern läßt auch unsere frohmütigen, sorglosen, vertrauungsseligen Augenblicke gelten und rechtfertigt sie" (67). James persönlich glaubt, „daß der Beweis für Gott ursprünglich in unseren persönlichen Erfahrungen zu suchen ist. Wenn diese uns einmal unsern Gott gegeben haben, dann bedeutet sein Name zum mindesten die Wohltat moralischer Ferien" (68). „Wenn unser Glaube den Zweck zu einem Gott verdichtet, so wird dieser Begriff ein Wort der Verheißung. Kehren wir damit zur Erfahrung zurück, so können wir vertrauensvoller in die Zukunft blicken. Wenn eine sehende und nicht eine blinde Kraft den Lauf der Welt bestimmt, so können wir vernünftigerweise einen besseren Endausgang erwarten." Insofern hat die Überzeugung von einem „Zweck in der Natur" praktisch „Bedeutung von hoher Wichtigkeit" (72). Eine analoge Bedeutung räumt James der Lehre von der Willensfreiheit ein, „wenn sie eine Theorie der Erlösung ist", die die religiöse Verheißung in sich schließt, „daß die Dinge besser werden" (76). „Es gibt wenig Begriffe, die geringere pragmatische Bedeutung zu haben scheinen als der Substanzbegriff . . . Nur in einem Falle hat die Scholastik" dessen „bedeutsamen pragmatischen Wert" dargetan, nämlich im Mysterium der Transsubstantiation, für diejenigen, „die aus anderen Gründen bereits an die wirkliche Gegenwart Christi in der Hostie glauben" (54 5). „Kurz, der Pragmatismus erweitert das Gebiet, auf dem man Gott suchen kann". Er „ist zu allem bereit, er folgt der Logik oder den Sinnen und läßt auch die bescheidenste und persönlichste Erfahrung gelten.

Er würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen, wenn sie praktische Folgen hätten. Als annehmbare Wahrheit gilt ihm einzig und allein das, . . . was für jeden Teil des Lebens am besten paßt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen läßt" (51). Mit geschwellten Segeln fängt so der Pragmatismus den Wind auf von jener rückständigen protestantischen Wortgefühlstheorie aus der Schule eines Kant, Schleiermacher und Ritschl, welche der Neuhegelianer Arthur Drews[1] als „ein erschreckendes Zeichen des Tiefstandes unserer philosophischen Bildung" erklärt hat.

„Nach pragmatischen Grundsätzen können wir keine Hypothese verwerfen, wenn sich aus ihr Konsequenzen ergeben, die für das Leben nützlich sind," selbst dann nicht, wenn sie den Grundlehren der eigenen empirischen Methode zuwiderlaufen; denn „die Bedeutung, die ihnen zukommt, wird wahr sein, wenn ihr Nutzen mit den anderen Nützlichkeiten des Lebens gut zusammenpaßt" (174). In diesem Sinne nimmt der Pragmatismus sogar das „Absolute des transzendentalen Idealismus" in Kauf. Obgleich er ihm „Weltfremdheit und Unfruchtbarkeit" vorwirft, nennt er es doch zugleich „großartig", da „es manchen Geistern religiösen Trost vermitteln könne" und „in dem Umfange wahr" und „gewiß nicht unfruchtbar"; denn „es hat diesen bestimmten Wert, es verrichtet eine konkrete Funktion" (46). Mit seiner Hilfe können wir „uns der Qual der endlichen Verantwortung entschlagen", . . . uns hier und da moralische Ferien gönnen . . . in dem Bewußtsein, daß das Ende in besseren Händen als in unsern ist und daß es uns nichts angeht." Auf dieser „sorglosen Stimmung" beruht der „Kassenwert" des monistischen Glaubens (47). Anderseits, meint James für seine Person, „gerät das Absolute . . . mit andern von meinen Wahrheiten in Konflikt, deren wohltuende Wirkung ich um seinetwillen nicht aufgeben mag . . . Ich habe genug Unannehmlichkeiten im Leben und will diese nicht noch dadurch vermehren, daß ich mich mit diesen logischen Inkonsequenzen belaste. So gebe denn ich persönlich das Absolute auf." Somit hat der Pragmatismus „keinen strengen Kanon für die Beweiskraft der Argumente. Er ist durchaus lebensfroh" (50). Er lebt und läßt leben. Er trägt auch jenem „mystischen Gefühl" monistischer Äußerungen Rechnung, welches „verstandesmäßigen Erwägungen bloß den zweiten Platz zuweist" und „in der Leidenschaft der Liebe" seinen beseligendsten Trost in dem „ewigen" Frieden findet, „wenn der Mensch sich selbst eins sieht mit dem unendlichen Wesen der Welt"; denn „dann verschwindet alle Furcht, . . . aller Kummer, . . . alle Eifersucht, . . . alle bösen Gefühle . . . Es gibt ja niemanden in der Welt außer mir. — Wir haben hier zweifellos eine Religion, die, gefühlsmäßig betrachtet, einen großen pragmatischen Wert hat; sie verleiht eine geradezu verschwenderische Fülle von Sicherheit" (96 ff.). Sie braucht vor allem nicht mehr „mit Prinzipien wie Würde und Zurechnung zu operieren . . . Das soziale Geschäft von Strafe und Lohn wird, darauf kann man sich verlassen, durch Instinkt und Nutzen trefflich besorgt. Wenn ein Mensch gut handelt, werden wir ihn loben, wenn er schlecht handelt, werden wir ihn strafen, ganz abgesehen von jeder theoretischen Ansicht. . . . Gott allein kann unsere Verdienste kennen, wenn wir welche haben" (74). Darin liegt die festeste Gewähr für die „moralischen Ferien" — und für die intellektuellen

[1] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes 1906, S. 158.

in der Adoption des Agnostizismus Spencers, mit welchem die Pragmatisten statt von Gott oder von der Materie „lieber von dem ersten Geheimnis, von der unerkennbaren Energie, von der einen und einzigen Urkraft sprechen" (63). Ferien also ohne jede Furcht vor Störung, auch nicht vor lästigen Menschen mit entgegengesetzten Weltanschauungen; der Pragmatismus ist ja ein „Vermittler und Versöhner", der „alle unsere Theorien lockert!" (50).

Und welches ist der Schlüssel zu diesem wiedergefundenen Paradies der Menschheit? Das einfache Zauberwort James', „ein Gedanke sei solange wahr, als der Glaube an ihn für unser Leben nützlich ist." Diese Bombenweisheit, welche „den zentralen Punkt von Schillers, Deweys und seiner eigenen Wahrheitstheorie berührt", nämlich „daß die Wahrheit eine Art des Guten und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine davon verschiedene, dem Guten koordinierte Kategorie ist" (48), wagt James auf das erste Mal seinen verblüfften Zuhörern gar nicht sogleich zu enthüllen. Er verspart die Begründung auf die sechste Vorlesung (127 8): „Der pragmatische Wert nützlicher Vorstellungen läßt sich ursprünglich von der Wichtigkeit ableiten, die die Gegenstände der Vorstellung für uns haben . . . Da fast jeder Gegenstand eines Tages bedeutungsvoll werden kann, so ist es offenbar von Vorteil, einen allgemeinen Vorrat von Wahrheiten zu besitzen, d. h. von Vorstellungen, die für bloß mögliche Situationen sich als wahr erweisen können" — eine logische Erschleichung des Beweisgrundes: Die Gleichsetzung zwischen vorteilhaft und wahr wird weder hier noch im folgenden bewiesen, sondern unter der Hand angenommen: „Wenn eine solche Wahrheit für eines unserer Erlebnisse bedeutsam wird, dann wird sie aus dem kaltgestellten Vorrat heraufgeholt, um in der Welt ihre Arbeit zu leisten . . . Man kann dann sagen: ‚Sie ist nützlich, weil sie wahr ist' oder ‚sie ist wahr, weil sie nützlich ist'. Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich daß hier ein Gedanke ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann. ‚Wahr' ist der Name für jede Vorstellung, die den Verifikationsprozeß auslöst, und ‚nützlich' der Name für die in der Erfahrung sich bewährende Wirkung . . . Ursprünglich und auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes bedeutet die Wahrheit des Bewußtseinszustandes nichts anderes als diese Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt." — An diesem *πρῶτον ψεῦδος* des Pragmatismus hat die schärfste Kritik einzusetzen. Hier zeigt sich am unverhülltesten der bornierte anthropozentrische Standpunkt, das Sophisma des Protagoras: *Ἄνθρωπος μέτρον πάντων* ist hier noch übertrumpft, weil der von diesem noch stehengelassene theoretische Bereich willkürlich ausgeschaltet, und die Wahrheitserkenntnis auf das Gebiet des praktischen Lebens beschränkt wird.

Zu der formellen petitio principii kommen die schwersten materiellen Irrtümer, vor allem 1. Die Verwechslung zwischen Ursache und Wirkung: Die Nützlichkeit ist höchstens die Folge einer Wahrheit fürs praktische Leben. Sind etwa irgendwelche Mängel materieller, geistiger und sittlicher Art, sind soviele „bittere" Wahrheiten deswegen minder wahr, weil ihr Vorhandensein sicherlich keinen Vorteil bringt? Oder soll ihre Wahrheit erst davon abhängen, daß ihre Erkenntnis einen moralischen Vorteil bringt: negativ Bewahrung vor Selbstüberschätzung und praktischer Selbstüberhebung und positiv Schärfung der Geisteskräfte zur möglichsten Ausgleichung und

Überwindung jener Schäden? Den Erfolg dem Wirklichkeitsbestand vorausgehen lassen, aus welchem er hervorgeht, hieße die Welt auf den Kopf stellen;

2. die Verwechslung einer bloß möglichen mit einer wirklichen, ja notwendigen oder einer akzidentellen mit einer wesentlichen Folge. Die Wahrheit ist nicht eo ipso mit nützlichen Folgen verbunden. Hinge sie übrigens von diesen akzidentellen Folgen ab, dann wäre dasselbe zugleich wahr und nicht wahr: wahr, soweit die moralische Nutzanwendung daraus gezogen wird, und nicht wahr, soweit wegen deren Unterlassung nichts als nachteilige Folgen sich ergeben;

3. die Verwechslung zwischen subjektiver und objektiver Bedeutsamkeit. Die objektive Bedeutung der Wahrheit besteht ganz unabhängig von dem subjektiven Interesse. Der Makrokosmos geht nicht auf in den Mikrokosmos. Der Horizont der Außenwelt ist weit umfassender als jener der Innenwelt des menschlichen Geistes oder gar eng gesteckter Ziele und Wünsche desselben;

4. die Verwechslung zwischen subjektiver Aneignung der Wahrheit und objektiver Gültigkeit oder Erkenntnismittel und Erkenntnisobjekt. Die „Verifizierung" dient bloß als Mittel für uns zur Herstellung einer klaren und sicheren Überzeugung von der Wahrheit und eines wirksamen Motives für die Richtung des Willens und das Ziel des praktischen Handelns, ist aber deshalb nicht an sich die Grundlage der Wahrheit. Ja, sie ist nicht einmal immer zur Begründung einer festen Überzeugung unerläßlich. Es gibt gewisse durch sich selbst einleuchtende, augenscheinliche Wahrheiten, die keiner umständlichen Erprobung im menschlichen Leben bedürfen. Daß ein und dasselbe Ding nicht zugleich sein Gegenteil sein kann, wird ein vernünftiger Mensch ebensowenig bezweifeln, wie die Richtigkeit des Einmaleins oder den Satz, daß die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten die gerade Linie ist. Im nämlichen Augenblick, wo das Objekt der Wahrheit vor Augen gestellt wird, leuchtet dessen Wahrheit schon ein. — Beim Kausalgesetz oder beim obersten sittlichen Grundgesetz, man müsse das Gute tun und das Böse meiden, mögen sich die Empiristen darauf berufen, es müsse den abstrakten Begriffen eine sie veranschaulichende Lebenserfahrung zur Seite oder vielmehr vorausgehen; aber Veranschaulichung ist etwas ganz anderes als Bewahrheitung (Verifizierung im Sinne des Pragmatismus), so gewiß als deutlicher machen etwas ganz anderes ist als wahrmachen; auch den Irrtum kann man ad oculos demonstrieren. Die unmittelbare äußere oder innere Erfahrung oder Wahrnehmung wird man nicht „Verifizierung" nennen können, weil hier Erkenntnis des Objektes und seiner Wirklichkeit in eins zusammenfällt, wofern nicht der krankhafte Geisteszustand des radikalen Skeptizismus vorwaltet. Statt „die Vorstellung — wird durch Ereignisse wahr gemacht. Ihre Wahrheit ist . . . der Vorgang ihrer Selbstbewahrheitung, ihrer Verifikation" (126) müßte James vom eigenen empiristischen Standpunkt aus umgekehrt sagen: Das Ereignis ist zuerst wahr; durch seine Wahrnehmung in der Vorstellung des Geistes wird es nicht erst wahr, sondern klar gemacht. Ebenso ist erkenntnistheoretisch falsch die These des Pragmatismus: „Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können"; im umgekehrten Falle sind sie falsch (125 6). Sind etwa die höheren Geisteswissenschaften, wie Mathematik und Logik, bloß so weit wahr, als und deshalb, weil sie

sich verifizieren lassen, und wären sie nicht wahr, wenn ihnen nicht zu jedem ihrer Sätze anschauliches Erfahrungsmaterial zur Verfügung gestellt werden könnte? James widerlegt sich durch seine eigenen Ausführungen: „Wir bringen unsere abstrakten Ideen miteinander in Beziehung und bauen schließlich große Systeme logischer und mathematischer Wahrheit auf, in deren einzelne Fächer die sinnenfälligen Tatsachen der Erfahrung sich selbst einordnen, so daß unsere ewigen Wahrheiten auch für die wirkliche Welt Geltung haben . . . Wenn wir unsere Gegenstände richtig eingeordnet haben, so sind unsere Aussagen darüber wahr, ohne daß wir erst auf ihre Verifikation im einzelnen Falle warten müssen" (132). Der folgenschwerste Irrtum verbirgt sich jedoch in der Behauptung: „Wahre Vorstellungen sind solche, die wir — geltend machen, in Kraft setzen." Darin liegt nämlich

5. die Verwechslung zwischen Wahrheitsform und Wahrheitsnorm. Unsere Vorstellungen sind bloß eine Form, in welche die Wahrheit gegossen wird durch subjektive Verinnerlichung, sie sind aber nicht die Norm, nach welcher alle Wahrheit sich richten muß, oder der Kraftquell, von welcher sie ihren Ursprung nimmt, durch den sie ihre Geltung als Wahrheit erlangt. Der anthropozentrische Standpunkt führt hier in seiner letzten Konsequenz zur Verabsolutierung des menschlichen Geistes.

James' Pragmatismus müßte sonach eigentlich in dem von ihm so scharf verurteilten idealistischen Monismus von einem dem Menschen immanenten absoluten Allbewußtsein enden, aus welchem alle Wahrheit emaniert; allein Konsequenz ist nicht seine Sache. Er bleibt auf halbem Wege stehen: beim subjektivistischen Relativismus, welcher den menschlichen Geist als Ausgangspunkt aller Wahrheit nimmt, ohne ihn folgerichtig zu vergöttlichen; er läßt ihn vielmehr in seiner ganzen Hinfälligkeit im Fluß des irdischen Geschehens bestehen. Er gibt kleinlaut zu: „Wir sagen: Diese Theorie löst dieses Problem in befriedigenderer Weise als jene; aber, befriedigender heißt befriedigender für uns, und jeder wird dabei auf einen anderen Punkt mehr Gewicht legen. Bis zu einem gewissen Grade ist hier alles im Flusse" (39). „Der Erfolg ist . . . von unserer subjektiven Bewertung mit bedingt.[1] Wir selbst sind in den Vorgang eingeschaltet und lassen uns durch diese subjektiven Gründe bestimmen. — Dewey und Schiller . . . verallgemeinern diese Beobachtung: Rein objektive Wahrheit, . . . bei deren Befestigung die subjektive Befriedigung keine Rolle gespielt hätte, ist nirgends zu finden . . . Der Schlangenschweif des Menschlichen haftet an jedem Ding. Unabhängige Wahrheit, Wahrheit, die wir bloß finden, Wahrheit, die nicht zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verwendet wird, unabänderliche Wahrheit" bedeutet statt „des lebendigen Baumes" Versteinerung. „Das Wesen des Pragmatismus" ist „eine genetische Wahrheitstheorie" (40 1). „Wahrheit, Recht, Sprache verflüchtigen sich bei jeder Berührung mit neuen Tatsachen" (153), „kurz, die Welt ist voll Plastizität" auf dem von James verteidigten „humanistischen" Standpunkt (154). „Inzwischen müssen wir mit der Wahrheit leben, die wir heute erreichen können, und müssen uns darauf gefaßt machen, diese Wahrheit morgen einen Irrtum zu nennen. Ptolemäische Astronomie, Euklidischer Raum, Aristotelische Logik, scholastische Metaphysik waren Jahr-

[1] Das „mit" kennzeichnet bloß die Scheu vor dem vollen Bekenntnis der objektiven Haltlosigkeit.

hunderte hindurch zweckentsprechend, aber die menschliche Erfahrung ist über diese Grenzen hinausgekommen[1] und wir nennen diese Dinge jetzt nur relativ wahr" (141). „Wahrheit ist die Funktion unserer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden . . . Die Wahrheit existiert nicht, sie gilt, sie behauptet sich, sie gehört zu einer anderen Dimension als die Tatsachen und die Tatsachenbeziehungen" (143). „Die Wirklichkeit ist stumm und zwar sowohl in dem Teil, der aus Wahrnehmungen, als auch in dem, der aus Beziehungen besteht. – Es hängt von unseren Interessen ab, auf welche dieser Empfindungen wir unsere Aufmerksamkeit lenken . . . und auf welche wir in unseren Schlüssen den Nachdruck legen. Je nachdem wir aber den Nachdruck auf die eine oder die andere legen, ergeben sich verschiedene Formulierungen der Wahrheit . . . Was wir von der Wirklichkeit aussagen, das hängt also von der Perspektive ab, in die wir sie hineinstellen" (156).

Selbst beim „Philosophen von Fach – wird tatsächlich seine Geistesrichtung durch sein Temperament weit stärker beeinflußt als durch seine streng objektiven Prämissen. Sein Temperament gibt den Argumenten ein verschiedenes Gewicht, . . . indem es entweder für eine mehr sentimentale oder mehr für eine hartherzige Weltanschauung Partei ergreift" (3 f.). Die beiden Haupttypen philosophischer Charakterzüge lassen sich „in zwei Kolumnen zusammenschreiben". Das „zartfühlende" Temperament repräsentieren der „Rationalist (Prinzipienmensch), Intellektualist, Idealist, Optimist, Religiöse, Anhänger der Willensfreiheit, Monist, Dogmatiker," dagegen das „grobkörnige" der „Empirist (Tatsachenmensch), Sensualist, Materialist, Pessimist, Irreligiöse, Fatalist, Pluralist, Skeptiker. Jeder Typus hält den anderen für minderwertig" (7, 8). Zum Unterschied von solchen scharfumrissenen Persönlichkeiten mit ausgesprochener Eigenart, die der Philosophie ihren Stempel aufgedrückt haben und in ihrer Geschichte eine Rolle spielen" (4), ist zwar „der gewöhnliche philosophische Laie niemals radikal, preßt sein System nicht, sondern lebt bald in dem einen ihm zusagenden Abteil desselben, bald in dem anderen, wie es die wechselnden Stimmungen mit sich bringen. Aber einige von uns sind mehr als Laien in der Philosophie." Wer wie diese – „vielleicht die Mehrzahl – nur Dilettant und nicht selbstständiger Originaldenker in der Philosophie ist, sieht sich bei den Fachmännern nach Führung um" (8, 9).

Würde James die Schwächen menschlicher Wahrheitsforscher nicht auf die in der Mitte zwischen Extremen liegende Wahrheit selbst übertragen – sogar von den Wahrheitssuchern, deren Temperament übrigens bei interesselosen Wahrheiten gar keine Rolle spielt, räumt er selbst ein: „Die meisten haben

[1] Dagegen legt Gutberlet (ebd. 456 f.) die wohlberechtigte Verwahrung ein: „Die Euklidische Geometrie ist durch die Metageometrie nicht beseitigt, sondern diese wird von ihren Vertretern als eine allgemeine Raumlehre, als gleich wahr wie die Euklidische, welche auf den empirischen Raum sich bezieht, hingestellt. Die Metageometrie ist eine leere Abstraktion, bezieht sich auf einen nicht wirklichen, sondern rein möglichen Raum. Einer solchen ganz der Wirklichkeit entrückten Abstraktion muß der Pragmatist jede Berechtigung absprechen." Nicht minder unerschütterliche Grundlagen zum Aufbau des Wissenschaftsgebäudes sind die aristotelische Logik und scholastische Metaphysik. Im Gegenteil: „Der Pragmatismus selbst hat schon sein eigenes Todesurteil gesprochen, indem er die Vergänglichkeit jeder Wahrheit proklamiert; die mit dem Leben zusammenhängenden Fragen altern aber noch viel rascher als die rein theoretischen, bei denen die menschlichen Neigungen, Wünsche und Leidenschaften weniger mitsprechen."

ein Verlangen nach den guten Sachen auf beiden Seiten" (8) —, würde er sich auf jene Konstellationen beschränken, die wirklich nichts weiter als verschiedene Gesichtspunkte bedeuten, unter denen eine und dieselbe Wirklichkeit betrachtet wird, so wie wir „die Zahl 27 als die dritte Potenz von 3, als das Produkt aus 3 und 9, als 26 + 1, als 100 - 73 oder in zahllosen anderen Arten auffassen können", und würde er bloß in diesem Sinne behaupten, daß die Wirklichkeit sich einen „vermenschlichenden Zusatz gefallen lassen" muß (160 1), so würden wir gegen einen solchen Relativismus nichts einzuwenden haben. So aber verallgemeinert er den Relativismus in einer Weise, welche auf dem schwankenden Boden der Gefühlstheorie mit ihrer endlosen Zersplitterung zum radikalen Skeptizismus führen muß. In der unendlichen Wasserwüste des Wahrheitsozeans will sich uns hier nirgends ein fester Halt und Ruhepunkt darbieten, sondern alles ist im Flusse täglich sich verändernder Erfahrungen, und nicht einmal objektiver Erfahrungen, sondern willkürlicher, subjektiver Urteilsverknüpfungen, richtiger Geschmacksurteile oder Gefühlswertungen, denen kein anderes Recht zur Seite steht als jenes der gerade herrschenden Mode, die sogar durch die Vergangenheit allein ihr Recht auf Dasein noch mehr verwirkt haben wie eine allenfalls wiederauflebende Mode. Mag auch sachlich in der euklidischen Geometrie, aristotelischen Logik und scholastischen Metaphysik die innere, objektive Wahrheitskraft ungeschwächt fortbestehen, schon den Namen einer philosophia perennis verurteilt blindlings — der Modernismus.

Kleine Beiträge

Eine Bemerkung zum Martyrium Polycarpi.

Von Dr. Hermann Müller, Professor der Theologie, Paderborn.

Mit dem Namen „Polykarp-Martyrium" bezeichnet man ein in der Kirchengeschichte des Eusebius und in separaten Handschriften überliefertes Schreiben, das die Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium richtete. Darin wird das Martyrium des hl. Polykarp erzählt, der als Bischof von Smyrna höchstwahrscheinlich am 23. Februar 155 um seines Glaubens willen in den Tod ging. Als *ältestes echtes griechisches Martyrium* nimmt es in der Hagiographie eine bevorzugte Stellung ein. Auch inhaltlich bietet es für verschiedene Zweige der theologischen Wissenschaft interessante Nachrichten und anregende Probleme. Kein Wunder, daß sich immer wieder die wissenschaftliche Forschungsarbeit diesem ehrwürdigen Stücke der altkirchlichen Literatur zuwendet.

Bei Gelegenheit der Görresversammlung zu Paderborn (23.—25. September 1907) sprach ich den Gedanken aus[1], die *wesentlichen* Grundzüge und Daten des Smyrnäerbriefes seien zweifelsohne authentisch; er habe aber seit den Tagen, da er, zunächst als *Brief* geschrieben, *Literatur* ward, in bezug auf den Text eine Entwicklung durchmachen müssen. Die langsam fortschreitende, in ausschmückenden Zusätzen sich zeigende Entwicklung des Martyriumtextes sei wahrscheinlich beeinflußt worden durch die allmählich mehr und mehr hervortretende Parallelisierung des Martyriums Polykarps mit dem evangelischen Bericht über das Leiden Christi. Die eusebianische Überlieferung zeige schon die Keime und Ansätze zur Parallelisierung der beiden Leidensberichte; Eusebius stehe mit seinem Polykarp-Martyrium *zwischen* dem Originale und unseren jetzigen Martyriums-Handschriften.[2]

Nun sind vor einiger Zeit vom Archidiakon und Bibliothekar Kleopas in Jerusalem neue Bruchstücke des uns hier beschäftigenden Martyriums aufgefunden worden. Chrysostomus A. Papadopoulos hat die dem 17. Jahrh. zugewiesenen Fragmente unter dem Titel *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου* mit einer griechischen Einleitung veröffentlicht und unseren gewöhnlichen Text zur Vergleichung beigefügt.[3] C. Weyman) machte darauf kurz in der Byzantinischen Zeitschrift[4] aufmerksam; er hatte auch die Liebenswürdigkeit, die bei uns nicht leicht zugängliche Publikation des Chr. Papadopoulos mir in dankenswerter Weise zur Verfügung zu stellen.

Die neuen Bruchstücke enthalten vom Polykarp-Martyrium die letzten Worte des Kap. 5, Kap. 6—9 (vom Kap. 9 fehlen die letzten Zeilen), sodann vom Kap. 14 den

[1] Der Vortrag ist gedruckt in der Römischen Quartalschrift 1908, S. 1—16.

[2] Näheres über diesen letzten Punkt in meiner Schrift „Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyrium", Paderborn, 1908.

[3] Alexandrien, Patriarchatsdruckerei, 1908.

[4] 1909, S. 265.

Schluß, Kap. 15—19 (vom Kap. 19 einige Worte) und einen eigenen kurzen Abschluß. Wir haben es hier, um das zunächst ausdrücklich zu sagen, mit Bruchstücken aus einer griechischen Martyriums-Handschrift zu tun, nicht mit Bruchstücken der entsprechenden Kapitel der Kirchengeschichte des Eusebius. Und diese Fragmente haben dadurch einen eigenartigen Wert, daß sie einen Text bezeugen, der auf die Überlieferungsgeschichte des in Frage stehenden Martyriums ein neues Licht wirft. Es fehlt hier der Hinweis darauf, daß der Name Herodes im Leiden Polykarps wie im Leiden Christi eine solche Rolle spielt und daß der Verräter den Lohn des Judas bekommen wird. Bekanntlich fehlt dieser Passus auch bei Eusebius. Weiter. Ich hatte in meinem Vortrage, durch innere Gründe veranlaßt, gesagt: „Es dürfte auch die Bemerkung, daß die Christen die Martyrer nicht anbeten, sondern sie nur verehren als *μιμητὰς τοῦ κυρίου* (K. 17, V. 3), auf demselben Wege liegen,“[1] m. a. W. sekundärer Art sein. Hier haben wir einen Martyriumtext, der diese Bemerkung nicht enthält, obwohl sie Eusebius hat. Ferner fehlt in diesen Fragmenten der Schluß des Kap. 16, wo Polykarp als *διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος* hochgerühmt und als Bischof *τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* bezeichnet wird.[2] Alles das kann kein Zufall sein. Ich glaube nicht zu optimistisch zu urteilen, wenn ich darin eine neue Stütze für meine Anschauung über das allmähliche Werden unseres heutigen Martyriumtextes erblicke. Es wird sich Gelegenheit bieten, später ausführlicher auf die Sache zurückzukommen. Jedenfalls liegt hier eine vielleicht schwierige, aber sicher reizvolle Frage der Text- und Literarkritik vor. Ich wüßte nicht, welche andere Rücksichten auch für den katholischen Forscher dabei maßgebend sein sollten. Selbstverständlich wird man von ihm ein durchaus besonnenes und vorsichtiges Urteil verlangen müssen, wo es sich um ein „Bollwerk der Heiligenlegenden“ handelt. Aber das muß man schließlich bei jeder wissenschaftlichen Arbeit verlangen.

Zur Frage nach den Wundmalen des hl. Franziskus von Assisi.

Von Joseph Greven in Kierdorf, Kreis Euskirchen.

Philipp Funk hat in seiner Schrift über Jakob von Vitry (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, Heft 3, Leipzig u. Berlin 1909) auf einen Fall von aszetischer Selbstverwundung bei Maria von Oignies (geb. i. J. 1177 zu Nivelles in Südbrabant, gest. i. J. 1213 zu Oignies bei Namur) aufmerksam gemacht (S. 127—29) und aus dieser Feststellung für die Forschung das Recht abgeleitet, auch beim hl. Franziskus die Frage der Selbstbeibringung der Stigmatisation zu stellen. Wenn F. auch die Erörterung dieser Frage an eine Untersuchung auf Grund des eigentlichen Quellenmaterials überweist, so verlangt doch der von ihm angeführte Fall möglichste Klarstellung, damit nicht für die Frage nach den Wundmalen des umbrischen Heiligen zu weitgehende Schlüsse auf ihm aufgebaut werden. F. hebt bereits selbst hervor, daß Maria von Oignies sich die Wunden nicht etwa an Händen und Füßen beigebracht habe, da sie erst nach ihrem Tode beim Waschen der Leiche sichtbar wurden (Vita Mariae Oigniacensis in den Acta Sanctorum Iunii tom. IV, p. 641, 642). Somit bleibt allein übrig ein Fall von „Selbstverwundung in hochgesteigerter Passionsverehrung“ zu Anfang des 13. Jahrhunderts, — was wohl nicht als einzigartiges Vorkommnis betrachtet werden kann. Allein F. hat das Quellen-

[1] Römische Quartalschrift 1908, S. 73; vgl. S. 12.
[2] Vgl. „Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyrium“, S. 35 f.

zeugnis in einer Art zum Abdruck gebracht, daß es zu Christi Wundmalen in besondere Beziehung gesetzt erscheint (S. 127; die Sperrungen rühren von F. her):

„Jakob schreibt zunächst im allgemeinen sein Urteil über Marias überschwengliche Askese im folgenden Satze nieder: ‚Licet enim corpus spiritui servire cogendum sit, licet stigmata Domini nostri Iesu Christi in nostro corpore ferre debeamus, scimus tamen, quod honor regis iudicium diligit, nec placet Domino sacrificium de rapina pauperis: non enim pauperi carni subtrahendi sunt necessaria, sed reprimenda sunt vitia' [Vita Mariae p. 639, 640]. Und nun kommt er zur Tatsache selber: ‚fervore spiritus quasi mebriata prae dulcedine agni paschalis carnes suas fastidiens frusta non modica cum cultello resecavit, quae pro verecundia in terra abscondit et quia nimio amoris incendio inflammata carnis dolorem superavit, unum de Seraphim in hoc mentis excessu sibi adstantem aspexit . . .' (ibid. p. 641, 642]."

Die Verbindung der beiden Zitate durch den Zwischensatz: „Und nun kommt er zur Tatsache selber" muß im Verein mit dem Sperrdruck zu der Anschauung führen, als habe der Bericht von Marias Selbstverwundung irgendwie bezug auf die an Gal. 6, 17 sich anschließende Wendung: ‚licet stigmata Domini nostri Iesu Christi . . .' Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Behauptung F.s, der erste Satz bilde ein der Erzählung vorangehendes Urteil. Es ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß im Text der Vita Mariae Oigniacensis die beiden Stellen in keinem Zusammenhang stehen, vielmehr sowohl äußerlich durch den Text auf zwei doppelspaltigen Folioseiten voneinander getrennt werden, als auch inhaltlich ohne jede Beziehung zueinander sind. Im ersten Satz drückt der Verfasser der Vita seine vom seelsorglichen Standpunkte aus gewonnene Ansicht über die Angemessenheit übermäßiger Abtötung aus und bezeichnet dabei in übertragener Redeweise das Tragen der stigmata unseres Herrn als allgemeine Christenpflicht, ohne hiermit „einen Lebensgedanken seiner Freundin" (so F. a. a. O. S. 128) wiedergeben zu wollen. Im zweiten Passus berichtet er im Anschluß an die Erzählung vieler anderer Bußübungen Marias auch jenen Akt von Selbstverwundung.

Während somit aus der Vita Mariae Oigniacensis des Jakob von Vitry für die Beurteilung der Stigmatisation des hl. Franziskus sich nichts gewinnen läßt, besitzen wir von der Hand desselben Mannes eine homiletische Verwertung der wirklichen Stigmen des Heiligen. Funk, der im 15. Kapitel seiner Schrift die Beiträge Jakobs zur Geschichte des hl. Franz von Assisi und seines Ordens zusammenstellt und behandelt (S. 169—76), hat diese nicht unbekannt gebliebene Äußerung Jakobs übersehen. Sie findet sich im ersten der beiden von F. nur anderweitig verwerteten Sermones ad fratres minores (Iacobi Vitriacensis sermones ad fr. min. edidit Hilarinus Felder a Lucerna [Spicilegium Franciscanum V] Romae 1903 p. 35), die aus der späteren Lebenszeit Jakobs († 1240 als Kardinalbischof von Frascati) stammen; sie lautet folgendermaßen:

‚Et Franciscus sponte multa supererogavit, quibus secundum praecepta legis Dei non erat astrictus, et quadriga quatuor evangeliorum et quatuor virtutum cardinalium semper de virtute in virtutem ascendit, et ita expresse sequutus est Crucifixum, quod in morte eius in pedibus, manibus, et latere vestigia vulnerum Christi apparuerunt.'

Über die evangelische Gemeinschaftsbewegung.

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

Nach einer Übersicht im 37. Jahrg. (1910) von Schneiders „Kirchlichem Jahrbuch" nimmt die evangelische Gemeinschaftsbewegung kräftigen Fortgang. Sie ist eine Reaktion gegen den Rationalismus und Unglauben so mancher Professoren und Pastoren der Landeskirche. Sie will nach der positiven Seite die Prinzipien der Reformation konsequent zur Durchführung bringen, wie der Reiseprediger Wittekindt vor einigen Jahren einmal ausführte:

„1. Wir lehren die Rechtfertigung durch den Glauben allein als Erlebnis und Herzenserfahrung, und das bringt uns etwas in Konflikt mit der Lehre von der Taufwiedergeburt.

2. Die Hl. Schrift ist unsere höchste Autorität und einzige Norm des Glaubens und Lebens. Das bringt uns in Konflikt mit der heutigen Bibelkritik.

3. Die Kirche ist nach Art. VII der Augsburger Konfession die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen."

Die hervorstechendsten Momente in der Gemeinschaftsbewegung sind danach der Zusammenschluß zu Sondergruppen unter Geringschätzung der kirchlichen Formen („Das Reich Gottes steht ihnen höher als die Landeskirche") — weshalb in ihr zahlreiche Laienprediger auftreten —, und die Betonung der inneren „Erweckung" gegenüber dem äußeren Bekenntnis. Zugleich will sie der Entchristlichung der Massen entgegenarbeiten, weshalb sie sich auch als Evangelisationsbewegung bezeichnet.

Die G. erstarkte in Deutschland seit Ende der achtziger Jahre, mit Gründung der Gnadauer Konferenz, die jetzt noch jährlich Pfingsten in Wernigerode (früher Gnadau) tagt und bei der sich Vertreter sämtlicher Gemeinschaften finden; ihr sind heute angeschlossen etwa 300 Berufsarbeiter und 150 000 Mitglieder. Sie betont vor allem Nüchternheit gegenüber allen schwärmerischen Anwandlungen, ferner stete Rücksichtnahme auf die Kirche. Letztere zeigte sie besonders in der „Abendmahlsfrage", indem sie bestimmte, daß die Gemeinschaften in den Ortskirchen, wo häufig Abendmahlsfeiern abgehalten würden und die Stellung des Pfarrers kein Hindernis biete, vereinigt zum Tisch gehen sollten, während von manchen Seiten stets gesonderte Abendmahlsfeiern gewünscht wurden. Aus der Konferenz ging 1890 das „Deutsche Komitee (seit 1898 Deutscher Verband) für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" hervor.

Zwei weitere große Zentralen der Bewegung sind die Blankenburger Allianzkonferenz und die Eisenacher Gemeinschaftskonferenz. Doch stehen sehr viele Gemeinschaften außerhalb jeder Verbindung.

Insgesamt sollen über eine Million „Gemeinschaftsleute" in Deutschland leben. Ihre Verteilung auf die einzelnen Gebiete ist aber sehr ungleich. Die meisten Gemeinschaften finden sich im Osten: im Königreich Sachsen (185), Schlesien (170), Westpreußen und Pommern (je 150). Im Westen sind hauptsächlich das Bergische, Minden-Ravensbergische und Siegerland sowie die industrielle Mark mit Gemeinschaften gesegnet. In Süddeutschland tritt Württemberg sehr stark hervor mit 350 altpietistischen (die größte in Stuttgart mit 1000 Mitgl.) und 300 Michael Hahn'schen Gemeinden; die letzteren üben keine Evangelisation. Bayern hat nur in der Pfalz (über 100), sowie in Ansbach und Nürnberg eine größere Zahl von Gemeinschaften.

Fast alle Verbände haben eine größere Zahl von Berufsarbeitern angestellt. Zur Ausbildung derselben bestehen folgende größere Anstalten:

1. für Brüder: a) die Pilgermission von St. Chrischona b. Basel (gegr. 1868 von dem 1909 verstorbenen P. Rappard) mit 608 Missionsarbeitern (228 in Deutschland,

119 in der Schweiz, 198 in Amerika ꝛc.). b) Das Johanneum in Barmen (gegr. 1886) mit 122 Brüdern in allen Teilen Deutschlands, geleitet von Inspektor Haarbeck. c) Die Allianz-Bibelschule in Berlin.

2. für Schwestern: a) Gemeinschafts-Schwesternhaus in Vandsburg (Westpr.), mit zwei Filialen. b) Diakonissen-Mutterhaus Salem in Lichtenrade b. Berlin mit 34 eingesegneten Diakonissen, 42 Novizen und 22 Probeschwestern; der Leiter dieses Hauses, P. Christiansen, gibt eines der angesehensten Gemeinschaftsblätter heraus („Auf der Warte"; das älteste und bedeutendste ist die Monatsschrift „Philadelphia").

Das Jahr 1909 brachte der Gemeinschaftsbewegung schwere Stürme durch das Auftreten der von einem P. Paul geführten „Pfingstleute", die in schwärmerischer Weise das älteste Christentum mit seinen Gnadengaben, bes. den „Weissagungen" und dem „Zungenreden" wieder herbeiführen wollen als dem „dritten Stockwerk" des christlichen Lebens (die beiden ersten Stockwerke: Wiedergeburt und völlige Heiligung mit Aufhebung des sündlichen Hanges). Die Bewegung trat in die große Öffentlichkeit mit der „Pfingstkonferenz" in Mülheim a. Ruhr (Juli 1909; 1700 Teilnehmer). Am 15. Sept. 1909 traten ihr aber in Berlin 60 der angesehensten Vertreter der Gemeinschaftsbewegung in einer scharfen Erklärung entgegen, worin es u. a. heißt: „Die sog. Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten. Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen. — Wir glauben, daß es nur ein Pfingsten gegeben hat. Wir erwarten nicht ein neues Pfingsten, sondern den wiederkommenden Herrn."

Hierauf gab die zweite Mülheimer Konferenz der Pfingstleute vom 29. Sept. (3000 Mitgl.) eine längere Antwort, worin sie klagte, daß sie in vielen Dingen falsch verstanden würde; da die Antwort keine Unterschriften trägt, so machte sie dadurch von vornherein geringeren Eindruck, während die Berliner Erklärung immer mehr Zustimmung findet; nur in Schlesien und Ostpreußen hat P. Paul viel Anhang.

Die offizielle Kirche scheint sich immer mehr mit der Gemeinschaftsbewegung abzufinden. Nur in Mecklenburg kam es 1909 mit ihr zu scharfem Konflikt; Kirchenrat Dr. Wollenberg-Güstrow trat ihrem Vordringen mit einer Broschüre entgegen („Was ist von den Gemeinschaftsleuten zu halten?"), worin er allerdings das merkwürdige Geständnis machte: „Ich bin hier 35 Jahre in dieser Stadt. Ich muß es zu meiner tiefen Beschämung sagen: ich habe noch keinen bekehrt. Es mag ja, ohne daß ich's weiß, ein oder das andere Mal geschehen sein, aber ich weiß nichts davon."

Demgegenüber ist die Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenrates an die preuß. Generalsynode (über Gemeinschaftspflege und Evangelisation) des letzten Jahres sehr entgegenkommend gehalten. Sie unterscheidet drei Gruppen: die eine hält ganz zur Kirche, die zweite steht zwischen Tür und Angel, die dritte wünscht freiere Bewegung innerhalb der Kirche. Die Pastoren werden zur Weitherzigkeit, besonders gegenüber der dritten Gruppe, aufgefordert: „Geistliche und Gemeinden dürfen nicht scheel sehen, wenn engere Kreise für sich erbauliche Versammlungen halten. Das ist nicht immer leicht für Geistliche, zumal, wenn diese Versammlungen sich ihrer Leitung oder Aufsicht entziehen ... Es läßt sich in der evangelischen Kirche nicht als unerläßliche Forderung aufstellen, daß alle Erbauung und Pflege des inneren Lebens durch kirchliche Organe vermittelt sein müsse." Besondere Abendmahlsfeiern sollen allerdings für sie in der Regel nicht stattfinden, sondern nur bei festlichen Anlässen. Wie schon erwähnt, hat in dieser Beziehung auch die Gnadauer Konferenz entgegenkommende Beschlüsse gefaßt. Einzelne Kreise der Gemeinschaftsbewegung, besonders in Berlin, zeichnen sich durch eifrige caritativ-soziale Arbeit aus.

Besprechungen

Margolis, Dr. Max L., Professor am Dropsie College, Philadelphia, PA., **Lehrbuch der aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds.** Grammatik, Chrestomathie und Wörterbuch. München 1910, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 12°. XIV, 99 u. 184* S. ℳ 10,00.

Die Sprache des babylonischen Talmuds ist grammatisch dargestellt von Luzzato-Krüger (1873) und von Levias (1909). Die vorliegende neue Bearbeitung ist durch H. L. Strack angeregt und dessen Clavis Linguarum Semiticarum (Pars III) angepaßt. Der grammatische Teil umfaßt nach Abzug der reichlichen Paradigmentafeln nur 70 Seiten. Für die zum erstenmal bearbeitete Syntax des Dialekts schließt M. an Nöldekes syrische und mandäische Grammatik sich an. Die Lesestücke der Chrestomathie sind zum großen Teile der Haggada, weniger der Halakha entnommen. Der verhältnismäßig große Umfang des Glossars (S. 84*—184*) erklärt sich durch die Hinzufügung auch der englischen Äquivalente. Das Buch ist eine tüchtige Arbeit; wer es durcharbeitet, ist für weiteres Talmudstudium gut vorgebildet.

Leicht hat M. das Studium seines Buches allerdings nicht gemacht. Denn der Lesestoff bietet trotz des Glossars dem Anfänger ohne reiche kommentierende Noten allzuviele Schwierigkeiten. Vor allen Dingen aber ist die Weglassung der Vokale nicht nur in der Chrestomathie, sondern auch in der Grammatik methodisch in einem Anfängerbuche ein schwerer Fehler, der dadurch nicht gerechtfertigt ist, daß M. „hier nach unvokalisierten Texten arbeitete und diese natürlich teilweise eine andere Orthographie haben, als in vokalisierten anwendbar ist" (S. IX). Auch die Art, in den Paradigmentafeln nicht ein einzelnes Verbum durchzuführen, sondern Formen von vielen (z. B. gleich beim Perf. Pe'al der Form fa'al von 8, der Form fa'il von 10) Verben zusammenzustellen, halte ich didaktisch für einen Mißgriff.

Auch nach einer anderen Seite billigt Ref. die didaktische Methode des Verfassers nicht. Bekanntlich strebt man auf unseren Gymnasien dahin, den Rekruten der lateinischen und griechischen Sprache möglichst rasch zusammenhängende Lesestücke vorzulegen. M. aber schreibt für erwachsene Leser, für Leute, bei denen er so gute hebräische und bibelaramäische Kenntnisse voraussetzt, daß sie seine unvokalisierten Texte sofort sich vokalisieren können. Sollte es da nicht zweckmäßiger sein, sofort zusammenhängende Stücke mit reichlichen Noten vorzulegen, anstatt den Anfänger dazu zu zwingen, sich zunächst auf 34 Seiten durch einzelne Wörter und einzelne Sätze durchzuarbeiten, bis er auf S. 35 bei kurzen Anekdoten landen kann?

Schade, daß der große Dienst, den M. durch sein Werk der Förderung des Talmudstudiums geleistet hat, durch seine dargelegte didaktische Methode praktisch so stark beeinträchtigt wird!

A. Peters.

Oberlehrer Dr. theol. Joh. Pet. Junglas, Religionslehrer am Kaiser Wilhelm-Realgymnasium in Coblenz, **Leontius von Byzanz**. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, Ferd. Schöningh 1908. [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch, VII. Bd., 3. Heft.] ℳ 5,40; für Abonnenten ℳ 4,40. XII u. 166 S.

Der Verfasser will in vorliegender Studie, wie schon der Titel besagt, keine vollständige Monographie des Leontius bieten, sondern nur einige Ergänzungen liefern zu den bisherigen Untersuchungen, die sich hauptsächlich an die Namen Loofs, Rügamer und Ermoni knüpfen. Die Arbeit sucht deren Resultat in wesentlichen Punkten zu korrigieren und verdient ohne Zweifel in interessierten Kreisen vollste Beachtung, da nach ihr Leontius in ganz anderem Lichte erscheint, als es unter Zugrundelegung obiger Spezialdarstellungen auch in den neuesten patristischen Lehrbüchern wie bei Bardenhewer, Rauschen, Kihn usw. bis heute üblich war.

Rein biographische Fragen kommen nicht zur Behandlung, da J. hierin über Loofs hinaus nichts Neues zu sagen weiß. Betreffs der schriftstellerischen Tätigkeit des Leontius stimmt J. mit Loofs darin überein, daß er im Gegensatze zu Rügamer und Kihn bloß folgende drei Worte als unzweifelhaft echt anerkennt: 1. Libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos; 2. Solutio argumentorum Severi, kurz Epilysis genannt; 3. Triginta capita adversus Severum. Die übrigen sechs bei Migne, S. G. 86, als leontinisch bezeichneten Schriften sind mindestens zweifelhaft. Dagegen verwirft Junglas Loofs' These — auch von Rügamer, Leontius von Byzanz, und Kihn, Patrologie, akzeptiert — von einem wahrscheinlich „*σχόλια*" betitelten, aber verloren gegangenen Hauptwerke des Leontius, welches die Grundlage gebildet haben soll für verschiedene, zu den obigen sechs gehörende Schriften, namentlich für „de sectis". Die auf S. 6—15 gegen Loofs' Argumente vorgebrachten Einwände sind wohl geeignet, dessen Hypothese endgültig über den Haufen zu werfen, bedürfen aber in Einzelheiten noch genauer Nachprüfung. Bezüglich der Autorschaft von „de sectis" stellt J. eine neue These auf, indem er diese Schrift dem Abt und Philosophen Theodor von Raithu zuspricht, dem er außer der ihm allgemein zuerkannten Abhandlung „de incarnatione" (Migne 91, 1479) noch eine dritte, bisher unedierte anonyme Arbeit philosophischen Inhalts (*περὶ τῶν φιλοσόφων φωνῶν*) zuweist. Die hierfür geltend gemachten chronologischen und sachlichen Gründe wirken in der Tat überzeugend, Schwierigkeiten macht nur der etwas weitläufige Titel von „de sectis", der lautet: „*Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου.*" Während Loofs und sich ihm anschließend Rügamer und Kihn daraus entnehmen, daß es sich um eine Arbeit Theodors handle auf leontinischer Grundlage, d. h. um eine Bearbeitung der obengenannten, von Loofs postulierten, verloren gegangenen leontinischen Grundschrift „*σχόλια*", interpretiert Junglas die Überschrift in dem Sinne, daß das Werk Aufzeichnungen enthalte, welche der Scholastikus und Scholienschreiber Leontius, der natürlich mit unserem Leontius von Byzanz keineswegs identisch ist, aus dem Munde (*ἀπὸ φωνῆς*) seines Lehrers, des Abtes und Philosophen Theodor von Raithu, empfangen habe.

Ein unbestreitbares Verdienst der Untersuchung Junglas' besteht ferner darin, daß er zur Verbesserung des teilweise verderbten griechischen Textes aus der Berliner Kgl. Bibliothek den Codex Phill. 1484 beizog, welcher das erste Buch von des Leontius „Adv. Nestor. et Eutych." enthält, und daß er eine genaue Darstellung der drei leontinischen Florilegien gab (S. 20—40). Indem sodann im 2. Kapitel (S. 40—66) den weiteren Quellen unseres Schriftstellers nachgegangen wird, konstatiert J. die Benutzung von mehr als dreißig Autoren, wobei Leontius jedenfalls schon Sammlungen von Väter-

zitaten zur Verfügung standen. Im Gegensatze zu Angelo Mai und diesem folgend Kihn, die, des Leontius Selbständigkeit rühmend, hervorheben, „er habe unabhängig von anderen Schriftstellern durch seinen Scharfsinn eine reiche Fülle vortrefflicher Gedanken zutage gefördert," weist J. eingehend nach, wie umgekehrt Leontius gerade „den heil. Vätern die besten seiner Gedanken verdankt", namentlich einem Basilius dem Großen, Gregor von Nazianz und Cyrillus von Alexandrien. Dem Verhältnis zu letzterem, mit dessen Christologie sich Leontius besonders ausführlich beschäftigte — jedoch nicht so, daß er, wie Bardenhewer und Rauschen behaupten, durchweg auf ihm fußt — wird ein eigener Paragraph (§ 16) gewidmet, der in dem dogmenhistorisch wichtigen Satze gipfelt, daß des Leontius Darstellung der vielumstrittenen Christologielehre des berühmten alexandrinischen Patriarchen aufs klarste beweist, daß dieselbe orthodox und nicht monophysitisch ist, wenn auch die äußeren, in der Terminologie begründeten Differenzen zwischen Cyrill und dem Chalcedonense groß sind. Ja Leontius bekennt von sich selbst einmal: „Nichts von dem Gesagten ist mein Eigentum, sondern alles habe ich aus den hl. Vätern genommen." Für die Wahrheit dieses Geständnisses, das keineswegs der bloße Ausdruck der Bescheidenheit sei, führt J. verschiedene schlagende Beispiele an; so z. B. S. 40: „Wenn man die Ausführungen Basilius' des Großen über *ὑπόστασις* und *φύσις* gelesen hat, wird man bei Leontius kaum mehr einen neuen Gedanken entdecken." Dabei geht Leontius auch in der Wertschätzung der Autorität der Kirchenväter unstreitig viel zu weit, indem er, abgesehen von anderen Übertreibungen, den Satz aufstellt, daß die wirklichen Väter der Kirche nicht miteinander in Widerspruch stehen können, da sie ja alle die Aussprüche ein und desselben Hl. Geistes empfangen haben; denn davon müßten wir überzeugt sein, daß nicht sie es waren, die sprachen, sondern der Geist ihres Vaters, der in ihnen redete. Wer darum den Versuch mache, die einzelnen Väter mit sich oder miteinander in Widerspruch zu setzen, der vergehe sich nicht nur an ihnen, sondern am Hl. Geiste selbst.

Auch die bisherige Wertung der philosophischen Kenntnisse und Bedeutung des Leontius muß nach J. eine beträchtliche Einschränkung erfahren. Rügamer nimmt an, daß Leontius den Aristoteles und Plato gründlich studiert habe. Loofs, Ermoni und Rauschen lassen mit ihm sogar einen Wendepunkt in der Philosophie der Kirchenväter eintreten. Während die christlichen Schriftsteller bis auf ihn sich der platonischen Philosophie bedient hätten, habe Leontius zum erstenmal den Aristotelismus zur Erklärung und Begründung des Dogmas herangezogen. So stehe er an der Spitze jener Epoche, die von ihm über Johannes von Damaskus zu Thomas von Aquin als ihrem Höhepunkte hinführe, er könne demnach als der erste Scholastiker bezeichnet werden. Demgegenüber weist J. darauf hin, daß Leontius selbst von sich bekennt, daß er keine eigentliche philosophische Bildung genossen habe und daß die Hauptquelle für seine philosophischen Anschauungen wieder in den Werken des Basilius und Gregor von Nazianz zu suchen sei. Von den klassischen, spezifisch philosophischen Schriften kannte er eingehender bloß die Isagoge des Porphyrius und die Kategorien des Aristoteles in der neuplatonischen Bearbeitung Porphyrs. Leontius ist demgemäß weder Aristoteliker noch Platoniker, seine Philosophie stellt vielmehr einen Synkretismus aus Platonismus und Aristotelismus dar genau so wie die ganze Philosophie seiner Zeit. Auch die wenigen Spuren von Psychologie, die sich bei ihm finden, lassen ein deutliches Ablenken von Aristoteles erkennen. Der Name Leontius bedeute also keinen Wendepunkt in der Philosophie der Kirchenväter, keinen Übergang vom Platonismus zum Aristotelismus, ja könne ihn schon deswegen nicht bedeuten, weil bereits lange vor ihm die kirchlichen Schriftsteller aristotelische Gedanken aufgenommen haben. J. erinnert ausdrücklich an Basilius den Großen und Nemesius von Emesa und verweist auf die Berliner Aristotelesausgabe,

die im fünften Bande eine ganze Reihe von Zitaten des genannten Philosophen aus frühen Väterschriften bringt, angefangen mit Clemens von Alexandrien. Doch steht an und für sich diese immerhin nur sporadische Bekanntschaft und Benutzung des Aristoteles von seiten einzelner Kirchenväter nicht im Wege, daß in der Patristik von einem gewissen Zeitpunkte an die Philosophie des Stagiriten immer mehr und mehr in den Vordergrund tritt und schließlich auch für die Zwecke der theologischen Spekulation die maßgebende Grundlage bildet, wie es tatsächlich auch der Fall war. Daß dieser Zeitpunkt allerdings nicht mit Leontius eintrat, hat meines Erachtens der Verfasser zur Genüge dargetan.

Es folgt sodann eine nähere Darlegung der philosophischen Grundanschauungen des Leontius, seiner theologisch-philosophischen Grundbegriffe, seiner Polemik gegen die Nestorianer und Monophysiten, namentlich gegen Theodor von Mopsuestia und Severus und schließlich seiner positiven Theologie, die im wesentlichen nur Christologie ist. Und auch in dieser interessieren ihn in erster Linie, wie es sein polemischer Standpunkt wider die beiden genannten Häresien mit sich brachte, die Fragen nach der Art der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus. Dabei bedient er sich, um das Geheimnis der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν auf eine kurze und treffende Formel zu bringen, bekanntermaßen des Terminus ἐνυπόστατον. Es soll damit einerseits dem Monophysitismus gegenüber ausgesprochen werden, daß die Menschheit Christi kein bloßes Akzidens (ἀνυπόστατον) ist, sondern eine Usie, eine volle, unverkürzte Menschennatur; anderseits soll dem Nestorianismus gegenüber, der aus der Realität der menschlichen Natur Christi folgerte, daß dieselbe eine Hypostase sein müsse, betont werden, daß Christi menschliche Natur niemals für sich, losgelöst vom Logos, existiert habe, sondern vom ersten Augenblick ihres Daseins in die ὑπόστασις des Logos aufgenommen worden, also ein ἐνυπόστατον sei. Der Begriff des ἐνυπόστατον erschöpft sich demnach bei Leontius in dem Begriffe der Inexistenz. Die Herkunft dieses ungemein prägnanten Terminus leitet Junglas nicht, wie Loofs und Harnack, aus der Logik des Aristoteles ab; er will ihn vielmehr der neuplatonischen Psychologie entnommen wissen, welche die trefflichsten Analogien für die Christologie bot. Doch hat Leontius das Wort als solches nicht geprägt; er hat es auch nicht, wie Rügamer, Bardenhewer, Rauschen usw. behaupten, zuerst in die griechische Theologie, ja nicht einmal in die Christologie, eingeführt. Junglas weist vielmehr nach, wie der Ausdruck ἐνυπόστατον zum erstenmal während der monarchianischen Streitigkeiten des dritten Jahrhunderts zur Anwendung kam, allerdings in anderer Bedeutung, indem die antiochenische Synode vom Jahre 266 Paul von Samosata gegenüber, der den Sohn Gottes als substanzlose Weisheit des Vaters (ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος) bezeichnete, erklärte, daß der Vater den Sohn gezeugt habe als eine lebendige Energie, als ein ἐνυπόστατον, der alles in allem wirke. Ähnlich wird der Terminus in trinitarischem Interesse aus vorleontinischer Zeit noch gebraucht von Hieronymus, Basilius und Theodoret von Cyrus, in christologischem Interesse in einer wahrscheinlich Didymus dem Blinden († 395) zugehörenden Schrift und in einer zweiten, die früher Dionysius dem Großen zugesprochen worden, aber jedenfalls ein Produkt des fünften Jahrhunderts ist.

Die verschiedenen angedeuteten Korrekturen, die J. aus guten Gründen an der bisherigen Überschätzung der Bedeutung des Leontius vorgenommen hat, lassen es als begreiflich und zugleich auch als berechtigt erscheinen, wenn er zum Schlusse seiner Abhandlung noch dagegen Front macht, daß Angelo Mai und Rauschen Leontius für den größten Theologen seiner Zeit erklären. Als äußere Stütze für sein modifiziertes Werturteil kann er sich auch auf den als ausgezeichneten, kenntnisreichen Kritiker bekannten Patriarchen Photius berufen, der in seiner „Bibliotheke" wohl mehreren Zeitgenossen des

Leontius warme Worte der Anerkennung zollt, ihn selbst aber nur ein einziges Mal vorübergehend erwähnt.

Dagegen soll ein anderer Zeitgenosse, der schon wiederholt genannte Severus, Patriarch von Antiochien, von wo er 518 wegen seiner monophysitischen Anschauungen vertrieben worden, in vorliegender Abhandlung eine gewisse „Ehrenrettung" erfahren. Leontius hatte gegen ihn zwei seiner Werke und auch von dem dritten „Adv. Nest. et Eutych." den größten Teil des ersten Buches gerichtet. Darin macht er ihm auch den Vorwurf, Severus habe nach seiner Vertreibung vom Patriarchenstuhle infolge eines Streites mit Julian von Halikarnaß eine Änderung seiner Christologie vorgenommen. Junglas bestreitet dies S. 101 aufs energischste und sucht überhaupt in einer eingehenden, auf den noch vorhandenen Fragmenten seiner Schriften fußenden Darstellung der christologischen Anschauungen des Severus (§ 13 u. 14, S. 105—25) denselben von dem seit Jahrhunderten erhobenen Vorwurf des Monophysitismus freizusprechen. Vielmehr stimme der Patriarch der Sache nach mit der Lehre des Konzils von Chalcedon überein, wenn auch der Wortlaut der christologischen Formeln ein verschiedener sei. J. muß aber zugestehen (S. 118), daß es ihm ein ungelöstes Rätsel bleibe, warum denn Severus trotz seiner im Grunde orthodoxen Anschauungen sein ganzes Leben ein Feind der Orthodoxie geblieben, warum er insbesondere gegen das Konzil von Chalcedon mit aller ihm zu Gebote stehenden Leidenschaft kämpfte. J. ist geneigt, in erster Linie hierfür psychologische Momente geltend zu machen, indem seine Vertreibung vom Patriarchenstuhl, seine Exkommunikation und Suspension ihn erbittert und so seine Aussöhnung mit dem Chalcedonense erschwert habe. Aber damit ist erst der zweite Teil der Frage angedeutet. Die Hauptfrage ist die, warum Severus ungeachtet der von J. ihm zugesprochenen Orthodoxie auch damals schon, da er „noch die Macht in Händen hatte", also noch Patriarch war, „die Anhänger des Chalcedonense verfolgte und mißhandelte". Die Sache hat also noch ihren großen Haken und dürften deshalb Junglas' Aufstellungen nicht so ohne weiteres zu akzeptieren sein.

Jedenfalls wird die verdienstvolle Schrift, der hiermit alle Anerkennung gezollt sei, die leontinische Frage von neuem ins Rollen bringen.

Prag. Universitätsprofessor Dr. Naegle.

Aus der Theologie der Gegenwart

Altes Testament.

J. Doellers-Wien, **Compendium Hermeneuticae biblicae**, ed. altera, emendata et aucta (Schöningh, ℳ 3,20) präsentiert sich als eine völlige Umarbeitung der 1898 erschienenen ersten Auflage. Der Umfang ist auf das Vierfache gebracht, die ältere und neuere Literatur verhältnismäßig reichlich nachgetragen. In der biblischen Frage nimmt D. einen mehr konservativen Standpunkt ein als Ref. Das Büchlein wird den Anfängern, für die es zunächst bestimmt ist, gute Dienste leisten können.

Mein Aufsatz **Nochmals zum Problem der Wahrheit der Heiligen Schrift** (Theol. Revue, Sp. 529—35) ist eine Besprechung der Bücher von Egger und Holzhey (s. diese Zeitschr. 1909, 745 u. 827). Speziell ist die Stellung des hl. Hieronymus gewürdigt (*fabula* bei ihm).

L. Schade will in seiner G. Hoberg gewidmeten Inauguraldissertation sine ira et studio **Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus** (Herder, ℳ 6,00) behandeln. S. 66—67 richtet sich gegen Sanders. S. 78—80 behandeln etwas stiefmütterlich die „literarische Art" bei Hieronymus. Dieser „betont wiederholt, daß in den Psalmen die geschichtliche Anordnung fehlt, weil sie eine lyrische Dichtung sind" (S. 78), und ist später auch zu dem Axiom gekommen, „daß auch die prophetischen Schriften ein eigenartiges Literaturerzeugnis sind, welches sich nicht nach den chronologischen Gesetzen der Geschichtschreibung zu richten braucht" (S. 79). Daß Hieronymus aber auch bei den geschichtlichen Büchern mit unserem Begriffe der freieren literarischen Art arbeitet, wird S. aus meinen eben erwähnten, in der Theol. Revue 1910, 332—34 veröffentlichten Ausführungen ersehen. Bezüglich der Stellung des hl. Hieronymus zu den deuterokanonischen Büchern kommt S. zu dem Resultate, „daß H. im Prinzip nach 390 die deuterokanonischen Stücke vom Kanon ausschloß und an diesem Prinzip weiterhin ununterbrochen festhielt" (S. 204).

F. Filler-Osnabrück, **Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evangelischen Kirche** (Tübingen, Mohr; ℳ 2,50), legt viele, vorzüglich neutestamentliche, Schwierigkeiten vor, die dem Bibelglauben aus der Text- und Literarkritik, der historischen Kritik und der allgemeinen Religionswissenschaft erwachsen. Der Glaube an die Bibel gehört dem Verf. unter die humana praesidia, zu denen der Unglaube seine Zuflucht nehme; er behindere den rechten Gottesglauben. Christus ist ihm eine große überragende Persönlichkeit, deren Werk bisher tatsächlich nicht überboten worden ist. Das Heilmittel in der heutigen schweren Zeit sei darin zu finden, daß man den durch die kirchliche Überlieferung mit der heutigen Kirche verbundenen, in die religionsgeschichtliche Entwicklung aufgenommenen Christus für die Gegenwart lebendig mache. Auf diese Weise glaubt F. der S. 96 prächtig formulierten Alternative des durch das protestantische Prinzip bedingten, jede Gemeinschaft rettungslos auflösenden Individualismus oder des supranaturale Kräfte für die Konservierung und Auslegung der Bibel in Anspruch neh-

menden Katholizismus entgehen zu können. Auch nach unserer Seite stellt das Buch die ernste Gewissensfrage: Geschieht alles, was not tut in dieser schweren Zeit?

Sven Herner hat sich schon durch seine Abhandlung zu der Konkordanz von Mandelkern in der Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. LXI, 7—17 als berufener Kritiker dieser Art von Literatur erwiesen. Zahlreiche Verbesserungen der Mandelkernschen Konkordanz sind seitdem von verschiedenen Forschern in der Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. publiziert. Den größten Schritt aber auf dem Wege zu einem von Fehlern freieren Mandelkern bedeuten Herners **Verbesserungen zu Mandelkerns großen Konkordanz** (Hjalmar Möller, Lund 1909, 8°, 144 S.). H. korrigiert hier rund 4000 Fehler der genannten Konkordanz, vorzüglich falsche Angaben von Vers, Kapitel oder Buch für ein Zitat und ergänzt etwa 1700 fehlende Wörter. Alle Anerkennung der mühseligen Arbeit! Möge H. uns einmal einen verbesserten und vermehrten — hoffentlich auch um das Material des hebräischen Jesus Sirach — Mandelkern liefern können!

Dr. H. Müller-Wien, **Neue Wahrnehmungen bezüglich der prophetischen Kunstformen** (Sep.-Abdr. aus d. Anz. d. phil.-hist. Kl. d. kais. Ak. d. Wiss. Jahrg. 1910, N. XII. Wien, Hölder), macht, diese ergänzend, auf Beobachtungen Condamins zu den Psalmen und Klageliedern aufmerksam als eine Bestätigung seiner Strophentheorie, insbesondere bezüglich der Inclusio, und legt den Finger auf den Zusammenhang der Inclusio mit der At-Baš-Gruppierung des Alphabetes.

Die hauptsächlich für Lehrer- und Lehrerinnenseminare bestimmte **Bibelkunde** von A. Brüll erschien in 13.—15. Auflage, herausgeg. von J. Brüll-Düren (Freiburg, Herder). Das Buch bietet in nuce die Einleitung in beide Testamente, die biblische Geographie und Archäologie. Es spiegelt in den Einleitungsfragen auch heute im wesentlichen noch die Einleitung Kaulens wider.

Die Bedeutung des südarabischen Kulturkreises für das Alte Testament weiteren Kreisen darzulegen, hat sich P. S. Landersdorfer O. S. B.-Ettal mit seinem Büchlein **Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung** (Aschendorff, Münster; ℳ 1,00, Bibl. Zeitfr. III, 5 6) als Ziel gesteckt. Die Schrift sei warm empfohlen als eine trotz des sehr hypothetischen Charakters mancher Ausführungen vorzügliche Einführung in die so wichtige neue biblische Hilfswissenschaft der südarabischen Altertumsforschung.

In seinem für die Urgeschichte wichtigen Aufsatze **Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi** (Or. Lit.-Zeit. Sp. 289—301) setzt H. Winckler die Harri dieser Urkunden = „die Arier" = die Ha-ru der ägyptischen Inschriften = die חֹרִי der Bibel. Ebendas. (Sp. 291) bringt er zu Jahve-Seba'ôt neben dem babylonischen „Anu und seine Igigi" von Boghaz-köi die Parallele („der König) adi marianni-šu" d. i. der König samt seinen Mannen, d. i. dem adligen Gefolge, das er wie das aramäische mar' für arischen Import hält.

Im Sommer 1909 trat das Kgl. sächsische Unterrichtsministerium an R. Kittel-Leipzig mit dem Wunsche heran, in einem Kursus von sechs Vorträgen für Volksschullehrer sich darüber auszusprechen, was wirklich als gesicherte Ergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft anzusehen sei. Infolgedessen hielt K. Ende September 1909 in Leipzig vor 70 von dem genannten Ministerium einberufenen Lehrern diese Vorträge. Auf Grund von Nachschriften eifriger Hörer schenkt er seinem Auditorium von damals und hoffentlich recht vielen anderen Lesern nach erneuter Durcharbeitung und Ergänzung das sehr empfehlenswerte, im guten Sinne populäre Buch **Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts** (Leipzig, Quelle u. Meyer, ℳ 3,00). Er behandelt darin 1. die Ergebnisse auf Grund der Ausgrabungen, 2. auf Grund der Literarkritik, 3. auf Grund der geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Forschung. Mehrere Punkte finden in den angehängten Mitteilungen aus

den angeschlossenen Besprechungen noch eine weitere Ausführung. Nach der pädagogischen Seite ist da besonders interessant die Verwertung des A. T. im Unterrichte trotz der teilweise unvollkommenen sittlichen Anschauungen und der geschichtlichen Unsicherheit eines Teiles der Stoffe (S. 209—18). Natürlich wird inbezug auf die „Sicherheit" aller Ergebnisse niemand genau so urteilen wie K. Aber ein Buch wie dieses täte auch uns not. Je länger die nicht mehr zu umgehende Aufklärung über diese Dinge verzögert wird, um so größer wird der Schaden. Der Wunsch: ‚Möge es dann nicht zu spät sein!', mit dem K. seinen unsere Schrift in gewisser Weise ergänzenden Aufsatz **Bibelwissenschaft und Religionsunterricht** (Internat. Wochenschr. 929—48) schließt, hat mindestens **auch bei uns sein Recht.** **N. Peters.**

Neues Testament.

Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung von D. Bernh. Weiß, (Texte und Untersuchungen Harnack u. Schmidt) 35. Bd. 3. H. Leipzig, Hinrichs 1910, ℳ 3,50. In weiten akatholischen wissenschaftlichen Kreisen ist es feststehende Ansicht, daß die patristische Auffassung, der sog. Hebräerbrief sei ein eigentlicher Brief und zwar an palästinensische Judenchristen gerichtet, wissenschaftlich gerichtet sei. Hiergegen tritt der Berliner Exeget B. Weiß in dieser gründlichen und scharfsinnigen Untersuchung auf und weist überzeugend nach, daß Hebr. in allen seinen Teilen nur in seiner Beziehung auf das palästinensische Judentum und nur von einer ganz konkreten Zeitlage aus verstanden werden kann und durch seine überall intendierte praktische Abzweckung auf dieselbe seinen Briefcharakter gewährleistet. Das Buch ist nicht ein Kommentar zum Hebr. mit sorgfältigster Detailexegese, sondern eine freiere Analyse der (10) Abschnitte, in die W. den Brief teilt, wodurch eine Einsicht in den inneren Zusammenhang jedes Abschnittes und des Zusammenhanges der einzelnen Abschnitte gewonnen wird. Das Resultat ist: Hebr. ist ein eigentlicher Brief und an palästinensische Judenchristen gerichtet. W. setzt sich in seinen Untersuchungen hauptsächlich mit v. Sodens Komm. zum Hebr. auseinander. In anderen Fragen, die er gelegentlich streift, über den Verfasser (keine autoritative Persönlichkeit), des *θυσιαστήριον* (c. 13, 10: nicht Abendmahlstisch) u. a. können wir die Ansicht des Gelehrten nicht teilen.

Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis . . . von Dr. H. J. Vogels, Texte u. Untersuchungen 36. Bd. H. 1a. Leipzig, Hinrichs 1910, ℳ 4,—. Der Verfasser, schon vorteilhaft bekannt durch seine Arbeit über Augustins Schrift ‚de consensu Evangelistarum' (s. diese Ztschr. 1909, 396) veröffentlicht vorliegende Schrift als Frucht vierjähriger Arbeit. Hieronymus bezeichnet als Hauptgrund für die Textesverderbnisse in den Evangelien die Unsitte der Abschreiber, den Text des einen Evangelisten nach dem des anderen nach dem Gedächtnis zu erweitern und zu emendieren (Harmonisierungsversuche). Daß diese Art und Weise der Korrektur für die Erklärung des Tatbestandes im Cod. Cant., der die größte Zahl harmonistischer Lesarten aufweist, nicht ausreicht, daß diese nicht bloß auf mechanisch-gedächtnismäßigem Wege entstanden sind, sondern daß sie durch eine Evangelienharmonie und zwar des Diatessaron des Tatian in lateinischer Übersetzung stark beeinflußt sind, weist V. nach. Er ist zu diesem Resultate gleichzeitig mit v. Soden gekommen, indessen ist er vollständig von ihm unabhängig, seine Untersuchungen verlaufen auf ganz anderem Wege. Die Arbeit ist eine wertvolle Bereicherung der wissenschaftlichen Kritik des altlateinischen Bibeltextes.

Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius von Dr. Alfons Mayer. Innsbruck, F. Rauch 1908, ℳ 1,50. Diese Untersuchung verdient zu den beachtenswerten unter den zahllosen Arbeiten über diesen dunkeln Punkt gezählt

zu werden. Verf. stellt zunächst auf Grund der Exegese von Luk. 3, 2 (nach der Lesart: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου*) folgendes fest: Das Edikt befahl nicht einen einheitlichen und einzigen Zensus, sondern periodische Aufschreibungen. In der Reihe dieser regelmäßigen Aufschreibungen war die erste diejenige, mit der unsere Geschichte verknüpft ist. Quirinius war ordentlicher Landeschef der Provinz Syrien. Verf. legt dann die bekannten Einwürfe, die man von seiten der Geschichtskritik gegen die Angabe des Lukas erhebt, ausführlich dar, bespricht ferner unter kritischer Sichtung der reichen Literatur die Glaubwürdigkeit des Lukas im allgemeinen, die Unmöglichkeit, seine Angabe auf ein Mißverständnis einer Stelle des Josephus zurückzuführen, verschiedene unrichtige Lösungsversuche und gibt als eigene Lösung folgende: der Zensus begann gegen 6 v. Chr., gegen Ende der Statthalterschaft des Saturninus, und ging unter Quirinius nach vierjähriger Dauer zu Ende. Lukas benennt den Zensus nicht nach Saturnin, sondern nach dem bekannteren Beendiger Quirinius, will aber nicht sagen, Christus sei unter Quirinius geboren. Das ist das wesentliche Resultat dieser gründlichen Untersuchung.

Zur Chronologie des Lebens Jesu von Dr. Karl Mommert. Leipzig, Haberland 1909, *M* 4,—. M., durch eine Reihe von Schriften als einer der ersten Topographen Jerusalems bekannt, wendet sich in dieser Untersuchung gegen „die Fabel von der einjährigen Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und seiner nur 30jährigen Lebensdauer". Er kommt zu dem Resultate, daß Jesus im Alter von ungefähr 30 Jahren seine etwas mehr als dreijährige Lehrtätigkeit begann. Diesem Zeitraum entsprechen die vier bei Joh. angeführten Paschahfeste. Der Verf., der zum Beweise dieser These biblische und sonstige historische Angaben, astronomische Berechnungen mit großem Geschick verwendet, zeigt eine gründliche historische Bildung, genaue Kenntnis der einschlägigen Quellen und eine scharfe kritische Gabe. Der Ton seiner Polemik ist zuweilen etwas scharf.

Erklärung des Johannesevangeliums von Dr. M. Seisenberger. Regensburg, Manz 1910, IV u. 309 S. Seinem Kommentar über den Hebräerbrief (s. diese Ztschr. 1909, S. 663) hat S. baldigst den vorliegenden folgen lassen. Die dort angewandte Methode ist auch hier dieselbe. Wir finden keinen gelehrten Apparat, keine eingehende philologische Detailexegese, sondern S. bietet nach kurzer Inhaltsangabe eine gute Übersetzung und erklärt alles wesentliche der einzelnen Verse in gemeinverständlicher und gediegener Weise. Der Kommentar ist den Theologiestudierenden und den Seelsorgsgeistlichen zu empfehlen als gute Grundlage für weitergehende wissenschaftliche Studien und weil er Gelegenheit bietet, sich schnell und sicher über jede Stelle des Ev. zu orientieren. — Die Einleitung erscheint angesichts der Wichtigkeit der „johanneischen Frage" etwas kurz, indessen muß anerkannt werden, daß Verf. im Laufe der Erklärung auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten und Problemen kurz eingeht und zu ihnen Stellung nimmt (so S. 87 kurze Begründung der dreijährigen Lehrtätigkeit Christi u. ö.). Einige Bemerkungen seien gestattet: Johannes ist zu dem Gebrauch des Wortes *λόγος* sicher nicht nur durch Rücksichtnahme auf das A. T. (S. 13), sondern hauptsächlich durch die Polemik gegen die Gnosis veranlaßt worden. Das *τί ἐμοὶ καὶ σοί* (2, 4) ist sicher abweisend, nicht Zustimmungsformel, vgl. Belser, Joh.-Ev. S. 72 f. Während Belser (l. c. 162) die Stelle 5, 4 als Glosse eines Schülers mit Recht bezeichnet, hält S. sie für echt; beide halten die Ereignisse für übernatürliche. S. hält die Hypothese von der Zurückführung der Verspottung Jesu durch die Soldaten auf Mimusgebräuche für unwahrscheinlich; nach den Untersuchungen H. Reichs (Der Mimus, Berlin 1903) und K. Lübecks (Die Dornenkrönung) ist sie die wahrscheinlichste. S. diese Ztschr. 1909, 689.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Der fünfte Band der Bibliothek des Kgl. Preußischen Historischen Instituts in Rom bietet Aufsätze und Materialien **Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538—1542** von L. Cardauns (Rom, Loescher, M 10,50). Sie gehören jener eigentümlichen Zeit an, in der man durch Religionsgespräche eine Linie zu finden hoffte, auf der sich eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche erreichen lasse. Der erste Teil des Buches enthält fünf Aufsätze, die betitelt sind: Das Leipziger Religionsgespräch 1539, Die letzten Arbeiten Fabris, Gutachten des Johannes Cochläus zu den Verhandlungen von Hagenau und Worms, Unionsprojekte Nauseas, Reformpläne. Der zweite, umfangreichere Teil umfaßt vierzehn Dokumente, welche in jenen Aufsätzen besprochen sind. Union und Reform wurden die Parole der von Karl V. seit 1540 inaugurierten Politik. Zur Lösung der ersteren Frage bedurfte er des Beirates der Theologen. Das Buch befaßt sich vornehmlich mit den katholischen Theologen. Sie nehmen zu den kaiserlichen Einigungsplänen eine ablehnende Stellung ein. Nur soweit das Dogma nicht getroffen wird, halten sie Konzessionen für angebracht. Politisch stehen sie ganz auf dem Standpunkt des mittelalterlichen Rechtes. Der Unionsplan scheiterte, er wurde vom Reformgedanken abgelöst; in den Anregungen zu einer Reform der alten Kirche, die damals ausgestreut worden sind, liegt der positive Gewinn, der ihr aus den damaligen Unionsbestrebungen erwachsen ist. Der Leipziger Kompromißentwurf (Dokument I) geht in der Verwischung der Glaubensdifferenzen unter allen Kompromißentwürfen am weitesten. Cardauns ist der Meinung, daß er auf das Regensburger Buch eingewirkt habe. In den Schriften Fabris (s. Dok. II) werden die strittigen Fragen mit dem ausgesprochenen Zwecke gegenübergestellt, ihre innere Unvereinbarkeit zu zeigen. In Worms wie in Hagenau verlangte Cochläus die unbedingte Rückkehr der Abgefallenen zur katholischen Kirche (s. Dok. VI). Das Gutachten, das Nausea zu Beginn der Hagenauer Verhandlungen dem Kaiser vorlegte, läuft auf dieselben Vorschläge hinaus, wie sie Cochläus eignen (s. Dok. VII). In dem Gutachten über die Confessio Augustana (Dok. VIII) sucht Nausea immer die verbindenden Elemente innerhalb der katholischen und protestantischen Lehre und vermeidet scharfe Definitionen. Dagegen schlägt er in den zwei an die katholischen Theologen gerichteten Schriften gegenüber den Protestanten einen scharfen Ton an (s. Dok. IX). Mit Hilfe des Jesuitenordens ist das Programm, das Nausea am Schlusse der zweiten Schrift skizzierte, in späteren Dezennien zur Ausführung gebracht worden. Für das Erwachen des Geistes der Gegenreformation in Deutschland bietet die Reformordnung des Erzbischofs Albrecht von Mainz ein sehr wichtiges Zeugnis. Sie ist allerdings nicht zur Ausführung gekommen (Dok. XIII). Die Materialien sind zum größten Teile dem Vatikanischen Archiv entnommen.

Im Anhange behandelt Cardauns den wohl letzten Versuch zur Wiederherstellung der Kircheneinheit, der gegen Ende des 18. Jahrh. vom Kloster Fulda aus unternommen wurde, und gibt dazu vier Beilagen. Jeder, der sich mit der Reformationsgeschichte beschäftigt, wird das Buch von Cardauns mit Freuden begrüßen. Es ist ein sehr schätzenswerter Beitrag zur Geschichte jener bewegten und interessanten Zeit der Religionsgespräche.

In einem Aufsatze **L'incendio di Roma dell' anno 64** (Feltre 1909, Sonderabdruck aus der Rivista di Storia antica N. S. Anno XIII) begründet A. Profumo des weiteren seine in seinem großen Werke Le fonti ed i tempi dell' Incendio Neroniano aufgestellte Behauptung, daß der Brand Roms „dolo principis", nämlich Neros, entstanden sei, gegenüber der Kritik Ch. Hülsens (American Journal of Archaeology; second series; Journal of the Archaeol. Institute of America, Vol. XIII [1909],

45—48). Er führt den Beweis durch das Zeugnis des älteren Plinius, Statius, Sueton, Dio Cassius und des Tacitus selbst, der im weiteren Verlaufe seiner Schilderung sich für die zweite Alternative (forte an dolo principis) entscheidet.

Mit dem Halleyschen Kometen ist in diesem Jahre auch wieder die alte Erzählung von der Bulle erschienen, die Papst Kalixt III. im J. 1456 gegen den Kometen erlassen haben soll. In einem Artikel in den Stimmen aus Maria-Laach (Herder, 19 S.): **Die Fabel von der Kometenbulle,** der auch gesondert erschienen ist, untersucht J. G. Hagen S. J., Direktor der Vatikanischen Sternwarte, noch einmal die ganze Frage und kommt zu dem Resultate, daß in den päpstlichen Archiven keine Spur einer solchen Bulle vorhanden ist, daß sie aber auch niemals existiert haben könne, da nach Lage der Verhältnisse der Erlaß derselben im J. 1456 unmöglich gewesen sei, endlich daß der Humanist Platina, auf dessen Bericht alle späteren Erzählungen zurückgehen, keinen Glauben verdiene, übrigens auch die Worte Platinas zu der Fabel von einer Beschwörung und Verfluchung des Kometen, die mit Laplace anhebt, keinen Anlaß bieten.

In einem Artikel des „Katholik" (1910, I, 446—53) mit dem Titel **Der Monophysitismus der heutigen Kopten. Auszug aus einem koptischen Katechismus mit Erläuterungen** zeigt S. Euringer, daß die Kopten noch heute auf die monophysitische Lehre besonderes Gewicht legen, daß sie aber die mildere Form nach der Lehre des Philoxenos von Mabbug bekennen, wonach die Vereinigung der beiden Naturen zu einer neuen, dritten, gottmenschlichen nach der Analogie der Verbindung von Seele und Leib zur menschlichen Natur stattfand.

Die Theol. Studien u. Kritiken, Jg. 1910 S. 110—37, bringen den Abdruck der Rede, welche F. Loofs **Zum Gedächtnis Calvins** in der Aula der Universität Halle-Wittenberg gehalten hat. Dieselbe bietet dem Historiker manches Interessante.

Der durch seine erfolgreichen Forschungen auf dem Gebiete des römischen Prozesses Luthers bekannte P. Kalkoff behandelt in der Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1910, S. 48—65, unter dem Obertitel **Zu Luthers römischem Prozeß** „Das Verfahren des Erzbischofs von Mainz gegen Luther". „Albrecht von Mainz hat im J. 1518 außer der ersten, vorsichtig gehaltenen Anzeige bei dem Oberhaupte der Kirche nichts weiter gegen Luther getan, wenn er auch erst später unter dem Einflusse Capitos sich geradezu zur Bekämpfung und Verhinderung der päpstlichen und reichsgesetzlichen Maßregeln verstiegen hat."

In einem Artikel **Der Anteil Roms an Deutschlands katholischer Wiedergeburt im 16. Jahrhundert** (Wissensch. Beilage zur Germania 1910, S. 125—28 u. 135—37) betont J. Schmidlin, daß ohne das positive Eingreifen von Papsttum und Kurie Deutschland zweifelsohne völlig in den Fluten der sog. Reformation untergegangen wäre, und führt dann die einzelnen Maßnahmen an, welche Rom zur Rettung der katholischen Religion in Deutschland traf. Schmidlin verfehlt allerdings nicht im Eingange darauf hinzuweisen, daß die Mißstände an der römischen Kurie einen nicht geringen Teil der Schuld an jenen Verhältnissen trugen, aus denen die kirchliche Umwälzung hervorgegangen ist und ihre Kraft gesogen hat.

Ebenfalls in der Wissensch. Beilage zur Germania 1910, S. 145—47, handelt F. Schaefer **Über Heilig-Geist-Hospitäler.** Dem Verfasser sind bisher in den Ländern deutscher Zunge (Deutschland, Österreich und Schweiz) ungefähr 400 solcher bekannt geworden; in Westfalen 51, im Rheinland 39. Nur sehr wenige aber haben bestimmt zum Heilig-Geist-Orden gehört.

Zu dem gehaltvollen und gelehrten Werke von G. Buschbell: **Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrhunderts** siehe die Besprechung von F. Paas oben S. 571—74.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Das sog. **Opus imperfectum in Matthaeum**, jenen trotz seiner arianischen Färbung lange als Werk des Chrysostomus angesehenen, übrigens auch inhaltlich und formell allzeit hochgeschätzten Kommentar, macht Stiglmayr S. I. (Feldkirch) neuerdings in der „Zeitschrift für kath. Theologie" (1910, S. 1–38 u. S. 473–501) zum Gegenstand einer längeren Abhandlung, worin er mit der ihm eigenen ins Detail eindringenden Gründlichkeit die bisherigen Forschungsresultate über Grundsprache, Entstehungszeit, Heimat und Verfasser des Werkes einer Revision unterzieht, um zu einer endlichen Lösung dieser seit den Tagen des Erasmus lebhaft diskutierten Fragen beizutragen. An die jüngsten Forschungen von Schanz, Preuschen, Zahn, Funk, Harnack, Böhmer-Romundt u. a., insbesondere an die letzthin von Paas erschienene tüchtige Monographie (s. diese Zeitschr. 1909, 837) anknüpfend, gelangt St. bezüglich der oben angedeuteten Fragen seinerseits zu folgenden, teilweise neuen bezw. von ihm besser fundierten Resultaten: die Grundsprache anlangend, nimmt St. gegenüber den weitaus meisten Gelehrten, die ein lateinisches Original als gewiß voraussetzen, mit Funk und Zahn eine griechische Urschrift des Werkes an, wovon das überlieferte Werk eine Übersetzung bezw. freie Bearbeitung sei. Außer auf verschiedene Momente allgemeiner Natur, die bei den bisherigen Untersuchungen wohl nicht genugsam berücksichtigt waren, stützt St. seinen Beweis hauptsächlich auf die zahlreichen Gräzismen, die Benützung der Septuaginta und die überwiegend, ja fast ausschließlich griechischen Quellen des Werkes (griechische Väter und alt- und neutestamentliche Apokryphen), wogegen die wirklich oder vermeintlich benützten lateinischen Quellen kaum in Betracht kommen. Als Entstehungszeit setzt St. auf Grund der in dem Werke selbst enthaltenen chronologischen Indizien sowie auf Grund des Bildes von den kirchlichen und religiösen Zuständen, die den Hintergrund des Kommentars bilden, den Anfang des 5. Jahrhunderts, näherhin die Zeit des Kaisers Arkadius (395—408) an, so daß also der Autor ein Grieche und Zeitgenosse des Chrysostomus war, wie schon Zahn vermutet hatte. Als Ort der Abfassung muß nach den Andeutungen des Werkes über die klimatischen und geographischen, sowie insbesondere über die sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse die Reichshauptstadt Konstantinopel selbst angesehen werden, deren großstädtische Atmosphäre uns beständig umweht. Was endlich die Person des Verfassers des griechischen Originals angeht, so können auf Grund der Mitteilungen des Kirchenhistorikers Sokrates (h. e. VII, 6), der im Zeitalter des Arkadius in Konstantinopel selbst lebte, vorausgesetzt, daß der Verfasser, wie wohl sicher ist, ein Arianer war, nur zwei damals in der Hauptstadt lebende, wegen ihrer Gelehrsamkeit berühmte Männer von priesterlichem Range in Betracht kommen, Georgios und Chimotheos. St. entscheidet sich nach einer längeren Untersuchung für den letzteren, indem er hofft, „die beigebrachten Indizien lassen wohl die Annahme nicht mehr zu kühn erscheinen". Nachdem St. zum Schlusse noch einmal hervorgehoben hat, daß wir im vorliegenden lateinischen Texte des Opus imperfectum nicht eine eigentliche Übersetzung, sondern eine freiere Übertragung bezw. Bearbeitung vor uns haben, „bei welcher die Eigenart des Lateiners in Sprach- und Denkformen bis auf einen gewissen Grad zu ihrem Rechte gelangen konnte", stellt er in einem Anhange noch die Frage nach dem Autor der lateinischen Überarbeitung, um die von Maßen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1903, S. 363, 401 ff.) aufgestellte Hypothese, daß der Verfasser des Opus imperf. mit jenem arianischen Bischof Maximinus identisch sei, der 427 oder 428 eine öffentliche Disputation mit Augustinus hatte, abzulehnen, dagegen auf den spanischen Bischof Martin v. Bracara hinzuweisen; die für diesen beigebrachten Momente

sind zwar nicht durchschlagend, aber sehr beachtenswert, wie denn die ganze Arbeit Stiglmayrs dankbare Anerkennung verdient, da sie u. E. nach vielen Richtungen hin eine entschiedene Klärung und einen erfreulichen Fortschritt in der Lösung der lange ventilierten Frage bedeutet.

Feder, Alfr. Leonh. S. I., **Studien zu Hilarius von Poitiers.** I. Die sogenannten „Fragmenta historica" und der sog. „Liber I ad Constantium Imperatorem" nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung. (Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien, Phil.-hist. Kl. 162. Bd., 4. Abtlg.) Wien, Hölder; ℳ 5,50. — Diese Hilariusstudien sollen als Vorarbeiten für eine Ausgabe (im Corpus script. eccl. lat.) folgender dem Hilarius zugeschriebener Stücke dienen: der oben genannten fragmenta hist., des Liber mysteriorum, der zwei sog. Libri ad Constantium, der Epistola ad Abram filiam, einiger Hymni und einiger kleineren Fragmente, nachdem die Wiener Ausgabe der lat. Väter bisher nur den Psalmenkommentar von Zingerle brachte. Der vorliegende erste Faszikel dieser auf weitausgreifender und gründlicher Forschung beruhenden Studien ist im hohen Grade beachtenswert. Die gewonnenen, meist neuen Resultate sind zum Schluß übersichtlich zusammengestellt, wobei das Sichere vom Wahrscheinlichen immer getrennt wird. Danach verfaßte Hilarius zu seiner Rechtfertigung zwei historisch-polemische Werke, das erste 356 kurz nach der Synode von Bitterrae, ehe er in die Verbannung ging, das sehr wahrscheinlich den Titel trug Opus historicum adversus Valentem et Ursacium und schon früh (357) in Aquitanien und Spanien bekannt war; von ihm sind beträchtliche Teile, darunter der Lib. I ad Constantium, in den sog. Collectanea antiariana Parisina erhalten; das zweite nach den Synoden von Seleucia und Rimini wahrscheinlich zu Konstantinopel im Winter 359/60, das sicher als Opus hist. adv. Valentem et Ursacium betitelt und dem Hieronymus und Rufinus bekannt und wahrscheinlich als lib. II eine Art Fortsetzung des lib. I von 356 war. Auch von diesem sind eine Reihe von Stücken in den Collect. antiariana erhalten. Sehr wahrscheinlich erschien kurz vor dem Tode des Hilarius oder als opus posthumum ein liber III unter demselben Titel, so daß fortan das opus historicum adv. Val. et Ursac. in drei Büchern vereinigt war. Mit der Entstehung der Exzerptensammlung (Collect. antiariana) und der Lostrennung des Lib. I. ad Constantium, sicher bereits vor dem 5. Jahrhundert in Italien, begann dann die Zerstückelung des Opus historicum als Gesamtwerkes. — Wertvoll ist ein zweiter Anhang (S. 153—183) mit einer längeren Untersuchung über die Liberiusfrage, insbesondere über die vier Exilsbriefe des Liberius „Studens paci", „Pro deifico", „Quia scio" und „Non doceo", für oder gegen deren Authentizität nach Ansicht des Verfassers ein zwingender und lückenloser Beweis zwar nicht erbracht werden kann, so daß niemand berechtigt ist, sie ohne weiteres als spuria auszuscheiden, Feder ist indes geneigt, die Echtheit der Briefe anzunehmen. Man muß ihm jedenfalls das Zeugnis geben, daß er diese neuestens von Schiftanz, Savio, Saltet, Duchesne, Sinthern, Wilmart u. a. wiederum ventilierte Frage ohne irgendwelche Voreingenommenheit mit Geschick behandelt hat. Im Anhang III bietet die chronologische Ordnung der Aktenstücke des Opus historicum, Anhang IV zählt die bestimmbaren Lücken darin auf, Anhang V endlich enthält den Versuch einer teilweisen Rekonstruktion desselben. Die beigegebenen zwei Tafeln geben phototypische Schriftproben aus dem sehr schön geschriebenen Pariser Codex No. 483. Mit Spannung sehen wir der Fortsetzung dieser trefflichen Hilariusstudien entgegen.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Neo-Lamarckismus. Von Dr. Langfeldt (München, O. Gmelin, M 1,00). Die kleine, zwei Bogen starke Broschüre sucht den Neo-Lamarckismus durch Untersuchungsresultate des russischen Physiologen Pawlow zu stützen. Wie Verf. ausführt, ist „der Neo-Lamarckismus konstituiert durch den τέλος, den Zweck, als Entwicklungs- und Lebensprinzip im Gegensatz zu der mehr und mehr verlassenen Darwinschen Selektionstheorie. Hier, im Lamarckismus, besitzen schon Mikroben ein psychisches Aktionsmoment, auch die Pflanzen und die Einzelzellen, auch in ihrem Organ-Kompakt differenzierter animalischer Großkolonien. Dementsprechend sind die Organe als zweckvoll-aktiv bewußte gedacht." Nach Pawlows Untersuchungen machen die chemischen Leistungen der Drüsen „den Eindruck einer bei der physiologischen mitwirkenden psychischen Aktivität." Um ein richtiges Verständnis des Neo-Lamarckismus zu ermöglichen, führt Verfasser in der ersten Hälfte der Broschüre das System des Monismus vor. Durch die dann folgende Vorführung der teleologischen Weltauffassung, welche er mit dem Monismus verbindet, glaubt er den durch die Darlegung des letzteren peinlich berührten Leser versöhnen zu können.

Das moderne Zungenreden, welches in der durch die Erweckungspredigt innerhalb des Protestantismus hervorgerufenen Bewegung seit einigen Jahren eine große Rolle spielt, oder besser: gespielt hat, behandelt Julius Beßmer S. I. in einem sehr interessanten Artikel der Stimmen aus M.-Laach (1910, Bd. 78, S. 142 u. 262). Unter Zungenreden verstehen die Erweckungsprediger hauptsächlich ein Reden oder Singen von Wortbildungen, die niemand versteht. Die Anhänger jener Bewegung glaubten, darin eine Wiederholung des Pfingstwunders, der Geistestaufe und der Sprachengabe erblicken zu dürfen. Verf. weist nach, wie diese traurige Verirrung in Deutschland künstlich hervorgerufen und planmäßig herangezüchtet worden ist. Es fällt ihm nicht schwer, das Zungenreden auf natürliche Faktoren zurückzuführen. Er erklärt es als Sprachautomatismus, d. h. als Bewegungen der Sprechmuskulatur, welche in ähnlicher Weise dem Einfluß des Verstandes und Willens entzogen sind, wie etwa das Tun und Treiben der Nachtwandler.

C. A. Kneller S. I. erörtert (ebenda S. 486) **Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik.** Im Hinblick auf die Einwände, welche protestantischerseits gegen die Echtheit der von der Kirche und speziell von Petrus dem Felsen handelnden Evangelientexte vorgebracht werden, erhebt sich die Frage, ob die kritische Prüfung dieser Texte in Zukunft als notwendiger und wesentlicher Bestandteil in unsere Apologetik aufzunehmen sei. Es liegt auf der Hand, daß im Falle der Bejahung dieser Frage eine gewisse Verlegenheit sich ergeben würde, weil diese Widerlegung der Einwände sehr weitläufige Ausführungen notwendig machen würde. Aber Verf. glaubt die aufgeworfene Frage mit einem runden Nein beantworten zu dürfen. Der Beweis für die Wahrheit der Kirche lasse sich lückenlos führen ohne Berücksichtigung jener Einwände. Verf. begründet dies mit Recht durch den Hinweis darauf, daß jener Teil der Apologetik, welcher von der wahren Kirche Christi handelt, es nur mit gläubigen Protestanten als Gegnern zu tun hat, welche die Echtheit der fraglichen Texte nicht bestreiten können. Mit ungläubigen und rationalistischen Protestanten ist in der Tat in dieser Frage gar kein Verhandeln möglich, weil sie schon durch ihren Standpunkt von vornherein zur Annahme der Unechtheit jener Texte gezwungen sind.

Im Katholik (1910, II, S. 1—25) unternimmt es der Freiburger Universitätsprofessor Dr. Simon Weber **die Grenzen des apologetischen Beweises in der Lehre von der Kirche** festzustellen. Tatsächlich sind diese häufig überschritten worden, indem

zur Abrundung Gegenstände aufgenommen wurden, welche in den Vernunftbeweis, welcher der Apologetik obliegt, nicht eingereiht werden können. Daß man sich für diese Gegenstände auf lehramtliche Bestimmungen, nur sofern letztere als geschichtliche Fakta vorliegen, beruft, ändert nichts an der Sache. In seinen klaren Ausführungen zeigt vielmehr W., daß „Definitionen des kirchlichen Lehramts, formal als solche betrachtet, sowie alle nur auf den Glauben berechneten und auf der Autorität des Glaubens beruhenden Erklärungen innerhalb der Offenbarungslehre nicht als Zeugnisse von rein menschlicher Bedeutung und von natürlicher Beweiskraft zur Vernunftüberzeugung von der Wahrheit oder dem göttlichen Recht einer Sache verwandt werden können".

Straubinger behandelt im Phil. Jahrb. d. Görresg. (S. 143) das Thema **Spicker und der Gottesbeweis.** Die Beweise für das Dasein Gottes werden von Spicker mehrfach bemängelt, während er die Persönlichkeit Gottes wesentlich verstümmelt und seine unendliche Vollkommenheit nur als ein Postulat des religiösen Gefühls gelten lassen will. Indem Verf. die verschiedenen Gottesbeweise darlegt, findet er Gelegenheit, die jeweiligen Einwände Spickers zurückzuweisen. Zum Schluß widerlegt er auch die Einseitigkeiten und Unrichtigkeiten, durch die Spicker die Trinitätslehre entstellt.

In eine lebhafte Erörterung über die Gottesbeweise sind die Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten eingetreten, seitdem Seminarpräfekt Dr. A. Beck-Amberg in seinen **Randglossen zu den Gottesbeweisen** (1909, S. 321) die Art, wie letztere in den Religionshandbüchern für die bayrischen Mittelschulen geführt werden, wohl etwas zu scharf kritisiert hatte. Dies gab zunächst Universitätsprofessor Dr. Atzberger-München Veranlassung, **die Tragkraft der herkömmlichen Gottesbeweise** zunächst in allgemeinen Erörterungen (1909, S. 386) und dann unter Eingehen auf die wichtigsten Einzelargumente für das Dasein Gottes (1910, S. 1 u. 33) zu behandeln. In eine Besprechung der Beckschen Randglossen trat ferner Lyzealprofessor Dr. Schmöller-Passau ein mit einem Artikel über **die Stringenz der Gottesbeweise** (1910, S. 74), in welchem besonders betont wird, daß die Stringenz keine unveränderliche Größe, daß vielmehr die Gewißheit für jedes Wissensgebiet verschieden sei. Auf dem Gebiete der Weltanschauungen, zu dem die Frage des Daseins Gottes gehöre, könne jene Stringenz überhaupt nicht erzielt werden, welche für die exakten Wissenschaften erreichbar sei. Eine Erweiterung und Ergänzung der mehrerwähnten Randglossen beabsichtigt P. Marcus O. Cap. in Werne mit seinem Artikel **Die Beweiskraft der traditionellen Gottesargumente** (1910, S. 42). Er weist auf den Beweisgang hin, den Professor Halleux in der Revue Néo-Scolastique (A propos d'un livre sur l'existence de Dieu, XIII, S. 392; XIV, S. 19 und Les preuves de l'existence de Dieu XIV, S. 149 u. 304) veröffentlicht hat. Dieser unterscheidet sich von dem traditionellen zwar nicht wesentlich, zeichnet sich vielmehr nur dadurch aus, daß er auf die von der neuzeitlichen Philosophie erhobenen Schwierigkeiten überall eingeht. Während endlich J. Linden S. I. (ebenda S. 205) einen für Gymnasialschüler interessanten und verhältnismäßig leichten **Gottesbeweis aus der Unmöglichkeit einer ewigen Materie** vorlegt, bietet Dr. A. Beck (ebenda S. 199) einen ganz eigenartigen **Gottesbeweis,** dessen Vorzug Verf. darin findet, daß seine Prämissen auch von jedem Atheisten zugegeben werden müssen und von allen Fluktuationen der naturwissenschaftlichen und psychologischen Anschauung unabhängig sind. Der Beweis geht von der Tatsache aus, daß die vernünftigen Wesen kontradiktorisch zu handeln imstande sind, während die unvernünftigen nicht kontradiktorisch handeln. Diese Erscheinung muß eine Ursache haben, welche keine blinde Naturkraft sein kann, vielmehr ein vernünftiges, freies persönliches Wesen sein muß. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Notre Vie surnaturelle par Ch. de Smedt S. I., Bollandiste, tom. I (Brüssel, Alb. Dewit, XVI u. 572 S.). Aus einer reichen, langen praktischen Erfahrung und fleißigen Lektüre der bedeutendsten einschlägigen Schriftsteller Thomas, Suarez, Ignatius, Franz von Sales, Theresia, sowie aus einer gewissenhaften Selbstbeobachtung ist vorliegendes Buch über das übernatürliche Leben entstanden, dessen erstes Bändchen „das Prinzip, die Kräfte und Bedingungen seiner vollen Betätigung" enthält. In wirklich wissenschaftlicher Weise, wenn auch in populärer Darstellung, wird hier ein Stoff behandelt, der für die populäre Unterweisung meist als sehr schwierig gilt und der deshalb leicht oberflächlich berührt oder gar ganz umgangen wird. Der Verfasser teilt den Stoff in zwei Teile, deren erster die heiligmachende Gnade, das Prinzip des übernatürlichen Lebens, und zweiter die drei theologischen Tugenden erörtert. Vorher geht eine Einleitung über die Natur und ihre Kräfte; denn gratia praesupponit naturam. Wer über die heiligmachende Gnade, den Glauben, die Hoffnung und Liebe sowie über die sieben Gaben klar und verständlich zu dem Volke reden will, wer im Beichtstuhle den Fortschritt im übernatürlichen Leben leiten und besonnen beraten will, dem sei die Lektüre des Buches warm empfohlen. Die überall vollzogene Gedankengruppierung erleichtert die Benützung derselben zu Predigten über die äußerst wichtigen, aber übersinnlichen Wahrheiten, von denen nicht genug die Rede sein kann.

Daß auch Sozialdemokraten in moderne theologische Kontroversen einzugreifen Lust und Fähigkeit zeigen, lehrt ein Buch von Max Maurenbrecher, soviel uns bekannt, protestantischer Exttheologe, **Von Jerusalem nach Rom** (Berlin-Schöneberg, Buchverlag der „Hilfe", ℳ 4,00). Die Schrift will ein bereits 1909 ediertes Werk: Von Nazareth nach Golgatha (s. oben S. 247) fortsetzen. Es handelt sich natürlich um das, wovon heute alle Welt spricht, nämlich um den Ursprung des Christentums. Verf. behandelt den Stoff rein geschichtlich und führt die Entwicklung vom Tode Jesu bis zum Martyrertode des Jakobus, des Bruders des Herrn und ersten Bischofs von Jerusalem, also bis zum Ende der ersten Generation. Eine Fülle von Problemen enthält diese erste Entwicklungsepoche, und sie werden in ganz ernster, wenn auch überkritischer und durchaus ungläubiger Weise angefaßt. Von Ausfällen und Exzessen jedoch hält sich der Verf. fern. Er will ernst genommen werden und verdient es auch. Natürlich arbeitet er willkürlich mit Quellenscheidungen, versetzt Jesuworte in eine viel spätere Zeit und braucht sie zu luftigen Konstruktionen, schaltet überhaupt nach inneren Gründen über dem gegebenen Schriftstoffe, wie alle modernen kritischen Theologen, so daß man die Lektüre gar oft mit Fragezeichen versehen muß. „Die Geburtsstunde" des Christentums sieht er nicht mit der liberalen Theologie in dem religiösen Erlebnis der Jünger an Christus, sondern in der Anwendung des „außerjüdischen Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott" auf Christus, den Petrus als den Menschensohn gläubig proklamiert und dessen Tod der Apostel im Sinne jenes Mythus gedeutet hat. Diese Deutung hatte übrigens bereits Christus von sich gegeben, der ebenfalls an den gedachten Mythus geglaubt hatte.

Im gleichen Buchverlag der „Hilfe" (Berlin-Schöneberg) erschienen sechs Aufsätze **über Schleiermacher der Philosoph des Glaubens** (ℳ 2,50): Troeltsch behandelt Schleiermacher und die Kirche, A. Titius Schl. und Kant, P. Natorp Schl. und die Volkserziehung, P. Hensel, Die neue Güterlehre, Sam. Eck, Die neue Moral, M. Rade, Schl. als Politiker; ein Vorwort gibt Fr. Naumann, der Herausgeber.

Samuel Lublinski, **Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur** (Jena, Diedrichs, ℳ 3,00). Verf. gehört zu jener von A. Kalthoff, Arthur Drews u. a.

vertretenen religionshistorischen Richtung, die die moderne Welt dadurch in Staunen und Erregung versetzen, daß sie dem Christentum sein bisher nie bestrittenes Dogma von Christus dem Gründer desselben entreißen und es ohne einen persönlichen Stifter aus gewissen religiösen Ideen der alten Kultur hervorgehen lassen möchte. Wie konnte es zu solcher Annahme in der modernen Theologie kommen? Von zwei Seiten her wurde sie vorbereitet: durch die liberale Kritik, die ein Stück der biblischen Realitäten nach dem anderen preisgab; warum soll man da nicht den Versuch machen, auch das letzte, sicherste Stück über Bord zu werfen; und durch die heute beliebte religionshistorische Richtung, welche überall nach außerchristlichen Parallelen und Analogien forscht und im Christentum wesentlich die glückliche Komposition der in der alten Welt verbreiteten religiösen Ideen sieht. Lublinski handelt zuerst von solchen Grundideen der alten Zeit, dann von den Mysterienwesen, das er auch bei den Juden (!) vorfindet, kommt dann auf den Hauptpunkt, die Entstehung des Christentums — aus der Zerstörung Jerusalems! — und schließt mit einer Kritik des Christentums. Er ist für radikale Beseitigung und Ersatz durch ein anderes: „Gott hat für uns den letzten Rest von persönlicher Gegenständlichkeit verloren und er ist zum Rätselpunkt schlechthin geworden ... Was sollen wir da noch mit persönlicher Unsterblichkeit und mit den Sakramenten!" (S. 255).

Bei A. Barth in Leipzig erschien: **Das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis im Lichte geschichtlicher Forschung.** Neun Vorträge vom Dresdener Protestantenverein veranstaltet, herausgegeben von Dr. K. Kautzsch (*M* 2,40). Die Vorträge sind ein Spiegelbild der innerprotestantischen Kämpfe um das Apostolikum. Die Bedeutung dieser Kämpfe liegt nicht in der geschichtlichen Frage, ob die zwölf Glaubensartikel formell von den Aposteln verfaßt und in einheitlicher Form überliefert sind — das bejaht auch der Katholik nicht, vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum Nr. 1—12 —, sondern um die dogmatische Frage, ob in dem Apostolikum der Glaube der christlichen Urzeit seinen Ausdruck gefunden und ob die einzelnen Glaubensartikel wirkliche Glaubenswahrheiten enthalten, die für immer von allen Christen festzuhalten sind. Die Reformatoren behielten bekanntlich die alten Symbole bei, und darin sieht man eine unerträgliche Belastung der Kirche und der Gewissen. Der Protestantenverein wirkt daher im Sinne der Beseitigung aller Symbole und fordert, „freudig wieder auf das einfache (!) Evangelium Jesu selbst wieder zurückzugehen, und dann werden auch sehr bald die Schranken fallen, die die einzelnen protestantischen Kirchen noch voneinander trennen" (S. 199).

Im selben Sinne ist auch das kleine Schriftchen von K. Kautzsch gehalten: **Ist die Ostertatsache die bestverbürgte Tatsache der Weltgeschichte?** (Leipzig, A. Barth, *M* 0,80). Wie alle Dogmen, so hat auch das der Auferstehung Jesu seine Schwierigkeiten. Bei Christi Auferstehung sind diese philosophischer und historischer Art. Die philosophischen sind für den an Gottes Allmacht Glaubenden leicht zu lösen. Verwickelter aber sind die historischen. Die biblischen Berichte über unser Dogma lauten verschieden (vgl. 1 Kor. 15; Mk 16; Mt. 28, 16 ff.; Lk. 24, 36 ff.; Joh. 20). Statt die Berichte zu einen und wenigstens einen realhistorischen Kern in ihnen anzunehmen, werden sie wegen ihrer Diskrepanz als Mythen preisgegeben und als persönliches religiöses Erlebnis spiritualisiert. Wie kann aber Paulus unsere Auferstehung aus der des Herrn folgern, (1 Kor. 15, 12 ff.), wenn er jene rein subjektiv faßt, und wie kann er (1 Kor. 15, 3—4) die Auferstehung des Herrn neben die historische Tatsache seines Leidens und Todes stellen und zu einer dogmatischen Grundwahrheit vereinen, wenn beide einer ganz verschiedenen Seinsordnung angehören?

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Paſtoral.

Spinozas Hauptwerk, die **Ethik**, iſt von Otto Baenſch ins Deutſche überſetzt und mit einer Einleitung und mit einem Regiſter verſehen worden (ſiebente [der neuen Überſetzung zweite, verbeſſerte] Auflage; Philoſ. Bibl. B. 92; Dürr, Leipzig 1910, ℳ 3,40). Spinozas pantheiſtiſches Syſtem, namentlich auf dem falſchen Subſtanzbegriff aufgebaut, tritt in dieſer ſeiner „Ethica ordine geometrico demonstrata“ deutlich zutage.

A. Lehmkuhl S. I. hat die elfte Auflage ſeiner **Theologia moralis** (Herder, 2 Bde. zuſammen ℳ 20,—) vollſtändig wieder durchgearbeitet und auch inhaltlich vermehrt. Der Verfaſſer hat damit in kluger Weiſe ſowohl den mannigfachen Veränderungen in der Diſziplinargeſetzgebung der Kirche wie der Entwicklung der theologiſchen Wiſſenſchaft und der ſozialen Verhältniſſe Rechnung getragen. Band I hat ein neues Kapitel über das Endziel des Menſchen; ſodann Zuſätze in der Lehre vom freien Willen (die praktiſchen Darlegungen „de iis quae remote vel dispositive in liberum arbitrium eiusque diminutionem influunt“ ſind ſehr dankenswert; ſie hätten vielleicht noch ausführlicher ſein können), von der Sünde, von der Gerechtigkeit (Arbeitsvertrag, Monopol, Verſicherungen). Im zweiten Bande finden ſich Zuſätze z. B. bei der Behandlung der hl. Kommunion, der Meßſtipendien, der Ehe. Mögen den bereits abgeſetzten etwa 40000 Exemplaren der Lehmkuhliſchen Moral weitere Tauſende folgen!

Theologiſche Fragen über die gewerkſchaftliche Bewegung behandelt J. Biederlack S. I. in einem jüngſt erſchienenen Hefte der „Sozialen Bücherei“ (München, Verband der ſüddeutſchen kathol. Arbeitervereine). Er erörtert hier das Verhältnis der gewerkſchaftlichen Beſtrebungen und Organiſationen zur kirchlichen Autorität („Es beſteht nur eine indirekte Abhängigkeit“; „Geiſtliche Berater ſind durch die Natur dieſer Organiſationen nicht verlangt“); ferner die ſittliche Erlaubtheit der Arbeiterausſtände (gegen Treitz; ſ. oben S. 424 f.); ſchließlich den „Interkonfeſſionalismus und gewerkſchaftliche Beſtrebungen“.

Der Aufſatz in den Hiſtoriſch-politiſchen Blättern 1910 I (Bd. 145) 655–667 **Kapitalismus und Chriſtentum** ſchließt mit den ernſten Worten: „Kapitalismus und Chriſtentum ſind prinzipiell und praktiſch unverſöhnbar . . . Wenn bei einem Volke das Materielle nicht mehr Mittel zum Zweck, ſondern Selbſtzweck geworden iſt, dann möge man das Allerheiligſte von den Altären entfernen, den Stuhl der chriſtlichen Lehre umſtürzen und die Gotteshäuſer ſchließen.“

Die „Schilderungen und Erlebniſſe“ **Aus dem Prieſterſeminar**, die Wilh. Heermann im Verlag für Literatur, Kunſt und Muſik (Leipzig; ℳ 2,00) veröffentlicht, werden dem Geiſtlichen liebe und traute Erinnerungen wecken. Für manchen religiös intereſſierten Laien werden die hübſchen Tagebuchſkizzen zudem eine erwünſchte Gelegenheit bieten, ſich in zuverläſſiger Weiſe über den Geiſt und das Leben des kath. Prieſterſeminars kurz zu unterrichten.

Der hochgeſchätzte, allen Paſtoraltheologen wohlbekannte **Neo-Confessarius practice instructus** von Johannes Reuter S. I. wurde vor einigen Jahren von A. Lehmkuhl S. I. einer Neubearbeitung unterzogen, die auf die veränderten Zeitumſtände uſf. entſprechende Rückſicht nahm. Die zweite Auflage dieſer ſehr empfehlenswerten Neuausgabe iſt jüngſt bei Herder (ℳ 4,—) erſchienen.

Karl Moſterts hat im Auftrage des Verbandes der katholiſchen Wohlfahrts-Einrichtungen und Vereine Düſſeldorfs (Caritasverband) ein **Handbuch für die Katholiken Düſſeldorfs** veröffentlicht (Verlag des Düſſeldorfer Tageblatts). Das Buch bietet auf XVI u. 210 Seiten den Düſſeldorfer Katholiken einen „Führer und Ratgeber“ „in Benutzung der kirchlichen Inſtitutionen, Schulen, Wohlfahrtseinrichtungen und katho-

lischen Vereine der Stadt". Die nötigen Erklärungen und Adressen nebst einem Straßenverzeichnis mit Angabe des Pfarr- und Armenbezirkes sind zugegeben. Vorauf geht als erster Teil eine praktische Unterweisung über die wichtigsten religiösen Lehren und Pflichten, besonders den Empfang der hl. Sakramente (Gottesdienst, Prozessionen, Fastenverordnungen usw.); dieser Unterricht umfaßt S. 1—40 des Buches. Ich gestehe offen, daß ich Mosterts Arbeit mit sehr großer Freude durchgesehen habe. Hier liegt nämlich ein Hilfsmittel vor, das der Seelsorge Düsseldorfs einen außerordentlichen Nutzen bringen kann und wird. Jede größere Stadt sollte ein ähnliches Buch haben. Mosterts Buch ist ein willkommener Beitrag zur brennenden Frage der Großstadtseelsorge.

Der Landesverband der kath. geistlichen Schulvorstände Bayerns gibt seit dem April d. J. ein neues Organ heraus, das den Namen trägt: „Die christliche Schule. Pädagogische Studien und Mitteilungen". Wir begrüßen die Neugründung aufs herzlichste. Im 2. Hefte gibt die neue Zeitschrift u. a. einen Aufsatz von Dr. L. Schiela (München) über **Moderne Jugendfürsorge** (S. 63—68). Der Aufsatz, der nach der prinzipiellen Seite in der Jugendfürsorge konfessionelle Vereine, und Arbeit für die kriminell veranlagte (gefährdete bezw. gefallene) Jugend wünscht, enthält beachtenswerte Gedanken.

Edmund Schopen behandelt im Pharus 1910, 396—406 **Die Seelsorge unserer gebildeten Jugend.** „Die Zukunft wird überhaupt nur durch eine intensivere Seelsorge der studierenden Jugend zu retten sein." Sch. hebt besonders hervor die wichtige Stellung des Religionslehrers am Gymnasium und des Präses der Marianischen Kongregationen für Universitätsstudenten.

Unter dem Titel **Jugendfürsorge und Jugendvereine** hat A. Pieper unter Mitwirkung von Vereinspräsides ein Handbuch herausgegeben, das dem in der Praxis stehenden Seelsorger nicht genug empfohlen werden kann (2. Aufl., 4.—10. Tausend, M.-Gladbach, Volksvereinsverlag, gebd. ℳ 3,00). „Maßnahmen der Jugendfürsorge", „System und Methode der Arbeit in katholischen Jugendvereinen", „Aus der Praxis" und „Organisationsfragen der katholischen Jugendvereine", diese Überschriften der vier Teile des umfangreichen Buches lassen kaum ahnen, welche Summe von Anweisungen und praktischen Erfahrungen hier aufgespeichert ist.

Angesichts der wichtigen und dringenden Bestrebungen der Soldatenfürsorge begrüßen wir das Schriftchen **Wie man einen Rekrutenvorbildungskursus einrichtet** (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag, ℳ 1,—) mit Freude. Diese „Vorschläge und Erfahrungen" (nebst einem praktischen Lehrgange und Skizzen zu Vorträgen) sind herausgegeben von W. Hurtz, Jugendvereinspräses, und Lehrer W. Desamari, Vizefeldwebel d. L. Sie können dem Seelsorgsgeistlichen sehr dienlich sein und werden, zweckentsprechend verwendet, zweifellos Segen stiften.

Mausbachs Schrift **Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf** hat die wohlverdiente Anerkennung gefunden: sie wurde jüngst in 4.—7. verbesserter Auflage herausgegeben (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag, ℳ 1,—). Sie enthält drei Aufsätze: Der hl. Ambrosius von Mailand über Beruf und Würde der Frau; Ellen Key über Liebe und Ehe; Pietätspflicht und freie Berufswahl im Frauenleben. Dieser letzte Aufsatz hat ganz besonderen Wert. Ich empfehle Mausbachs treffliche Arbeit gern allen, die sich mit der neuzeitlichen Frauenbewegung beschäftigen.

Die von dem verstorbenen Dechanten Tappehorn geschriebene Anleitung zur geistlichen Krankenpflege **Der Priester am Kranken- und Sterbebette** ist in der 5. Aufl. (Schöningh; ℳ 1,60) neu durchgesehen von Domkapitular R. Heinekamp. Text und Erläuterung des Dekretes über die öftere Krankenkommunion sind zugefügt worden.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Vermögensrecht. Auf Grund der Kommentare von Antoni, Marx und Schiffer zu dem neuen preußischen Volksschulunterhaltungsgesetze behandelt Pfarrer Homscheid (Pastor bonus LXXII 1910, S. 472 ff.): **Das Vermögen zu Schulzwecken nach dem neuen Volksschulunterhaltungsgesetz. Stiftungen.** Es ist ein dankenswerter Hinweis auf die Paragraphen des Gesetzes, nach welchen kirchliches Vermögen in Mitleidenschaft gezogen werden kann.

In der Ztschr. f. dtsch. Kirchenrecht XX (1910 S. 51 ff. bringt Georg Berbig „einen kirchenrechtlichen Beitrag zum Studium der Präbenden und Gottesdienstordnung": **Die Messen und deren Einkommen bei der St. Moritzkirche zu Coburg.** Allgemeine Gesichtspunkte ergeben sich aus dem Aufsatze nicht. Die gen. Kirche war dem Kloster Saalfeld inkorporiert. Der Abdruck der Stiftungsurkunden (nach Akt. E. V. 2. b. 2. aa. 6 Nr. 7 [!!] im Herzogl. Haus- und St.-A. zu Coburg) ist nicht ohne Fehler.

Derselbe gibt ebenda S. 182 ff. in dem Beitrage: **Zur Sequestration des Benediktinerklosters Mönchröden zu Coburg** eine Übersicht über die Vermögensstücke, welche die durch Dekret des Kurfürsten von Sachsen vom 1. Juni 1551 bestellten Sequestratoren in dem Kloster vorfanden.

Ebenda behandelt Herm. Ortloff, **Leichenverbrennung und Aschebeisetzung (Feuerbestattung)** im III. Abschnitte S. 115 ff. „die verwaltungs- und kirchenrechtliche Regelung der Feuerbestattung". Ein Aufgeben des staatlichen Widerstandes erhofft er nur „in einzelnen Staaten mit vorherrschend toleranter Anschauung in den Landessynoden, Kreisausschüssen und Kirchengemeinden" (S. 181).

Eibl, Pfarrer in Neuhofen, **Kirchenbau oder Kirchenerweiterung und Zehntbaupflicht** (Passauer Theol.-prakt. Monatsschr. Jg. 1910, S. 700 ff.). Der Artikel hebt hervor, daß bei kirchlichen Neu- oder Erweiterungsbauten erst die Bedürfnisfrage bejaht sein muß, ehe der Zehntherr zu den Baulasten herangezogen werden kann, und gibt praktische Anleitung zur Berechnung der durch den Rauminhalt der Kirche bedingten Anzahl der Kirchensitze.

In diesem Zusammenhange sei hingewiesen auf ein sehr empfehlenswertes Werk, welches vorzügliche Dienste leistet zur Orientierung über die geltenden gesetzlichen Bestimmungen für kirchliche Neu- und Umbauten, sofern die bestehenden Kirchen als Kunstdenkmäler besonderen Wert haben: H. Lezius, **Das Recht der Denkmalpflege in Preußen.** Begriff, Geschichte und Organisation der Denkmalpflege nebst sämtlichen gesetzlichen Vorschriften 2c. (Berlin 1908, J. G. Cottasche Buchh. Nachf.). Die Kenntnis der hier vereinigten staatlichen Vorschriften wird vor den häufig recht unangenehmen Konflikten mit dem Konservator bewahren und auch das Interesse an den Denkmälern selbst erhöhen, von ihrer Verschleuderung und Verwahrlosung zurückhalten. Es sei erinnert an die Ministerialerlasse: vom 17. März 1854 betr. Erhaltung und Wiederherstellung von Holzschnittwerken 2c. in Kirchen (S. 120), vom 11. Dez. 1890 betr. die Ausführung von Restaurationsarbeiten an kirchlichen Ausstattungsstücken und die Erhaltung derselben in der Kirche, auch wenn ihre Kunstrichtung verschiedenen Zeitepochen angehört (S. 121 f.); vom 10. Nov. 1905 betr. Genehmigung des Einbaues von Heizungsanlagen; an die Abschnitte über Behandlung: von Grabsteinen auf Kirchhöfen (S. 139 ff.), von Glocken, Steinmetzzeichen, Mauern alter Denkmäler, Orgeln (S. 144 ff.).

Am 16. März 1910 wurde eine **Baupolizeiordnung** für den Regierungsbezirk Arnsberg nebst den zugehörigen Regierungspolizeiverordnungen ausgegeben (Arnsberg 1910, F. W. Becker, ℳ 0,40). n. 7 § 15 läßt für Kirchen besondere Ausnahmen zu für die sonst geltenden Bestimmungen über die Höhe der Gebäude.

Christian Meurer, Dr. iur. et phil., Professor der Rechte an der Universität Würzburg, **Kirchenstiftung und Kirchengemeinde.** Nach dem Entwurf einer bayerischen Kirchengemeindeordnung (München u. Berlin 1910, J. Schweitzer Verlag [Arthur Sellier]. „Wie ein Königskind aus dem Märchenland trat die Stiftung unter fremde Menschen und entzückte sie durch ihr himmlisches Wesen; aber sie redete unsere Rechtssprache nur höchst gebrochen und hat sie auch mittlerweile nicht recht gelernt. Wir müssen also sehen, wie wir uns mit dem lieben Kinde verständigen" (S. 9). M. gibt darum zunächst seine Begriffsbestimmung der Kirchenstiftung und zwar als „Stiftung" und „Anstalt". Als den Rechtsträger der Stiftung findet er „die ganze unübersehbare Reihe der sich ablösenden Genußdestinatäre, für die das Stiftungsvermögen ausgeschieden erscheint" (S. 6). Damit stößt er auf denselben Personenkreis, der gegebenenfalls auch die Kirchengemeinde bildet" (S. 8); darum auch die enge Beziehung zwischen Kirchenstiftung und Kirchengemeinde: „Die Kirchengemeinde funktioniert in der Hauptsache einfach nur als Erwerbsorgan für die Kirchenstiftung" (S. 25). Freilich bleiben beide verschiedene Verfassungsformen und mithin verschiedene Rechtswesenheiten" (S. 22). Auf dieser begrifflichen Grundlage erheben sich dann auch die praktischen Forderungen M.s für die Vermögensverwaltung. Er fordert scharf im Gegensatze zu dem Referenten über den Entwurf im bayerischen Landtage, dem Zentrumsabgeordneten Frank, die kirchengemeindliche Stiftungsverwaltung. Da aber auch der gen. Referent das Wahlrecht der Kirchengemeinde für die Verwaltungsorgane anerkannt wissen will, ist der Unterschied der Anschauungen in der Praxis nicht groß. — Die auf gründlichen rechtshistorischen Kenntnissen basierende Schrift kann zur Klärung des Streites beitragen. Gewiß ist sie eine Gelegenheitsschrift; aber ein Gelehrter sollte doch Sätze vermeiden, wie (S. 44): „Der Referent steht unter konfessionellen Zwangsvorstellungen, unter denen auch Volksrechte verkümmern müssen" (vgl. S. 47).

Kirche und Erziehung. Im Anschlusse an den Aufsatz von Bartels „Der kathol. Erziehungsverein (Sitz Paderborn i. Westf.) E. V." (s. o. S. 617) sei aufmerksam gemacht auf den knappen, aber gut orientierenden Artikel von Lindenau, **Die Staatsaufsicht über die Fürsorgeerziehungsanstalten in Preußen** (Dtsch. Jur.-Ztg. 15 [1910] S. 859 ff.), der veranlaßt wurde durch einen diese Staatsaufsicht regelnden gemeinsamen Erlaß der preußischen Minister des Innern und des Kultus vom 12. Mai 1910.

Das preußische Gesetz vom 2. Juli 1900 über die Fürsorgeerziehung Minderjähriger ist abgedruckt im Anhange bei Alfons Frank, **Handbuch für Vormundschaftswesen** unter besonderer Berücksichtigung der preußischen Ergänzungs- und Ausführungsvorschriften (Leipzig, C. E. M. Pfeffer, geb. ℳ 5,75). Auch der Seelsorger kommt wie die „Juristen, Bürgermeister, Sekretäre, Waisenräte, Vormünder" oft in die Lage, „sich rasch und gründlich über die Einzelheiten der geltenden Bestimmungen (Vormundschaftsrecht, Schutzvorschriften für Vollwaisen) unterrichten und mit der häufig erforderlichen Schnelligkeit die richtigen Maßnahmen treffen" zu müssen. Das praktisch angelegte (je nach einer einleitenden Abhandlung folgen die Gesetzesparagraphen mit erläuternden Anmerkungen über die elterliche Gewalt, die Vormundschaft und die Pflegschaft), mit einem guten Sachregister ausgestattete Buch, welches das gesamte Gesetzgebungsmaterial und die Rechtsprechung bis zum Beginn dieses Jahres berücksichtigt, wird diesem Bedürfnisse gerecht und sei deshalb bestens empfohlen. — Daneben leistet auch das ältere, ähnlich gearbeitete, treffliche Werk von F. v. Schilgen, **Deutsches Vormundschaftsrecht** unter besonderer Berücksichtigung der preußischen Ausführungsbestimmungen (Textausgabe mit ausführlichem Kommentar und alphabetischem Sachregister) (Köln 1899, J. P. Bachem) noch gute Dienste.

J. Linneborn.

Philosophie.

Der junge De Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie von Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J. (Aschendorff, Münster i. W., ℳ 15,00). Nach einer kurzen Einleitung, welche über Plan, Arbeitsweise und Methode des gelehrten Verfassers klar und deutlich orientiert, folgt das erste Kapitel: „Biographien, Quellen, vermischte Nachrichten, Sagen", ein Fundamentalkapitel, welches sofort die ganze Gründlichkeit, die peinliche Exaktheit, den ungeheuren Bienenfleiß und die gesunde Kritik des Verfassers auf das hellste beleuchtet und den Wert und die Solidität des folgenden Aufbaues garantiert. Es schließen sich weiter an die Kapitel: 2. Die Knabenjahre und der Scheideweg, 3. Auf dem Wege zum Rabbinat, 4. Das Ringen um ein neues Leben, 5. Der Lebensberuf. Das Werk schließt ab mit zahlreichen gelehrten Anmerkungen zum Text, Bemerkungen zum ganzen Werk und zu den Anmerkungen und mit genauen Verzeichnissen der Seitenüberschriften, der Abbildungen und der vorkommenden Personen. Nachdem in den letzten Jahren bezw. Jahrzehnten die Spinozaforschung einen gewaltigen Aufschwung genommen, hat der Verf., wie er schreibt, sich gefragt, ob er auch seine Forschungen fortsetzen und der Öffentlichkeit übergeben sollte. Es ist ein Glück für die Wissenschaft, daß er sich diese Frage affirmativ beantwortet hat; zu unserer Freude erfahren wir weiter, daß er ein zweites, selbständiges Werk in Angriff genommen, das die Reife De Spinozas zur Darstellung bringen soll. Wer immer dies erste Werk studiert, wird ohne Zweifel mit dem lebhaftesten Interesse der versprochenen Fortsetzung entgegensehen. Auf die Einzelheiten, welche das Werk zu einer wahren Zierde der neuesten philosophischen Literatur machen, einzugehen, ist hier ganz und gar unmöglich und entspricht auch nicht dem Zweck dieser Zeilen. Wir müssen uns begnügen, auf das klassische Werk hinzuweisen und zur Lektüre bezw. zum Studium desselben anzuregen.

Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. Von Dr. Joseph Donat S. J., Professor an der Universität Innsbruck. Fel. Rauch, Innsbruck. ℳ 4,80. — Der Verf. beginnt seine höchst zeitgemäßen Erörterungen mit dem Kapitel: „Die Freiheit der Wissenschaft und ihre philosophischen Voraussetzungen", in welchem er die allgemeinen Grundsätze über die Wissenschaft und die Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der modernen Autonomie und des modernen Subjektivismus feststellt. Im folgenden Kapitel behandelt er „Freiheit der Forschung und Glaube" und zwar Forschung und Freiheit im allgemeinen, Glaubensauktorität und Bewegungsfreiheit der Forschung, die Voraussetzungslosigkeit der Forschung mit allen ihren Scheingründen und Einwänden und die „Zeugen der Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben". Das dritte Kapitel erörtert die liberale Freiheit der Forschung in ihrer Loslösung von allem Überweltlichen, in ihrer unhaltbaren Methode und in ihren bitteren Früchten. Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit der modernen Lehrfreiheit, namentlich in ihrer Beziehung zur Ethik und zum Staate. Das Schlußkapitel endlich behandelt die Theologie und zwar ihr Verhältnis zur Wissenschaft im allgemeinen und zur Universität im besonderen. Es war vorauszusehen, daß das Buch von jener Wissenschaft, welche eine absolute Freiheit im Sinne völliger Ungebundenheit für sich in Anspruch nimmt, grundsätzlich abgelehnt werden würde; wer nur die moderne Relativität der Wahrheit annimmt und sich auch nicht durch die Auktorität Gottes gebunden weiß, wird stets gegen jegliche Beschränkung der Freiheit der Wissenschaft protestieren. Dagegen hat die Schrift im eigenen Lager wegen ihrer hohen Vorzüge eine allseitige, sehr warme und dankbare Aufnahme gefunden. Das behandelte Thema gehört zu den wichtigsten und interessantesten Problemen des gesamten Wissenschaftsbetriebes; dazu kommt, daß dasselbe gerade in den letzten Jahren, zwar äußerlich nur aus einem geringfügigen Anlaß, innerlich jedoch wegen seiner grund-

legenden Bedeutung für das gesamte Geistesleben, zu den aktuellsten Diskussionsobjekten gehört. Es findet sich dasselbe hier behandelt mit einer einleuchtenden Klarheit der Prinzipien und in einem Umfange, der den Untertitel: „Ein Gang durch das (ganze) moderne Geistesleben" vollauf rechtfertigt. Dazu kommt weiter eine leichte und angenehme Schreibweise, welche den Ideenreichtum nicht in abstrakter Deduktion, sondern aus den tatsächlichen Verhältnissen in der lebenden wissenschaftlichen Welt heraus lebendig und frisch darstellt. Darum ist das Werk ein Buch nicht nur für Fachphilosophen, sondern für alle, welche für ein höheres geistiges Leben Interesse haben. Es sollte in den Händen aller wissenschaftlich Gebildeten sein.

Die **Revue des sciences philosophiques et théologiques** bringt in den ersten Heften des laufenden Jahrganges manche lesenswerte Studie. Heft 1 beginnt mit einem wertvollen Artikel: **Le sens commun et la métamorale** (traditionelle Moral) und begründet die große Bedeutung des s. c. inbezug auf die Moral in den drei Paragraphen: 1. le s. c. et le problème moral, 2. le s. c. et la science des mœurs 3. le s. c. et la métamorale. Es gibt zwar gewisse Verirrungen (déviations) des s. c., dieselben sind jedoch nicht derart, daß sie seine Kraft schwächen und seinen Wert mindern könnten. — S. 39—49 folgt ein Artikel Roland Gosselins O. P.: **De l'Induction chez Aristote.** Dann erörtert Sentroul: **La Philosophie religieuse de Kant,** S. 49—82 und S. 235—57. Im ersten Artikel: Aperçu sommaire de la philosophie Kantienne bespricht er Kants Theorie von der Wahrheit, den Parallelismus zwischen der spekulativen und praktischen Philosophie Kants, den Primat der praktischen Vernunft und den Grundfehler des Kantianismus, den er in dem Widerstreit der reinen und der praktischen Vernunft und in dem Primat der letzteren erblickt. Der zweite Artikel: le criticisme Kantien appliqué à la question de la foi et de la religion behandelt den menschlichen Glauben, die Religion und den religiösen Glauben nach Kant. Als Resultat ergibt sich, daß der Modernismus in sehr inniger Beziehung steht zu dem Kantianismus, wenn sich die beiden Systeme auch keineswegs decken. Der wichtigste Berührungspunkt beider soll in der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft bestehen, welche auch beider Wertmesser darbieten soll. — De Wulf behandelt S. 257—71 den **Sensualismus und Eklektizismus in Belgien 1800—1830,** ein interessanter philosophischer Essay über die Periode des französischen und holländischen Regiments in Belgien zu Anfang des verflossenen Jahrhunderts.

In der Wissensch. Beilage zur Germania Nr. 19 u. 20 publiziert Dr. Switalski einen Vortrag, welchen er über das Thema: **Das Erkennen und das Erkannte** gehalten hat. Es wird darin der objektive Charakter unserer Erkenntnis in überzeugender Weise kurz nachgewiesen.

Dr. Dimmler stellt im „Pharus" S. 301—12 unter dem Titel **Die Psychologie des höheren Gefühlslebens** die höhere Gefühlswelt der Seele dar und bespricht ihre Bedeutung für die Technik der Erziehungs- und Unterrichtskunde.

A. Linsemeier S. I. behandelt in „Natur und Offenbarung" LVI, S. 257—265 **Zwei Beispiele vermeintlicher Sinnesevidenz** und versteht darunter die scheinbare Bewegung der Sonne um die Erde und die scheinbare formelle Objektivität der sekundären Qualitäten; an diese Beispiele knüpft er dann eine kurze erkenntnistheoretische Studie im Sinne der berechtigten modernen Anschauungen. B. Funke.

Umschau in Welt und Kirche

Dänemark.

Die staatsrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Dänemark.

Die katholische Mission in Dänemark stand bis zum Jahre 1869 unter dem Bischofe von Osnabrück in seiner Eigenschaft als Apostolischer Provikar für die nordischen Missionen. In dem erwähnten Jahre wurde sie davon ausgeschieden, indem der damalige Pastor in Kopenhagen, Hermann Grüder, zum Apostolischen Präfekten für Dänemark und Island ernannt wurde mit sozusagen vollständiger Unabhängigkeit von Osnabrück. Als dieser hochverdiente Mann im Dezember 1883 starb, wurde der damalige Pastor Johannes von Euch, Missionspfarrer in Fredericia in Jütland, zu seinem Nachfolger ernannt; neun Jahre später wurde die Apostolische Präfektur von Papst Leo XIII. zu einem Apostolischen Vikariate erhöht, und Monsignor von Euch wurde gleichzeitig zum Titularbischof von Anastasiopolis ernannt. Am 8. September 1892 empfing er in Osnabrück die Bischofsweihe aus den Händen des Bischofs Höting unter Assistenz des Bischofs Dingelstad aus Münster und des jetzigen Erzbischofs von Köln, Kardinal Fischer.

Im vergangenen Jahre konnte der Apostolische Vikar für Dänemark sein 25jähriges Jubiläum als Leiter der dänischen Mission feiern, und in diesem Jahre feierte er unter größter Teilnahme sowohl seitens der Katholiken als seitens der Protestanten sein 50jähriges Priesterjubiläum. Bei dieser Gelegenheit ließ ihm Se. Majestät König Frederik VIII. durch seinen obersten Hofmarschall seinen Glückwunsch überbringen und lud ihn zu einer Privataudienz ein, welche einige Tage nachher stattfand; der Bruder des Königs, Prinz Waldemar, stattete, vom Herzog von Cumberland und dessen ältesten Sohne begleitet, einen Besuch beim Bischofe ab, um persönlich seine Glückwünsche auszusprechen; die Tochter des Prinzen, Prinzessin Margarethe, überreichte eine Stola, die sie eigenhändig gearbeitet hatte.

Trotz dieser Kundgebungen von Hochachtung und Liebe, die der Apostolische Vikar seitens des Königs und der Mitglieder des Königshauses erfahren hat, ist das Apostolische Vikariat als solches von der dänischen Regierung dennoch nicht offiziell anerkannt. Es wird nicht ohne Interesse sein, das Verhältnis zwischen dem dänischen Staate und der katholischen Kirche des näheren zu erörtern.

Nachdem im Jahre 1536 die Reformation in Dänemark eingeführt war, war die katholische Kirche durch mehr als 300 Jahre absolut rechtlos im Lande. Die strengsten Gesetze wurden gegeben, um jede Spur der katholischen Vorzeit zu vertilgen und jede katholische Wirksamkeit im Lande zu verhindern. Dieser Zustand dauerte bis zum Jahre 1849, als das dänische Grundgesetz vom Könige Frederik VII. gegeben wurde. — Doch bestanden schon vor diesem Jahre zwei katholische Gemeinden in Dänemark, eine in Kopenhagen und eine in Fredericia. Die katholische Gemeinde Kopenhagens bestand hauptsächlich aus Deutschen und war an die dortige österreichische Gesandtschaftskapelle

angegliedert; die Gemeinde in Fredericia bestand ausschließlich aus Deutschen und hatte ihre eigene Kirche. Der Grund, daß in der letzten Stadt eine (wenn auch nur relative) Religionsfreiheit herrschte, war ein besonderer: Fredericia ist nämlich die jüngste aller dänischen Städte; sie wurde vom Könige Frederik III. angelegt, als Dänemark im Jahre 1660 durch den Frieden von Roskilde seine Besitzungen in Schweden (Schonen, Halland und Blekinge) verloren hatte; der Plan des Königs war, daß die neue Stadt, welche die am meisten zentral gelegene Stadt des dänischen Reiches ist oder doch wenigstens vor dem Verluste von Schleswig Holstein war, später Kopenhagen als Haupt- und Regierungsstadt ablösen sollte; damit die neue Stadt nun schnell bevölkert werden könnte, gab der König ihr das Privileg, daß ausländische Katholiken und Kalvinisten in der künftigen Hauptstadt des Landes freie Religionsübung haben sollten.

Diese beiden Gemeinden waren also die einzigen, welche im jetzigen Dänemark vor dem Jahre 1849 bestanden. Die Gemeindemitglieder waren ausschließlich Ausländer, meist Deutsche; den dänischen Reichsuntergebenen war es streng verboten, zur katholischen Religion überzutreten, und im Falle gemischter Ehe verlangte das Gesetz, daß alle Kinder in der lutherischen Religion erzogen werden sollten. Es gab also keine einzige dänische katholische Familie. Die beiden Gemeinden zählten etwa 450 Seelen im ganzen.

Am 5. Juni 1849 trat das dänische Grundgesetz in Kraft. Im § 3 wird daselbst bestimmt: Die evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom Staate unterstützt. Im § 5 heißt es: Der König soll der evangelisch-lutherischen Kirche angehören. Im § 75: Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz bestimmt. Im § 76: Die Bürger haben das Recht, sich in Gemeinschaften zu vereinigen, um Gott auf die Weise zu dienen, wie es mit ihrer Überzeugung übereinstimmt; jedoch darf nichts geschehen oder gelehrt werden, was gegen die guten Sitten oder die öffentliche Ordnung verstößt. Im § 77: Niemand ist verpflichtet, zu einem anderen Gottesdienste als demjenigen, der sein eigener ist, persönliche Beiträge zu leisten; doch soll jeder, der nicht beweisen kann, daß er einer hier im Lande anerkannten Glaubensgenossenschaft angehört, die den Mitgliedern der Volkskirche für das Schulwesen befohlenen persönlichen Abgaben leisten. Im § 78: Die Rechtsverhältnisse der von der Volkskirche abweichenden Glaubensgenossenschaften werden durch Gesetz näher bestimmt. Endlich im § 79: Niemand kann wegen seines Glaubensbekenntnisses von dem vollen Genusse seiner bürgerlichen und politischen Rechte ausgeschlossen werden oder sich der Erfüllung der gemeinsamen Bürgerpflichten entziehen.

Wie man sieht, hat das Gesetz nicht nur volle Religionsfreiheit eingeführt, sondern es wird in demselben sogar von anerkannten Glaubensgenossenschaften außerhalb der lutherischen Volkskirche gesprochen; das Grundgesetz bestimmt, daß ihre Rechtsverhältnisse später geregelt werden sollen. Dieses ist bis jetzt nicht geschehen, und wir besitzen also in Dänemark kein Dissentergesetz, wie dies in Norwegen der Fall ist (norw. Gesetz vom 27. Juni 1891, im Jahre 1901 revidiert). Es ist vorauszusehen, daß ein solches Gesetz nicht gegeben werden wird, bevor das andere vom Grundgesetze ebenfalls befohlene Gesetz bezüglich der Verfassung der Volkskirche gegeben sein wird. Obgleich mehr als 60 Jahre seit der Inkrafttretung des Grundgesetzes verflossen sind, ist noch gar keine Aussicht vorhanden, daß diese beiden Gesetze zustande kommen werden. Im Laufe dieser 60 Jahre sind viermal Kommissionen ernannt worden mit dem Zwecke, Vorschläge für das Gesetz betreffend die Verfassung der Volkskirche auszuarbeiten; alle verschiedenen Stände waren in diesen Kommissionen vertreten, und keine Mühe wurde gespart, um endlich ein Resultat zu erreichen; aber die Uneinigkeit der Protestanten nicht nur in Sachen sekundärer Natur, sondern sogar in den bestimmenden Gesichtspunkten war zu groß, um einen gemeinsamen, ausführbaren Vorschlag zustande zu bringen. Und

es ist vorauszusehen, daß, wenn erst einmal die Frage im Reichstage zur Behandlung kommt, sich ein derartiger Streit entzünden wird, daß vielleicht dasselbe geschehen wird, was neulich in Frankreich geschah, nämlich daß die Kirche vom Staate getrennt wird.

Das jetzige Verhältnis des dänischen Staates der katholischen Kirche gegenüber ist also ein provisorisches, obgleich schon von langer Dauer; und es besteht keine Aussicht, daß es in der nächsten Zukunft anders wird. Die Regierung hat bisher das Prinzip befolgt, daß sie die einzelnen katholischen Gemeinden anerkennt, nicht das gesamte katholische Gemeindewesen in Dänemark. Das Apostolische Vikariat als solches besteht für die Regierung gar nicht, und offiziell weiß sie von einem Apostolischen Vikar gar nichts. Deswegen sind auch die einzelnen Missionspfarrer der anerkannten katholischen Gemeinden im offiziellen Staatskalender angeführt, der Name des Apostolischen Vikars kommt darin gar nicht vor.

Man versteht leicht, daß diese Position für die Regierung auf die Dauer unhaltbar ist. Tatsachen sind nun einmal stärker als derlei künstliche Abstraktionen. Wenn wirklich Sachen von Bedeutung vorliegen, muß die Regierung doch mit der Tatsache rechnen, daß die katholische Kirche in Dänemark ein Ganzes ist, an dessen Spitze der vom Papste ernannte Apostolische Vikar steht. Jedesmal, wenn ein katholischer Priester als Pfarrer einer bestimmten Gemeinde anerkannt wird, muß er ein vom Apostolischen Vikar ausgestelltes Zertifikat abgeben, daß er wirklich ein ordinierter Priester ist; alsdann bekommt er vom Kultusministerium die staatliche Anerkennung, kraft welcher er die sogenannten ministeriellen Handlungen (Taufen und Eheschließungen) mit rechtlicher Wirkung vollziehen kann, und außerdem erhält er das Recht, auf den Kirchhöfen der lutherischen Volkskirche Begräbnisse vorzunehmen, falls sich kein katholischer Kirchhof vorfindet. Man sieht, daß das Kultusministerium ohne den Apostolischen Vikar nicht fertig werden kann, wenn es nicht rechtlose Zustände im Lande zulassen will; es muß ja ein solches Zertifikat fordern, und von wem könnte ein solches ausgestellt werden, wenn nicht vom Apostolischen Vikar? — Als ferner die Tochter des Prinzen Waldemar getauft werden sollte, wurde der Apostolische Vikar vom Hofe gebeten, die feierliche Handlung zu vollziehen; als dieselbe Prinzessin später die erste hl. Kommunion empfangen sollte, wurde der Apostolische Vikar ebenfalls um seine Mitwirkung ersucht: als ihre Mutter, die vom dänischen Volke geradezu angebetete Prinzessin Marie, im Monat Dezember starb, bat der König den Apostolischen Vikar, das Begräbnis vorzunehmen, dem der ganze Hof beiwohnte. Aus allem folgt, daß der Apostolische Vikar, wenn auch nicht offiziell, so doch faktisch und offiziös von der Regierung anerkannt ist.

Trotz dieser merkwürdigen Zustände muß offen gesagt werden, daß weder dem Apostolischen Vikar noch den einzelnen Priestern die geringsten Hindernisse in der Ausübung ihrer seelsorgerischen Wirksamkeit gemacht werden. Die dänische Regierung und die dänischen Behörden sind ohne Ausnahme der katholischen Kirche gegenüber sehr liberal und nobel, und dieses gilt sowohl von der jetzigen freisinnigen Regierung als auch von den früheren konservativen Ministerien. Die vorletzte Regierung wurde sogar von einem Katholiken geleitet; der Graf Holstein-Ledreborg, welcher vor vielen Jahren zur katholischen Kirche übertrat und der als ein intransigenter Katholik bekannt ist, wurde vom Könige dringendst ersucht, die Regierung zu übernehmen; der König sandte sogar den Kronprinzen zum Schlosse des Grafen, um ihn dazu zu bewegen.

Die katholische Kirche hat in Dänemark volle Freiheit. — Der Apostolische Vikar kann neue Gemeinden gründen, wo er will, und augenblicklich gibt's fast keine Stadt von Bedeutung, wo nicht eine katholische Gemeinde bestände. Im Jahre 1850 gab es in Dänemark etwa 450 Katholiken; jetzt ist die Zahl etwa 20 mal größer (die eingewanderten Polen werden nicht berechnet). Alle Orden können in Dänemark wirken und

Niederlassungen stiften, wo sie wollen. Die Gemeinden haben ihre eigenen Schulen, und obgleich das öffentliche Schulwesen in Dänemark, wie allgemein anerkannt ist, sehr hoch steht, sucht die Regierung in keiner Weise unseren katholischen Privatschulen zu nahe zu treten. Die betreffenden Schulbehörden haben das Recht, den jährlichen Prüfungen beizuwohnen, um sich zu versichern, daß der Unterricht sich auf derselben Stufe befindet wie in den öffentlichen Schulen; das ist die einzige Forderung und die einzige Kontrolle seitens der Regierung. — Was noch mehr bedeutet, ist folgendes: In der Nähe von Kopenhagen besteht ein vollständiges katholisches Gymnasium, das von den Vätern der Gesellschaft Jesu geleitet wird; dieselben leiten auch eine Realschule, welche sich in der Hauptstadt selbst befindet; diese beiden Schulen sind vom Unterrichtsministerium formell anerkannt worden und haben das sogenannte Dimissionsrecht erhalten; die Schüler können ihre Examina an der Schule selbst ablegen; ein Delegierter der Universität ist bei den Prüfungen gegenwärtig und hat das Recht, die Fragen zu stellen, welche beantwortet werden sollen. — Es bestehen auch zwei höhere katholische Töchterschulen in Kopenhagen; diese Schulen, welche von den Josephsschwestern geleitet werden, sind bis jetzt noch nicht von der Regierung anerkannt worden, und die Schülerinnen müssen sodann ihre Examina direkt an der Universität ablegen.

Die katholische Kirche in Dänemark wird jedoch auf keine Weise vom Staate unterstützt; sie hat volle Freiheit, gerade wie die Kirche der Vereinigten Staaten Amerikas; aber wie diese muß auch sie für alle ihre Bedürfnisse selbst aufkommen. Auf indirekte Weise werden ihr jedoch die pekuniären Bürden in etwa erleichtert, indem die Kirchen- und Schulbauten größtenteils von allen Steuerlasten befreit sind, und sowohl der Staat als auch einzelne Kommunen Zuschüsse für einige unserer katholischen Volksschulen bewilligt haben. Diese Unterstützungen sind jedoch nicht von sehr großer Bedeutung, zeigen aber doch die entgegenkommende Stellung des Staates und der öffentlichen Behörden. — Es sei noch hinzugefügt, daß seit 1870 der Bonifatius-Verein der große Wohltäter der dänischen Mission geworden ist, und daß ohne dessen tatkräftiges Eingreifen eine ganze Reihe von Missionsstationen nicht hätte errichtet oder unterhalten werden können.

Was die Zukunft angeht, wird wahrscheinlich von zwei Dingen eins geschehen: Entweder wird das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staate juridisch durch ein Dissentergesetz genauer festgestellt werden, in welchem Falle jedoch kaum Änderungen von größerer Tragweite zu erwarten sind, — oder die lutherische Volkskirche wird vom Staate ganz getrennt werden, und als unmittelbare Folge davon hört auch jedes rechtliche Verhältnis zwischen dem Staate und den katholischen Gemeinden, bezw. der katholischen Kirche in Dänemark auf.

Kopenhagen, 19. August 1910. Pastor Henry Gamél,
Bischöfl. Sekretär.

Palästina.

Endlich ist es bekannt geworden, wo fortan die bisher so sehr erfolgreichen Ausgrabungen des englischen archäologischen Vereins PEF im Heiligen Lande ihre Fortsetzung haben sollen, nämlich in dem biblisch berühmten Bethsames, so manchmal erwähnt in der Geschichte Samsons, der Bundeslade, der Kriege mit den Philistern und der Kriege zwischen Juda und Israel. Man vermutete immer, und nicht ohne Grund, daß das alte Bethsames (Haus der Sonne) ein und dasselbe sei mit der heutigen Ruinenstätte Ain Schems (Quelle der Sonne), unweit der Eisenbahnstation Der Aban zwischen Jaffa und Jerusalem. Die Ausgrabungen werden die Richtigkeit dieser Vermutung klarstellen. In jedem Falle ist die Ortslage so, daß sie in den vergangenen Jahrtausenden stets von Wichtigkeit gewesen sein muß. Es war das Ausfallstor vom

Hochland Judas in die fruchtbare Philisterebene; fünf wichtige Straßen fanden hier ihren Knotenpunkt; noch mehr wie Gezer muß Ain Schems Spuren der verschiedensten Nationen und Kulturen aufweisen von der vorkanaanitischen Zeit bis zu den letzten Jahrhunderten; hier herrschten abwechselnd Ägypter, Babylonier und Assyrier, Philister, Hebräer, Griechen, Römer, Araber, Kreuzfahrer usw., so daß allerseits die Wahl dieses neuen Ausgrabungsgebietes als eine sehr glückliche betrachtet wird, selbst abgesehen von der so bequemen Lage.

Bekanntlich war der verstorbene König Eduard VII. nicht nur Protektor und großmütiger Unterstützer des Palestine Exploration Fund, sondern als Prinz von Wales hatte er auch das Heilige Land persönlich bereist und als erster das Innere der Moschee Hebrons, das sog. Grab Abrahams, besuchen können. Dadurch wurde er einesteils Sporn zu vielen weiteren Forschungen, anderseits wurden seit diesem Ereignis auch an vielen anderen Orten die Mohammedaner weniger fanatisch. Jetzt hat Georg V. das Protektorat übernommen. Der PEF zählt auch manche tüchtige katholische Vorstandsmitglieder, wie z. B. den jüngst verstorbenen Marquis of Ripon; von deutschen Vorstandsmitgliedern verstarb in letzter Zeit Professor Schürer aus Göttingen.

Zwei hochwichtige Entdeckungen sind in den letzten Monaten in Jerusalem selber gemacht worden. Die eine ist die Freilegung der Fundamente und des musivischen Bodenbelages einer alten Kirche auf dem südlich an den Franziskaner Gethsemane-Garten anstoßenden Gebiet, welche Kirche zu einem kleinen Teile sich in den jetzigen Gethsemane-Garten hinein erstreckte. Die Lage gerade dem goldenen Tore gegenüber, das Hervortreten des natürlichen Felsens aus der umgebenden Mosaik genau inmitten der Hauptapsis, lassen kaum noch einen Zweifel zu darüber, daß diese Kirche die uralte Kirche Orationis Domini gewesen ist, die von den ältesten Christen verehrte genaue Stelle des Gebetes des Herrn im Ölgarten. Es ist diese Entdeckung um so willkommener, weil noch in jüngster Zeit protestantischerseits aller Zusammenhang des heutigen Gethsemane-Gartens mit dem Gebete des Herrn im Ölgarten geleugnet wurde.[1]

Die andere Entdeckung wurde in den letzten Wochen und zwar auf dem Ölberge im Besitztum der dortigen Karmeliterschwestern gemacht. Dasselbe war schon ein beliebtes Ziel aller Jerusalempilger wegen der dort sich befindenden Kredo-Grotte und der neu errichteten Paternoster-Kirche. Bei zufälligen Erdarbeiten stieß man auf alte Fundamente, und diesen nachgehend, konnte man die Überreste einer großen alten Kirche nachweisen, die keine andere gewesen sein kann, als die in den Pilgerberichten oft erwähnte große Eleona-Kirche.

Näheres über diese sowie über andere Ausgrabungen der letzten Zeit wird in wenigen Wochen ein Buch Dr. Karges „Resultate der jüngsten Ausgrabungen in Palästina" bringen.

An Stelle des in seine frühere Wirksamkeit zurückgetretenen Oberlehrers Dr. Konrad Lübeck in Fulda wird im kommenden Jahre als zweiter Stipendiat der Görresgesellschaft Pfr. Dr. G. Graf hier in Palästina altchristliche archäologische Studien machen. Derselbe ist bereits vorteilhaft bekannt durch seine Arabische Chrysostomus-Homilien.

Jerusalem, September 1910. Ernst Schmitz C. M.,
Direktor des kath. deutschen St. Paulushospizes.

Missionswesen.

Als in Heft 9 S. 776 des vorigen Jahrgangs an dieser Stelle über den protestantischen Studentenbund für Mission berichtet wurde, wagte ich noch nicht, die Hoffnung auszusprechen, daß in Bälde auch die katholische akademische Jugend das große

[1] S. oben S. 777—9.

Werk der Weltmission in ihren engeren Interessenkreis aufnehmen werde. Schneller jedoch als sich erwarten ließ, hat sich der Wunsch nach einem akademischen Missionsverein erfüllt. Dank der anregenden Tätigkeit Prof. Schmidlins konstituierte sich ein solcher — als erster in Deutschland — am 15. und 16. Juli in Münster, und nicht weniger als 275 Studierende aller Fakultäten traten dem neuen Vereine bei. Auch an anderen Universitäten ist man um die Gründung akademischer Missionsvereine bemüht, so daß in nicht zu ferner Zeit ein akademischer Missionsbund die einzelnen Vereine in Deutschland, Österreich und der Schweiz zu einem machtvollen Ganzen verbinden kann. Die Sammlung materieller Mittel ist nicht der direkte Zweck dieser Vereine; man hat vielmehr ausdrücklich darauf verzichtet, um den akademischen Bonifatius-Verein in keiner Weise zu beeinträchtigen. Der Erfolg ist hinreichend gewährleistet, wenn unsere akademisch Gebildeten die ideale und tatsächliche Bedeutung des Weltapostolates, seine ebenso großartigen wie dringlichen Aufgaben klar erkennen. Sie werden dann später in selbständiger Stellung verständige und opferwillige Mitarbeiter der Mission werden. Den deutschen Studenten sind übrigens die belgischen schon mit gutem Beispiel vorangegangen. In Löwen besteht bereits ein Comité universitaire des Vereins für die katholischen Missionen am Kongo (Mouvement des missions catholiques au Congo 1910, 40).

Einen hervorragenden Platz nahm die Mission auch auf dem Katholikentage zu Augsburg ein. Mehr und mehr bricht sich die Überzeugung Bahn, daß wir in den meisten Missionsländern vor Entscheidungen von weltgeschichtlicher Bedeutung stehen und daß die katholischen Missionen von dem Protestantismus, dem Islam, dem modernen Unglauben in den Hintergrund gedrängt werden, wenn nicht die ganze katholische Welt sich zur kraftvollen Mitwirkung an dem Riesenkampfe auf dem Kriegsschauplatz der Heidenmission zusammenschließt. Es ist hocherfreulich, daß die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands diese Erkenntnis in die weitesten Kreise tragen. Möchten die eindringlichen Worte des Abtes Weber O. S. B. und des Prof. Meyers in der öffentlichen Generalversammlung am 23. August allerorts die gebührende Beachtung finden! Galt es, in Augsburg die große Öffentlichkeit zur Missionstat aufzurufen, so fehlte es auch nicht an Beratungen im engeren Kreise zur Pflege der Missionswissenschaft. Auf Grund der dem Missionskomitee der Katholikentage von Prof. Schmidlin und P. Robert Streit O. M. I. eingereichten Denkschriften wurden wichtige Fragen wie die Herausgabe einer Zeitschrift für Missionswissenschaft, Vorarbeiten zur Schaffung einer umfassenden Missionsbibliographie, Gründung akademischer Missionsvereine, Einrichtung missionswissenschaftlicher Vorlesungen und Seminare besprochen und praktisch gefördert. Eine merkwürdige Fügung war es, daß gerade vor Schluß der letzten Beratung die von der Konferenz freudig begrüßte Nachricht der Ernennung Dr. Schmidlins (Münster) zum a. o. Professor für Dogmengeschichte, Patrologie und Missionswissenschaft einlief. Damit ist seitens der preußischen Regierung der erste Schritt getan, um einem Bedürfnis abzuhelfen, auf welches in dieser Zeitschrift wiederholt hingewiesen wurde. Was in Preußen möglich ist, sollte man erst recht in Bayern und Österreich durchsetzen können.

Die große Bedeutung des Franziskanerordens für die Mission der Gegenwart erhellt aus einer von P. Autbert Gröteken O. F. M. im Jahresbericht 1910—1911 des Franziskaner-Missionsvereins veröffentlichten Statistik, nach welcher die Franziskaner in ihren Missionsgebieten 1297 Missionspriester, 451 Brüder, 500 Schwestern, 789508 Getaufte, 976 Schulen mit 38701 Kindern zählen. In mehreren dieser Gebiete nimmt freilich die Seelsorge für die Altchristen die Patres derart in Anspruch, daß für die eigentliche Missionstätigkeit wenig Raum bleibt. Doch eröffnen die politischen Änderungen auf dem Balkan günstigere Aussichten für die Zukunft der franziskanischen

Missionen im Orient. In den neun Schulen der Präfektur Tripolis sind von den 936 Kindern 338 Nichtchristen. Auch die Missionsapotheken knüpfen Beziehungen mit den Moslemin an, und die Patres haben die Freude, jährlich einige Mohammedaner zur Taufe führen zu können. In Bosnien sind die Katholiken bedauerlicherweise in zwei Parteien gespalten, die sich auch im neuen Landtage bekämpfen. Die nationalistische Partei im Vereine mit den schismatischen Serben gewährte wohl den Schulen der alteinheimischen Franziskaner, nicht aber denen des Erzbischofs Stadler und der Jesuiten staatliche Unterstützung.

Angesichts der immer wiederkehrenden Unruhen in Vorderasien und dem Balkan weist Abbé Lagier, der Vizedirektor der Œuvre des écoles d'Orient in der gleichnamigen Zeitschrift 1910, 265) zur Beruhigung der Missionsfreunde auf die einflußreiche Stellung hin, die die neunzehn Orden und Kongregationen der katholischen Kirche vom Balkan bis Persien errungen haben. Mit einem Personal von mehr als 8000 Missionsarbeitern unterrichten sie stark 150000 Kinder und verpflegen über 120000 Kranke. Ein solches Wirken kann nicht ohne Erfolg bleiben und bietet wenigstens zur Erhaltung des jetzigen Standes der Kirche ein machtvolles Bollwerk gegenüber der russischen und protestantischen Mission, deren finanzielle Überlegenheit allerdings auch hier die Zukunft bedroht. Soll die Kirche größeren Einfluß auf die Nichtkatholiken gewinnen und auf die Dauer die protestantische Mission überflügeln, dann müßten für die Orientmission ganz andere Mittel flüssig gemacht werden.

Auch in **Niederländisch-Indien,** wo die katholische Mission früher teils wegen der Unduldsamkeit der Regierung, teils wegen der unzureichenden Zahl der Missionare nicht aufkommen konnte, macht sich ein kräftiger Aufschwung bemerkbar. 1902 traten die holländischen Jesuiten, die seit 1859 das riesige Vikariat Batavia verwalteten, den Missionaren vom heiligsten Herzen die Molukken nebst Holländisch-Neu-Guinea, 1905 den Kapuzinern Süd-Borneo ab.[1] Seitdem ist die katholische Mission bereits ganz anders mit Kräften und Stationen vertreten. Die Kapuziner besetzten außer der schon früher bestehenden Station Singkawang noch zwei neue Küsten- und drei Inlandstationen. Die drei ersteren sind vornehmlich zur Missionierung der eingewanderten Chinesen, die Posten im Binnenlande für die Bekehrung der einheimischen wilden Dajaks, der vordem so berüchtigten Kopfjäger, bestimmt. Auch Schwestern beteiligen sich schon an beiden Aufgaben und sind vornehmlich in den Schulen und der Krankenpflege tätig. Die Heiden wissen diese Liebestätigkeit wohl zu schätzen und sammelten in Singkawang 2400 Franken für den Bau eines Spitals (Miss. Catholiques 1910, 529). In ganz ähnlicher Weise entwickelte sich das Arbeitsfeld der Missionare vom hlst. Herzen. Man sieht daraus, wie notwendig und förderlich zugleich es für die Verbreitung des Glaubens ist, wenn die mit der Verwaltung eines zu großen Gebietes betrauten Genossenschaften, wie es hier die Jesuiten in selbstloser Weise getan, neue Hilfskräfte frühzeitig herbeirufen. Übrigens haben auch die Jesuiten in ihrem eigenen Gebiete während der letzten Jahre schöne Fortschritte zu verzeichnen. Auf Flores, wo sich noch zahlreiche einheimische Katholiken als Abkömmlinge aus der portugiesischen Kolonialperiode befinden, ist es P. Hoeberecht gelungen, die heidnische Bevölkerung im Umkreis des Ilimandiri günstig zu stimmen. Rings um den Berg besteht ein Kranz von Außenstationen, in denen einheimische Katechisten wirken und die Jugend wie die Erwachsenen für die Taufe vorbereiten. Die Stellung der Mission erscheint so gesichert, daß P. Hoeberecht in einem Jahre 400 Kindern heidnischer Eltern die Taufe spenden konnte (Katholieke Missien 1910, 165).

[1] Nach einer Privatmeldung werden die Kapuziner demnächst auch die Insel Sumatra als selbständige Präfektur übernehmen.

In **Vorderindien** wurde zur großen Freude der Katholiken der katholische Rajah Shyam Singh von Tajpur, ein früherer Protestant, zum Mitglied des Legislative Council, der höchsten Körperschaft des Landes, ernannt. Es ist das erstemal, daß ein Christ diesem Rate beigesellt wurde (Missioni Cattoliche 1910, 308). Über die Konversion des Rajah vergleiche meine Schrift: Vorderindien und Britisch-Hinterindien S. 413.

In der Provinz **Tschili**, die inbezug auf die Katholikenzahl (258 243) an der Spitze der chinesischen Provinzen steht, wurde der Bezirk Paotingfu mit 70 000 Katholiken von Nord-Tschili getrennt und zum Vikariat Zentral Tschili erhoben. Das neue Vikariat verbleibt den Lazaristen, die den größten Teil der Provinz versorgen.

Der Stern der Neger (1910, 121) bringt die erfreuliche Nachricht, daß die Söhne des heiligsten Herzens (Missionshaus Milland bei Brixen) einen erfolgreichen Vorstoß nach **Britisch-Uganda** gemacht und bereits die neue Station Omadj errichtet haben. Das mohammedanische Element ist wenig vertreten, während die von Süden eingewanderten christlichen Baganda schon einigen Einfluß haben. So wird das fruchtbarste Missionsland Afrikas nun auch von Norden her unter recht günstigen Auspizien in Angriff genommen.

Der Gouverneur von Deutsch-Ostafrika äußerte vor einiger Zeit den Rat, die Missionare möchten sich, um schnellere Erfolge zu erzielen, noch mehr als bisher um die Bekehrung der Häuptlinge bemühen. Den Weißen Vätern im Vikariat Tanganjika ist es neuerdings gelungen, den Häuptling Kiratu der Landschaft Ufipa mit seiner Familie zu bekehren. Darob gewaltiger Aufruhr und gewaltsamer Widerstand bei den Heiden. Kiratu indes, vom Gouvernement unterstützt, blieb Sieger, und es besteht gute Hoffnung auf zahlreiche Bekehrungen innerhalb seines Stammes (Miss. Catholiques 1910, 326).

Wo die Sachlage es erfordert, sind die Missionare auch heute wie in alter Zeit eifrige Förderer der materiellen Kultur. So haben die Jesuiten von **Belgisch-Kongo** zwischen den Stationen Kisantu, Bambata, Sanda unter nicht geringen Mühen ein Straßennetz von zusammen 240 Kilometer durch den Urwald, über Sümpfe und Bäche gebaut (Miss. Belges 1910, 185). Aber auch dem heiligen Glauben bahnen die belgischen Missionare in ihrer großen Kolonie so geschickt den Weg, daß die Mission im Kongostaat der von Uganda an Erfolgen nahekommen wird. So zählen allein die Scheutvelder Missionare in ihren drei Gebieten Vikariat Kongo, Präfektur Kassai und der neu errichteten Mission Katanga rund 39 000 Katechumenen (Missions en Chine, au Congo et aux Philippines 1910, 24. 78).

In Nr. 10, S. 864 des vorigen Jahrgangs von „Theologie u. Glaube" machte ich darauf aufmerksam, daß nach einer protestantischen Zeitschrift im syrischen Jesuitenkloster Osheia Kranke, die nicht unter einem Kreuze hindurchgingen, als Besessene behandelt und dem Hungertode überlassen würden. Mein Wunsch, daß einer der zahlreichen Freunde von „Theologie u. Glaube" den Sachverhalt prüfen möge, hat sich schnell erfüllt. In Heft 4, S. 96 von „Die ärztliche Mission" heißt es: „Von geschätzter Seite wird mir mitgeteilt, daß das im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift Nr. 4, S. 81 abgebildete Kloster Osheia nicht ein Jesuitenkloster ist, die dort erwähnte grausame Behandlung Geisteskranker daher auch nicht diesem Orden zur Last gelegt werden kann." Zweifelsohne handelt es sich um ein schismatisches Kloster, was in der Berichtigung loyalerweise hätte angegeben werden sollen.

Wangeroog (Nordsee), 1. Sept. 1910. F. Schwager S. V. D.

Das päpstliche Dekret vom 20. Dezember 1905 und die seelsorgliche Mitarbeit zur Förderung der öfteren und täglichen hl. Kommunion.

Von Dr. Karl Wilk, Plawniowitz.

I.

Unter den Reformdekreten Pius' X. ist eines der bemerkenswertesten das über die öftere und tägliche hl. Kommunion. Es handelt sich da zweifellos um eine sehr wichtige Angelegenheit des christlichen Tugendlebens und des priesterlichen Seelsorgeifers. Bevor wir auf das Dekret im einzelnen eingehen, sei zuvor auf die Praxis hingewiesen, wie sie im Laufe der Kirchengeschichte bisher gehandhabt worden ist.

Es ist bekannt, daß die Christen der ersten Zeit täglich kommunizierten, bekannt auch, daß sie während der großen Christenverfolgungen die Eucharistie sogar nach Hause nehmen durften, um wegen der Ungunst der Zeit die tägliche Kommunion nicht entbehren zu müssen. Als dann die Verfolgungen aufgehört hatten und ruhigere Verhältnisse eingetreten waren, nahm der fromme Gebrauch ab; die tägliche Kommunion wurde allmählich zu einer wöchentlichen. Vom hl. Gregor dem Großen wissen wir, daß gegen Ende des 6. Jahrhunderts in Rom jeder Sonntag der Tag der allgemeinen Kommunion war. Eine ähnliche Praxis mag im 7. und 8. Jahrhundert auch in dem damaligen Frankenreiche geherrscht haben; wenigstens wird von Karl dem Großen berichtet, daß er den Untertanen seines Reiches den wöchentlichen Empfang der hl. Kommunion streng einschärfte. Indessen der erste Eifer hatte nachgelassen, und er ließ im 10., 11., 12. und 13. Jahrhundert immer weiter nach, entgegen allen Bemühungen der kirchlichen Gewalt; schließlich kam es so weit, daß nur mehr eine kleine Schar jährlich einmal, ja noch seltener, an der Kommunionbank erschien.

Da schritt das Laterankonzil vom Jahre 1215 mit dem bekannten Kirchengebote ein. Die Folge war erfreulich; die Kirche befolgte seitdem die Praxis, die sie bis in die Gegenwart befolgt hatte, sie wies darauf hin, daß man mit dem einmaligen jährlichen Empfange allenfalls ihrem strengen Gebote, nicht aber ihren Wünschen genüge. Und so erschienen dann die Gläubigen wieder zahlreicher an der Kommunionbank, der Sakramentenempfang nahm

wieder zu, bis schließlich das Tridentinum es unternehmen konnte, sogar den wöchentlichen, ja täglichen Empfang der hl. Kommunion zu empfehlen: Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent (sess. 22, cap. 6). Es wird hier also die öftere, ja tägliche hl. Kommunion empfohlen; die Gläubigen möchten und sollen kommunizieren, sooft sie dem Meßopfer beiwohnen. Das kann mehr oder weniger häufig geschehen, alle Tage oder doch mehreremal in der Woche von Ordensleuten und allen, die eine sog. höhere Vollkommenheit anstreben wollen oder müssen, mindestens aber einmal in der Woche, nämlich beim Anhören der Sonntagsmesse, und das wird für die große Menge der Gläubigen zutreffen. Daraus ergibt sich, daß ein noch seltenerer Empfang als der wöchentliche auch für die große Menge der Christen im Sinne des Trienter Konzils nicht mehr eigentlich eine öftere Kommunion genannt werden kann, obschon der monatliche Empfang als ein Fortschritt zum Besseren zweifellos zu begrüßen ist. Gleichzeitig ergibt sich, daß das Trienter Konzil nicht ein Gebot erlassen, sondern einen Rat erteilt hat, einen dringenden Rat allerdings, weil die oftmalige Kommunion, um mit dem Konzil zu sprechen, „den Seelen zur beständigen Gesundheit gereicht". Diesen Standpunkt des Trienter Konzils hat die Kirche seitdem festgehalten. Auf diesem Standpunkt steht die Kirche auch heute noch, auf diesem Standpunkt steht, abgesehen von gewissen Eigentümlichkeiten, auch das Dekret Pius' X. vom 20. Dezember 1905.

Fragen wir uns noch: Warum hat Pius X. die Frage von neuem aufgeworfen, warum den Standpunkt des Tridentinums von neuem betont? Wie aus der Kirchengeschichte bekannt ist, weigerten sich die Gegner der häufigen und täglichen Kommunion, in den Worten des Konzils den bestimmt ausgesprochenen Wunsch der Kirche zu sehen. Optaret, so sagten sie, die Kirche würde den häufigen Empfang wünschen, falls er möglich und geziemend wäre; da er aber sicher weder das eine noch das andere ist, so begnügt sich das Konzil damit, in kluger Weise nur ein bedingtes Wollen an Stelle eines bestimmten Wunsches auszudrücken. Die Gegner weigerten sich umsomehr, als das Konzil den oftmaligen Empfang zwar gelobt und angeraten, aber die Bedingungen hierfür nicht formuliert, sich in keiner Weise darüber geäußert hatte, ob der täglich und häufig Kommunizierende nicht etwa schwerere Bedingungen zu erfüllen hätte als derjenige, der nur selten kommuniziert. Die Gegner, zumal die Jansenisten, sahen dies als selbstverständlich an, und um den häufigen Empfang zu hintertreiben, stellten sie recht schwere Bedingungen auf, so daß tatsächlich ganze Klassen von Menschen, wie die Kaufleute und Eheleute, nahezu vollständig von der Kommunionbank ausgeschlossen wurden. Der Jansenismus wurde zwar verurteilt; Innocenz XI. erklärte am 12. Febr. 1679, daß alle Gläubigen jeden Standes zur häufigen Kommunion zuzulassen seien. Aber die Frage nach den Bedingungen blieb offen, es war offenbar nicht opportun, in einer heißbewegten Zeit die Frage endgültig für alle Zeiten zu regeln; die Beichtväter verfuhren in dieser Hinsicht daher verschieden, je nach ihrer persönlichen Überzeugung. Die Folge war ein gewisses Schwanken und eine gewisse Unsicherheit in der seelsorglichen Praxis. Diesem Schwanken und dieser Unsicherheit macht das Dekret Pius' X. jetzt definitiv ein Ende.

Aus diesem historischen Exkurse, dem geschichtlichen Teil des Dekrets, ergibt sich, was über den dogmatischen Teil zu sagen ist. Das Dekret

erklärt: 1. Das Konzil von Trient, also die Kirche, wünscht den häufigen und täglichen Empfang, bestimmt und unbedingt; 2. Jesus Christus selbst wünscht den häufigen und täglichen Empfang. Er hat die Eucharistie eingesetzt in erster Linie nicht zu seiner Verherrlichung, auch nicht zur Anerkennung des tugendhaften Wandels der Kommunikanten, sondern als Heilmittel, zur Tilgung der täglich vorkommenden läßlichen Sünden und Bewahrung vor Todsünden. In diesem Sinne ist die Eucharistie das tägliche Brot, das wir genießen und um das wir bitten sollen; 3. Vorbedingungen auch für die häufige und tägliche Kommunion gibt es nur zwei: Stand der Gnade und rechte Absicht. Diese Bestimmung ist die wichtigste des Dekrets und ihm eigentümlich; das Dekret geht hier über das Trienter Konzil hinaus, füllt eine Lücke der bisherigen Doktrin aus. Es genügt, heißt es im Dekret, daß man von schwerer Sünde frei ist und den Vorsatz hat, in Zukunft nicht schwer zu sündigen. Die läßliche Sünde ist also an sich kein Hindernis der öfteren, ja der täglichen hl. Kommunion; freilich wird sie allmählich von selbst aufhören. Und wann ist die richtige Absicht vorhanden? Damit die Absicht richtig sei, muß sie dem Werke konform sein. Nun ist das Werk ein übernatürliches; also muß auch die Absicht eine übernatürliche sein. Um mit dem Dekret zu sprechen, darf man nicht kommunizieren „aus äußerer Gewohnheit, aus Eitelkeit oder sonst welchen menschlichen Rücksichten, sondern um Gott zu gefallen, ihm durch die Liebe sich enger zu verbinden und mittels dieser göttlichen Arznei seine Schwächen und Fehler zu heilen".

Eine gewisse Vorbereitung wird als dritte Bedingung nicht in dem Sinne gefordert, als ob ohne eine solche entweder die Wirkung der Kommunion gänzlich vereitelt oder die Kommunion selbst unwürdig ausfallen würde. Gleichwohl ist schon aus Gründen der Ehrfurcht vor dem Hochwürdigsten eine Vorbereitung erwünscht; die häufige und tägliche Kommunion wird dann auch, um mit dem Dekret zu sprechen, „eine um so größere Wirkung hervorbringen". Noch weitergehende Ansprüche an den Empfänger sind als rigoristisch abzuweisen.

II.

Wenden wir uns jetzt zu einer Frage, die uns weit unmittelbarer angeht und interessiert, zur Frage nach der *seelsorglichen Mitarbeit*. Welche Pflichten haben wir Seelsorger angesichts der durch das Dekret geschaffenen Lage? Was müssen wir tun, um die Absichten Pius' X. in die Tat umzusetzen? Einige diesbezügliche Anweisungen enthält das Dekret selbst. Nähere Anweisungen für ihren Seelsorgsklerus haben die preußischen Bischöfe in einer „Instructio" erlassen. Auf diesem Grunde bauen sich die folgenden Ausführungen auf.

1. Wer eine Reform bei anderen durchführen will, muß *bei sich selbst* beginnen. Unbedingte Voraussetzung der seelsorglichen Arbeit ist, daß wir Priester das Dekret hinreichend *studieren*, studieren auch in seinen Konsequenzen. Gerade in dieser Beziehung stellt das Dekret dem theologischen Studium mancherlei neue Aufgaben. Ich erinnere hier nur an den Wesensunterschied der Todsünde und der läßlichen Sünde, eine Frage, die ebenso eine eminent wissenschaftliche wie praktische Bedeutung hat und trotzdem auch in der theologischen Literatur nur sehr sporadisch und nicht immer klar behandelt ist. Es fehlt vor allem die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Sünde, von schwerer Sünde in objektiver Bedeutung und Todsünde

im eigentlichen, subjektiven Sinne. Es kann selbverständlich nicht meine Aufgabe sein, diesen Unterschied hier eigens zu behandeln; ich kann hier nur eine Anregung geben und verweise auf die instruktive Schrift von Dr. Hubert Gerigh, Wesen und Voraussetzung der Todsünde, Breslau (Aderholz) 1903. Derlei Fragen werden u. a. auch auf unseren Pastoralkonferenzen und Archipresbyteratskonventen zu behandeln sein. Eine weitere Forderung, die ebenso selbstverständlich klingt und gleichwohl gestellt werden muß, ist, daß wir Priester dem Dekret auch innerlich zustimmen, daß wir ganz in die Meinungen des Heiligen Vaters eingehen und etwaige Vorurteile ablegen beziehungsweise Bedenken überwinden. Haben wir Priester noch Vorurteile gegen die häufige und tägliche Kommunion der Gläubigen? Diese Frage bildet den Titel eines Büchleins, verfaßt von dem Jesuiten Emil Springer, Paderborn 1909. „Die meisten von uns", bemerkt Springer in der Einleitung, „dürften sich so vernehmen lassen: ‚Vorurteile habe ich gerade nicht. Aber ich muß gestehen, einige Bedenken, schwere und ernste Bedenken dagegen, kommen mir nicht aus dem Sinn, und einige Schwierigkeiten sind mir noch nicht gelöst.'" Einer der in Priesterkreisen gebräuchlichsten Einwände könnte wohl der sein: das Ermahnen zur häufigen und täglichen hl. Kommunion führt zur Betschwesterei. Nein, antwortet Springer, gerade die bisher befolgten Grundsätze haben zur Betschwesterei geführt. „Ausgeschlossen vom häufigen Empfange waren die Verheirateten, die Geschäftsleute, alle, die nicht in großer Geistessammlung dahinlebten. Kinder und Jünglinge auch. Sie waren zu sehr zerstreut. Tatkräftige Männer und rührige Frauen gingen zu sehr in weltlichen Sorgen auf. Wer blieb dann da übrig? Einige Weiblein, die nichts zu tun hatten . . . Wie ganz anders würden sich die Dinge gestalten, wenn man mit allem Eifer im Sinne des Dekrets arbeitete . . . Das weibliche Geschlecht hätte bald aufgehört, unter den Gästen am Tische des Herrn die überwältigende Mehrheit zu bilden" (S. 36). Es kann nicht meine Absicht sein, über alle von Springer aufgestellten Thesen und ihre Antithesen hier zu referieren, zumal sich ja auch noch andere Einwände erheben und beantworten ließen. Nur das sei hier noch bemerkt, worauf wir niemals, bei keiner Schwierigkeit und in keinem Falle, vergessen wollen: Es ist der Herr, der uns Seelsorger anweist, in der von Pius' X. gewiesenen Richtung zu arbeiten. Wohl ist das Dekret keine Kathedralentscheidung; nach Springer könnte es sogar einmal praktisch modifiziert werden, und zwar dann, wenn sich im Organismus der Kirche wieder Schäden einstellen sollten, so daß er diese beste und an sich allein vernünftige Lebensweise nicht mehr ertragen könnte (S. 50). Aber gegenwärtig verpflichtet uns das Dekret unter schwerer Sünde nicht nur zu äußerer, sondern auch innerer Zustimmung. Wohl werden wir auftauchende Schwierigkeiten zu lösen suchen; wer Vorurteile überwunden hat, weiß die Wahrheit ja mehr zu schätzen und tritt entschiedener für sie ein. Aber daneben und gleichzeitig werden wir, auch wenn wir über eine Schwierigkeit nicht gleich hinwegkommen könnten, erwägen, wie segensvoll und wie verdienstlich es ist, die öftere und die tägliche hl. Kommunion zu fördern. Gelegenheit hierzu bietet die wöchentliche Anbetungsstunde, welche die Mitglieder des eucharistischen Priesterbündnisses zu halten pflegen. Überhaupt werden wir, ehe wir und wenn wir im Sinne des Dekrets erfolgreich wirken wollen, zunächst an unserer Selbstheiligung arbeiten. Die erwähnte „instructio" der preußischen Bischöfe redet gerade in dieser Hinsicht eine

eindringliche Sprache: Casto semper animo ab omnique graviori labe puro ad aram accedite; orationem praemittite; cum vera fide, cum magna reverentia, cum fervore caritatis hostiam immaculatam offerte ac sumite; debitam gratiarum actionem ne unquam omittite; saepius per diem vos hodie panis caelestis participes effectos esse recordamini; quotidianam SS. Sacramenti visitationem ne omittite; Dominum, qui per sacram Communionem in vobis manet, in quo vos manere debetis, prae oculis habete; eius vestigia premite, virtutes exprimite, ab eo discentes quomodo conversandum, in cura animarum laborandum sit. Tunc vere Sacerdotes Domini eritis (n. 8). In der Tat, der Priester vor allem wird gern und freudig den öfteren und täglichen Empfang der hl. Kommunion zu befördern suchen, der die Kraft dieses Heilmittels aus Erfahrung kennt.

2. Fragen wir uns jetzt: Wie wird sich unsere seelsorgliche Arbeit an den Gläubigen zu gestalten haben? Als obersten Leitsatz möchte ich die Mahnung der erwähnten bischöflichen instructio hinstellen: cum prudenti moderamine ac provida discretione (n. 7). Eine mehrhundertjährige Praxis läßt sich nicht mit einem Male abschaffen und in das Gegenteil umkehren. Vorläufig stehen wir in dieser Sache in einem Übergangsstadium. Aber freilich, schweigen werden wir nicht und dürfen wir nicht. Soll das Dekret nicht ein toter Buchstabe bleiben, dann müssen wir es dem Volke bekannt machen, und zwar öffentlich, dem ganzen Volke, nicht etwa bloß einigen sog. frommen Seelen privatim im Beichtstuhl. Die Prediger, so heißt es im Dekret, sollen das christliche Volk durch häufige Ermahnung zu diesem so frommen und heilsamen Gebrauch ermuntern.

Die öffentliche Belehrung auf der Kanzel wird wohl zunächst im allgemeinen das Wesen und die Bedeutung der Eucharistie nach ihren verschiedenen Seiten beleuchten, in dogmatischer, aszetischer, wohl auch liturgischer Beziehung, und dann erst im besonderen die öftere und tägliche Kommunion behandeln. Hierbei müssen wir die Aufmerksamkeit des Volkes besonders darauf hinlenken, daß die häufige und tägliche Kommunion das ordentliche Mittel ist und sozusagen das tägliche Brot, das wir genießen sollen, um uns vor Todsünden zu bewahren. Ist diese Wahrheit beim Volke nicht zur Überzeugung geworden, dann wird die Übung der öfteren Kommunion entweder nicht entstehen oder doch nicht lange andauern. Eines der größten Übel unserer Zeit, so werden wir dem Volke konkret sagen, besteht darin, daß so viele Christen sorglos Wochen und Monate im Zustande der Todsünde verharren. Das ist euch allen bekannt, das wissen viele von euch vielleicht aus eigener Erfahrung. Der Sakramentenempfang, auch der seltene, beseitigt wohl die Todsünde; aber erfahrungsgemäß ist die Gefahr des Rückfalls überaus groß. Und doch sind wir alle ohne Ausnahme dazu berufen und dazu verpflichtet, dauernd ohne Todsünde zu leben, schon deswegen, weil uns über die Zeit und die Umstände unseres Todes nichts bekannt ist. Dieses dauernde Freisein von der Todsünde bewirkt bei vielen aber nur die öftere Kommunion, die seltene genügt erfahrungsgemäß nicht. Darum, aus diesem Grunde, ist die öftere Kommunion auch kein Vorrecht besonders frommer Seelen, sondern Gemeingut aller ohne Ausnahme; darum sind aber auch nur zwei Bedingungen vorgeschrieben, der Stand der Gnade und die rechte Absicht.

Um indessen nicht Verwirrung zu stiften, werden wir gelegentlich und

unauffällig darauf hinweisen, daß der Empfang der häufigen Kommunion kein Gebot, sondern nur ein Rat ist, freilich, wie sich unschwer erkennen lasse, ein dringender Rat. Überhaupt werden wir auch schon bei der Predigt die konkreten Verhältnisse berücksichtigen. Cum prudenti moderamine ac provida discretione. Wir werden ruhig auch auf der Kanzel aussprechen dürfen, wofür zu sorgen die bischöfliche instructio uns allgemein ermahnt, daß nämlich niemand mehr in einer Gemeinde sich mit der Osterkommunion begnügen . . ., daß der bereits übliche Gebrauch der monatlichen und wöchentlichen Kommunion und die vom Tridentinum empfohlene Übung der sog. geistigen Kommunion bei den Gläubigen zunehmen, daß überhaupt das Glaubensleben sich intensiver betätigen, daß insbesondere die Ehrfurcht und die Liebe zum allerheiligsten Altarssakrament überall und bei allen wachsen soll (instr. n. 7).

Auch nach einer anderen Richtung wird in der Predigt eine Einschränkung angezeigt sein. Nach Anweisung des Dekrets sollen die Prediger die Gläubigen eifrigst durch häufige Ermahnung: crebris admonitionibus multoque studio, zur öfteren hl. Kommunion ermuntern. Wie werden wir dieser Forderung nachkommen? Sollen wir immer und immer wieder auf die häufige Kommunion zurückkommen, sie sozusagen zum Ceterum censeo einer jeden Predigt machen? Ein solches Verfahren wäre kaum empfehlenswert; es wäre planlos und würde das Volk abstumpfen und gleichgültig machen. Nein, weit empfehlenswerter sind Zykluspredigten, die periodisch zu halten wären, z. B. an den Sonntagen der Advents- und Fastenzeit, auch im Herz-Jesu-Monat, eventuell auch im November. Der Prediger wird schon der Abwechslung wegen in den verschiedenen Jahren verschiedene Zeiten wählen. Reichen Stoff für solche Predigten bietet das Büchlein des belgischen Jesuiten Lintelo „Triduum eucharistique", ins Deutsche übertragen von P. Finster und erschienen im Verlage von Hausen, Saarlouis 1909, Preis Mk. 1,25. Eine Fundgrube für eucharistische Predigten bilden auch unsere in Text und Melodie so ansprechenden Sakramentslieder. Daß wir ferner im Verlaufe des Kirchenjahres im Anschluß an die üblichen eucharistischen Andachten, das Ewige Gebet und das Vierzigstündige Gebet, Gelegenheit haben, die Intentionen Pius' X. zu fördern, bedarf ja keines besonderen Hinweises. Durch die Kardinalskongregation der Ablässe hat Pius X. an alle Bischöfe des Erdkreises ein Rundschreiben erlassen, worin er sie auffordert, im Anschluß an das Fronleichnamsfest ein sog. Triduum, d. h. eine dreitägige Andacht zu Ehren des Hochwürdigsten in der Kathedrale und nach Möglichkeit auch in den Pfarrkirchen ihrer Diözesen veranstalten zu lassen. Hierbei soll unter Aussetzung des Hochwürdigsten ein besonderes Gebet um Ausbreitung der Übung der öfteren hl. Kommunion gebetet werden, und die Priester werden aufgefordert, bei dieser Gelegenheit im Sinne des Dekretes vom 20. Dezember 1905 zu predigen. In Deutschland ist es schon lange Sitte, daß im Anschluß an das Fronleichnamsfest nicht bloß ein Triduum, sondern eine ganze Oktav gehalten wird, in vielen Kirchen morgens mit Segensmesse und abends mit sakramentaler Andacht. Wir tun also bereits mehr, als was Pius X. verlangt. Wir werden aber aus dem Rundschreiben Veranlassung nehmen, am Sonntag in der Fronleichnamsoktav eindringlich im Sinne des päpstlichen Dekrets zu predigen.

Noch eine dritte Einschränkung wird zu machen sein. Es war oben

von Bedenken und Vorurteilen in Priesterkreisen die Rede. Ähnliche Bedenken könnten auch im Volke entstehen. Wie werden wir diese bekämpfen? Werden wir eine Anzahl von Einwürfen in einer Predigt zusammenstellen und alle Zweifel lösen? Nein. Denn eine Sache, die gar zu eindringlich verteidigt wird, erweckt den Eindruck, daß sie vielumstritten ist; das Volk merkt sich höchstens die Einwürfe, vergißt aber die Widerlegungen. Wohl werden wir in der Predigt uns auch mit solchen Einwänden zu befassen haben, aber mehr gelegentlich und nebenbei; dabei wird es nicht immer notwendig sein, die Schwierigkeit als solche zu charakterisieren. Am ehesten könnte noch folgendes Bedenken beim Volke entstehen: Das Dekret des Papstes ist doch etwas ganz Neues! Wie werden wir verfahren? Am einfachsten wohl so: Wir werden an einem Märtyrerfeste historisch die Kämpfe und Leiden der Blutzeugen schildern und im zweiten Teile fragen: Wo fanden die Märtyrer die Kraft, die Prüfungen zu ertragen? Antwort: In dem häufigen und täglichen Empfang der hl. Kommunion. Alles weitere ergibt sich dann von selbst.

Der zweite Ort, an dem wir für die öftere Kommunion wirken werden, ist der Beichtstuhl. Zunächst sei hier eine Frage der Disziplin erörtert. Nach der bisherigen Praxis hatte der Beichtvater seinen Beichtkindern, soweit sie öfter kommunizierten, die Frequenz zu bestimmen; „frequentem accessum," so entscheidet Innocenz XI. in seinem gegen die Jansenisten gerichteten Dekret, „confessariorum iudicio esse relinquendum." Diese Klausel hat Pius X. modifiziert und erklärt: „Niemand, der im Stande der Gnade und in richtiger, frommer Absicht zum hl. Tische gehen will, darf davon abgehalten werden (n. 5) . . . Nur damit die häufige und tägliche Kommunion mit größerer Klugheit geschehe und verdienstlicher sei, soll der Rat des Beichtvaters dazu kommen" (n. 5). An die Stelle des bisherigen iudicium des Beichtvaters tritt also ein bloßes consilium.

Ist es Pflicht für das Beichtkind, diesen Rat einzuholen? Die Antwort ergibt sich aus dem Dekret; der Rat soll eingeholt werden, „damit die häufige und tägliche hl. Kommunion mit größerer Klugheit geschehe und verdienstlicher sei". Wer also den Rat nicht einholt und im übrigen die Bedingungen erfüllt, der handelt wohl weniger klug, aber an sich keineswegs unklug, sein Vorgehen ist wohl weniger verdienstlich, aber immerhin noch verdienstlich. Kurz: Niemand, der die Bedingungen erfüllt, darf am häufigen und täglichen Empfang der hl. Kommunion gehindert werden, nicht einmal vom Beichtvater; das Dekret warnt sogar ausdrücklich davor: Caveant confessarii, ne a frequenti seu a quotidiana Communione quemquam avertant." Pius X. bricht also mit der bisherigen Disziplin und ändert sie.

Welches sind dann aber noch die Befugnisse des Beichtvaters, näherhin, wann und wie wird der Beichtvater das consilium erteilen? Er wird prüfen, ob und wieweit der Pönitent die geforderten Bedingungen erfüllt, und danach wird er seinen Rat erteilen. Er wird nicht immer warten, bis er um seinen Rat ersucht wird; er wird manchmal schon aus dem Bekenntnis ersehen, ob und wie er den Pönitenten beraten soll. Stand der Gnade, Freisein von der Todsünde, ist die erste Bedingung. Es kann vorkommen, daß Pönitenten, zumal nach den ersten häufigeren Kommunionen, gar zu peinlich und gar zu genau werden und Dinge als Todsünde beichten, die es nicht sind, und es kann und wird geschehen, daß solche Personen um solcher Dinge willen die tägliche und häufige Kommunion ab und zu unterlassen. Die Pflicht des

Beichtvaters liegt hier klar zutage; er wird einfach erklären, daß eine Todsünde nicht vorlag, und er wird dringend raten, in solchen Fällen künftig die Kommunion nicht mehr zu unterlassen. Die zweite Bedingung ist die richtige Absicht; das Beichtkind darf nicht kommunizieren, um mit dem Dekret zu sprechen, „aus äußerer Gewohnheit, aus Eitelkeit oder sonst welchen menschlichen Rücksichten". Seien wir bei der Kontrolle und beim nachfolgenden Rat gerade in dieser Beziehung nicht zu streng! Unterscheiden wir von menschlichen Rücksichten die bloße Versuchung hierzu und erst recht den Skrupel! Auch ist wohl zu beachten, daß im Dekret von einer richtigen Absicht schlechthin gesprochen wird, nicht von einer mehr oder weniger richtigen Absicht; es könnte sehr wohl der Fall sein, daß gleichzeitig weniger vollkommene Nebenabsichten, fines secundarii, bestehen oder zu dem Kommunionempfange die äußere Veranlassung geben; ist die Hauptabsicht richtig, dann liegt kein Grund vor, von der öfteren Kommunion abzuraten. Selbstverständlich wird der Beichtvater bestrebt sein, das Beichtkind auch in dieser Beziehung immer mehr zu läutern.

Neben den zwei Bedingungen wird der Beichtvater schließlich auch die Vorbereitung und Danksagung seiner Pönitenten zu kontrollieren haben und danach seinen Rat einrichten. Nirgend steht geschrieben, daß der Kommunizierende unter Todsünde verpflichtet wäre, ein bestimmtes Maß von Andacht und Vorbereitung zum Tische des Herrn mitzubringen. Aber freilich, die Ehrfurcht vor dem erhabensten aller Sakramente führt von selbst zu einer Vorbereitung, damit aber auch zu einem gnadenreicheren Empfang der heil. Kommunion. Darum heißt es ja im Dekret: „Da die Sakramente des Neuen Bundes, obgleich sie schon durch die ihnen innewohnende Kraft wirken, doch eine um so größere Wirkung hervorbringen, je besser der Empfänger vorbereitet ist, so muß gesorgt werden, daß der hl. Kommunion eine gewissenhafte Vorbereitung vorhergehe und eine entsprechende Danksagung folge" (n. 4). In der Praxis werden wir wohl am besten verfahren, wenn wir den Pönitenten raten und sie mahnen, ihre bisherigen Gewohnheiten nicht zu ändern. Bis jetzt galt eine Viertelstunde für die Vorbereitung und wieder eine Viertelstunde für die Danksagung als üblich und ausreichend; halten wir auch in Zukunft daran fest, auch bei denen, die täglich kommunizieren. Gewiß können die Verhältnisse und Obliegenheiten, von denen der Heilige Vater spricht, manchmal derart sein, daß man sich kürzer fassen muß; dann wird der Beichtvater den Pönitenten, falls er sich dessen anklagt, mit dem viel zitierten Ausspruch des Cornelius a Lapide beruhigen: „Die beste Art der Vorbereitung ist die öftere Kommunion selbst. Die eine ist die Danksagung für die andere, und die heutige Kommunion die beste Vorbereitung für die morgige." Für solche Ausnahmefälle wird der Beichtvater den Pönitenten auch anweisen, ein Gebetbuch lieber nicht zu benützen, sondern sich zu sammeln und mit den im Herzen entstandenen und erweckten Akten auszukommen suchen; ja, die bischöfliche instructio sagt ganz allgemein von allen Pönitenten: moneantur praecipue, ut ante et post S. Communionem non tam ore conceptisque verbis quam mente et affectu cum Domino conversari assuescant (n. 3). Diese Weisung können wir übrigens, das sei hier nachgetragen, auch auf der Kanzel in der Predigt bekannt geben.

Ein wichtiges Hilfsmittel der Vorbereitung auf die hl. Kommunion wird wohl für die meisten Christen die sakramentale Beichte selbst sein und bleiben.

Diejenigen, die täglich oder fast täglich kommunizieren, werden wohl die Gewohnheit annehmen, alle acht Tage zu beichten. Zieht man in Betracht, daß auch bei den übrigen die Frequenz steigen wird, so ergibt sich, daß nunmehr noch größere Anforderungen an die Ausdauer des Beichtvaters gestellt werden, als dies schon bisher der Fall war. Einer etwaigen Überlastung kann man dadurch vorbeugen, daß man für die sog. Achttägigen einen anderen Wochentag als Beichttag festsetzt statt des Sonnabendnachmittags und Sonntagmorgens, die der Gesamtheit vorbehalten sein sollten. Übrigens verteilen sich diese Achttägigen, wie die Erfahrung zeigt, von selbst auf die einzelnen Wochentage; ihr eigenes Interesse zwingt sie dazu. Bei Konkursen kann der Beichtvater ohne jedes Bedenken auch an das Dekret vom 14. Februar 1906 erinnern, wonach jene Gläubigen, welche die Gewohnheit haben, täglich oder fünf- bis sechsmal in der Woche zu kommunizieren, alle Ablässe gewinnen können, auch ohne die sonst vorgeschriebene Beichte. Daß sich bei Massenbeichten der Pönitent in seinem Bekenntnis und der Beichtvater in seinem Rat kurz fassen werden, braucht nicht eigens betont zu werden.

Der Beichtvater soll die Pönitenten hinsichtlich der Bedingungen und der Vorbereitung kontrollieren und entsprechend beraten. Er hat noch ein weiteres Amt; er soll nach Anweisung des päpstlichen Dekrets die Pönitenten zur öfteren hl. Kommunion geradezu auffordern und ermahnen. Gerade im Beichtstuhl werden wir uns des biblischen „Compelle intrare" erinnern: „Nötige sie, hereinzukommen!" Es handelt sich hier nicht um Pönitenten, denen der Priester infolge ihres Gewissenszustandes den öfteren Sakramentenempfang geradezu anbefehlen muß — das ist eine Frage für sich —, sondern um vollkommenere Seelen und vor allem um Durchschnittschristen, die in unglücklicher Stunde wohl auch einmal in eine Todsünde fallen, aber sie immer als ein großes Übel ansehen und fürchten und eben durch die öftere Kommunion vor dem schweren Fall bewahrt werden sollen. Solche Pönitenten werden wir zum öfteren Empfange der hl. Kommunion eifrigst ermuntern und ihr Interesse u. a. auch dadurch zu fördern suchen, daß wir für die einzelnen Kommunionen ab und zu geeignete Intentionen angeben und diese in den Dienst der bedrängten Kirche, der Missionen u. dgl. stellen. Aber auch hier werden wir uns mit dem zufrieden geben, was wir im Augenblick erreichen können, auch hier wird es heißen: Cum prudenti moderamine ac provida discretione. Der Beichtvater wird unterscheiden zwischen Pönitenten und Pönitenten. Er kann beispielsweise solchen, die weit entfernt vom Gotteshause wohnen, zumal bei schlechten Wegen und ungünstiger Witterung, nicht dasselbe zumuten wie solchen, die näher wohnen; er kann Parochianen, zumal Männern, die bisher die Gewohnheit hatten, zweimal im Jahre zu kommunizieren, nun nicht auf einmal die monatliche Kommunion anempfehlen, sondern er wird sie zunächst zur vierteljährlichen zu bewegen suchen. Selbst wenn er sich der von der bischöflichen instructio vorgeschriebenen discretio befleißigt, kann es vorkommen, daß er kein Gehör findet; das Beichtkind wird Einwände vorbringen und Bedenken erheben. In solchen Fällen wird der Beichtvater nicht schweigen, sondern in Ruhe die Einwände furchtlos bekämpfen.

Belehrung auf der Kanzel und im Beichtstuhl, das werden wohl die gewöhnlichen Mittel sein, mit denen der Priester im Sinne des päpstlichen Dekrets auf die Allgemeinheit einwirken kann. Daneben kann er euchari-

stische Schriften, z. B. den in Bozen erscheinenden Emmanuel-Kalender, auch Bildchen mit dem Ablaßgebet zur Verbreitung der Übung der öfteren und täglichen hl. Kommunion verteilen und so die Allgemeinheit beeinflussen. Auch die Gebetbuchfrage gehört hierher. Gute Gebetbücher waren schon bisher eine Seltenheit und werden wohl auch in der Zukunft eine Seltenheit bleiben. Den unmittelbarsten Nutzen im Sinne des Dekrets würden Gebetbücher stiften, wenn sie eine Reihe verschiedener Kommunionandachten enthielten und den Gläubigen so eine Abwechslung böten; solche Ideal-Gebetbücher zu schaffen ist indessen nahezu unmöglich. In richtiger Würdigung wohl dieser Schwierigkeit verordnet, wie schon erwähnt, die instructio der Bischöfe: moneantur praecipue, ut ante et post S. Communionem non tam ore conceptisque verbis quam mente et affectu cum Domino conversari assuescant (n. 3).

3. Neben diesen ordentlichen Mitteln, der schriftlichen und mündlichen Belehrung, gibt es auch außerordentliche Mittel und Gelegenheiten, bei denen der Seelsorger die Allgemeinheit zum öfteren Empfange der hl. Kommunion anhalten kann. Solche außerordentliche Gelegenheiten sind, um sie hier nur kurz zu erwähnen, z. B. Volksmissionen und Wallfahrten. Hierher gehört auch die sich immer mehr einbürgernde Übung des Kommunionempfanges an dem ersten Freitag eines jeden Monats. Solche außerordentliche Gelegenheiten sind weiter die Feier der ersten hl. Kommunion, die Bruderschaftsfeste der Marianischen Kongregation und der sog. Portiunkula-Ablaß am 2. August. Alle diese Tage sind nicht bloß für die Kongreganisten und Tertiaren, sondern auch für die Allgemeinheit mit Abläßsen ausgezeichnet. Der Sakramentenempfang ist an solchen Tagen erfahrungsgemäß ein überaus erfreulicher: das Volk schätzt die Abläße und will mit ihnen auch den Verstorbenen zu Hilfe kommen. Knüpfen wir daran an! Es wird sich empfehlen, schon bei der Sonntagspredigt an diese Tage zu erinnern. In ähnlicher Weise können wir sogar etwaige in der Gemeinde vorgekommene Ärgernisse verwerten; wir werden die Allgemeinheit zur Sühnekommunion auffordern, anstatt den Delinquenten auf der Kanzel zu nennen und sich dadurch womöglich Unannehmlichkeiten auszusetzen.

III.

Noch weit, weit intensiver wird der Priester im Sinne des päpstlichen Dekrets arbeiten, wenn er nicht nur auf die Allgemeinheit, sondern auch auf die einzelnen Stände und Altersklassen einzuwirken sucht.

1. Wer den öfteren Empfang der hl. Kommunion nachhaltig befördern will, wird mit klugem Eifer schon bei den Kindern beginnen. Ist es überhaupt möglich, das Dekret auch auf die Kinder anzuwenden? Man hat vielfach darüber gestritten, bis Pius X. am 15. September 1906 erklären ließ: „Der öftere Empfang der hl. Kommunion nach dem ersten Artikel des Dekrets wird auch den Kindern, die bereits zur ersten hl. Kommunion zugelassen worden sind, empfohlen. Sie dürfen daran nicht gehindert, sondern sollen vielmehr dazu angehalten werden." Dieser Befehl klingt bestimmt genug. Seine Ausführung wird freilich nicht gerade leicht sein. Um so gnadenreicher die Kommunion, je gewissenhafter die Vorbereitung! So lehrt uns Pius X. Eine Mahnung für uns Priester, es mit dem Vorbereitungsunterricht möglichst genau zu nehmen. Die Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion wird schon

im Beichtunterricht beginnen müssen. Wie es auch an sich nahe liegt, wird man das Kind im Beichtunterricht darauf aufmerksam machen, daß es seine Pflicht sei, während der hl. Messe, auch der Schulmesse, und überhaupt vor dem Hochwürdigsten sich mit Ehrfurcht zu verhalten; man wird weiter im Beichtunterricht in schlichten Beispielen insbesondere den Unterschied der Todsünde und der läßlichen Sünde erklären und die Kinder so in der Beurteilung ihres Gewissenszustandes schulen. Das ist praktische Arbeit im Sinne des Dekrets. Der Kommunionunterricht selbst bezweckt nicht allein die Bildung des Verstandes, sondern auch, ja in erster Linie die Vorbereitung des Herzens, die aszetische Ausbildung. Es ist ja hinreichend bekannt, daß schwachbegabte Kinder, die im Unterricht ungeschickte Antworten geben, manchmal mit weit größerer Sammlung und Andacht kommunizieren als sogenannte Musterschüler. Üben wir im Kommunionunterricht mit den Kindern praktisch die sogenannte geistige Kommunion; sie wird von der bischöflichen instructio (n. 7) allen Gläubigen angelegentlichst empfohlen, also auch den Kindern. Die Erstkommunion selbst ist der Anfang eines neuen eucharistischen Lebens. Dieses Leben werden wir im Sinne des päpstlichen Dekrets zu erhalten und zu fördern suchen. In manchen Gemeinden waren auch schon bis dahin monatliche bis sechswöchentliche Generalkommunionen der Schuljugend üblich; der Seelsorger wird gut tun, die Kinder kurz vorzubereiten beziehungsweise ihnen die Vorbereitung und Sammlung zu erleichtern; dazu genügt unter Umständen schon ein Hinweis und eine Erinnerung an die Erstkommunion. Zwischen den Generalkommunionen darf und soll man die Kinder ermuntern, ebenfalls zu kommunizieren, etwa an dem nächsten Sonn- oder Feiertag, auch ohne vorausgehende Beichte. Aber hier wird es vor allem heißen: Cum prudenti moderamine ac provida discretione. Die instructio der Bischöfe mahnt dringend zur Vorsicht, „ne recta mens in hac tam gravi, tam ponderosa re deficiat, ne humanae rationes apud pueros puellasque praevaleant" (n. 6). Jeder Seelsorger wird also Kontrolle üben, ob das Kind auch wirklich die geforderten Bedingungen erfüllt. Wenn es sich gar nicht bemüht, seinen Haupt- und Lieblingsfehler und der Umgebung lästige Gewohnheiten abzulegen, wenn es läßliche Sünden zahlreich begeht, dann wird man wohl kaum sagen dürfen, daß es in richtiger Absicht zum Tische des Herrn geht. Jedenfalls müssen die Kinder immer das Bewußtsein haben, daß ihnen die öftere Kommunion keinen zeitlichen Vorteil, die seltenere keinen irdischen Schaden bringt. Dann wird ein bloß scheinbarer Eifer auch von selbst wieder aufhören.

Außerordentliche Gelegenheiten zu Kinderkommunionen sind der Schulentlassungstag, das Namensfest und der Geburtstag, insbesondere aber die sechs aloysianischen Sonntage.

2. Die religiöse Erziehung der reiferen, schulentlassenen Jugend ist in der heutigen Zeit, zumal in größeren Orten und vor allem in Industriezentren, nicht leicht. Man kann förmlich von einem Jugendproblem der modernen Zeit sprechen. Wie wird der Seelsorger diese jungen Leute zum öfteren Empfange der hl. Kommunion anhalten können? Man wird hier an die Einrichtungen der Jugendfürsorge anknüpfen, die Jünglinge in den verschiedenen Jünglings-, Jugend- und Gesellenvereinen, die Jungfrauen u. a. in dem „Verein der erwerbstätigen Frauen und Mädchen" zusammenschließen. Gewiß müssen alle diese Vereine den jungen Leuten auch weltliche

Vergnügungen und Zerstreuungen bieten; die Jugend hat nun einmal Hunger nach Freude und Genuß, und wird dieses Verlangen nicht im Verein befriedigt, dann entschädigt sich der junge Mensch anderwärts. Dabei wird aber der Verein die übernatürliche Seite der Lebensbildung nicht vernachlässigen dürfen, die Vereinsmitglieder werden zur praktischen Ausübung des Glaubens zumal an den eucharistischen Heiland anzuleiten sein. Sie werden sich an den verschiedenen eucharistischen Andachten, an den theophorischen Prozessionen offiziell beteiligen und vor allem die statutarisch festgelegte Übung der Generalkommunion nicht vernachlässigen. Die bischöfliche instructio mahnt die Seelsorger, dafür zu sorgen, „ut Communiones quae generales dicuntur quaeque . . . compluries in anno ursurpari solent, a sociis omnibus frequententur" (n. 7). Der jeweilige Präses wird also auf eine möglichst vollständige Beteiligung dringen und die Ursachen der geringeren Beteiligung zu beseitigen suchen; insbesondere wird er gut tun, zu der vorausgehenden Beichte auch fremde Beichtväter einzuladen; durch die vermehrte Zahl der Beichtväter erledigt sich das Beichthören rascher, und anderseits wird so mancher Jüngling, der seinem Präses nicht beichten will, vor einem fremden Priester sich unbefangener aussprechen. Dann wird die Teilnahme in der Regel eine annähernd vollständige sein, und dann wird ein solcher Verein den öfteren Kommunionempfang auch bei anderen befördern durch die gewaltige Kraft des Beispiels. Ob es sich immer empfehlen wird, auch die Zahl solcher Generalkommuniontage zu vermehren, kann nicht allgemein entschieden werden; si fieri potest, heißt es in der instructio episcoporum.

Was von den Jünglings- und Gesellenvereinen gilt, gilt in analoger Weise auch von den Marianischen Kongregationen. Sie betonen noch mehr den kirchlichen Charakter und werden auf dem Lande vielfach die Jugendvereine ersetzen müssen.

Auch außerordentliche Gelegenheiten zum häufigeren Kommunionempfange wird es für die erwachsene Jugend geben. Daß die Brautleute vor Eingehung der Ehe wiederholt beichten und kommunizieren, war auch schon vor Erlaß des Kommuniondekrets üblich. Ich erinnere weiter an die schöne Sitte der angehenden Rekruten, vor dem Abschied aus der Heimat die Sakramente zu empfangen; mit welcher äußeren Feierlichkeit eine solche Kommunion zu umgeben sein wird, hängt vom Ortspfarrer und den örtlichen Verhältnissen ab. Gewiß ließe sich diese schöne Sitte auf alle jungen Leute ausdehnen, welche das Elternhaus verlassen, um in die Fremde zu ziehen. Überhaupt sei hier die Fürsorge für die Auswanderer betont. Eine solche Fürsorge würde zweifellos dann wieder dem Glaubensleben, näherhin einem häufigeren Sakramentenempfang, zugute kommen. In diesem Sinne könnte die Eucharistie geradezu zum Ausgangspunkte sozialer und ökonomischer Einrichtungen werden. Diese Sache, die ich hier nur andeuten kann, ist so wichtig, daß der 18. internationale eucharistische Kongreß zu Metz in dieser Richtung eine Resolution folgenden Inhalts gefaßt hat: „Um auch jenen den Empfang der heiligen Sakramente zu ermöglichen und zu erleichtern, welche von ihrer Heimat weg in die Städte und Industriebezirke ziehen, empfiehlt der Kongreß recht nachdrücklich die Fürsorge für die Auswanderer und Neuzugezogenen. Der Kongreß begrüßt mit Freuden, was in dieser Hinsicht schon geschehen ist, und wünscht, daß diese Fürsorge immer mehr praktisch durchgeführt werde."

3. Was die Erwachsenen betrifft, so muß es unsere hauptsächlichste Sorge sein, die Männer heranzuziehen. Männerkommunionen! „Das Leben der Christenheit", so führte der Reichstagsabgeordnete Gröber auf dem eucharistischen Kongreß zu Metz aus, „war zu allen Zeiten ein Leben des Kampfes; heute aber ist die Kirche zu einem besonders schweren Kampf gezwungen, weil ein mächtiger Ansturm die Religion in ihren Grundfesten zu erschüttern versucht . . . Zur wirksamen Bekämpfung der tiefen Schäden der modernen Hyperkultur gibt es nur ein einziges Mittel, das zum Ziele führt: die Rückkehr zu Christus, und zwar die Rückkehr zu Christus auf allen Lebensgebieten und in allen Klassen und Schichten des Volkes. Um diese Rückkehr zu Christus zu bewirken, bedarf es eines Kampfes der Christenheit in geschlossenen, wohlgeordneten und geübten Schlachtreihen, und zu diesem Kampfe brauchen wir echte und rechte milites Christi, Soldaten Christi, Männer, ganze Männer, ganze katholische Männer . . . Wie gewinnen wir aber mutige, tapfere, treue Männer zur Verteidigung des christlichen Glaubens? Der Heilige Vater bezeichnet uns in seinem Schreiben an den eucharistischen Kongreß vom 14. Juli als den ‚kürzesten Weg zum Heile' das Altarssakrament." Das ist die Theorie, vorgetragen von einem Laien. Die Praxis ist Sache des Seelsorgers. Was werden wir Seelsorger tun, um die Männerwelt zum eucharistischen Christus zu führen, insbesondere auch die arbeitende Männerwelt, die den Lockungen der Sozialdemokratie so sehr ausgesetzt ist? Die erste Sorge in dieser Richtung wird die sein, alle Hindernisse zu beseitigen, welche dem Arbeiter den Weg zur Kirche erschweren. Eines dieser Hindernisse brachte neuerdings, am 3. März 1910, der Zentrumsabgeordnete Dr. Dahlem im Reichstage zur Sprache. „Allen anderen Berufsklassen", so führte Dr. Dahlem aus, „ist eine angemessene Ruhe an Sonn- und Feiertagen gesetzlich gewährleistet; nur die Schiffsmannschaften sind bis heute leer ausgegangen. Und doch müssen die Leute Tag und Nacht das ganze Jahr hindurch arbeiten. Das ist ein Zustand, der beseitigt werden muß. Ich bitte den Herrn Staatssekretär daher dringend, endlich an die Einführung der Sonntagsruhe im Schiffsgewerbe heranzutreten." So Dr. Dahlem. Die Sonntagsruhe ist unbedingt erforderlich, unseren Arbeitern den Sakramentenempfang zu ermöglichen und zu erleichtern; Dr. Dahlem hat, vielleicht ohne dies zu intendieren, praktisch im Sinne des Dekrets vom 20. Dezember 1905 gearbeitet. Den übrigen Berufsklassen ist nach Dr. Dahlem die Sonntagsruhe gesetzlich gewährleistet. In Wirklichkeit wird dieses Gesetz nur zu oft umgangen. In dieser ganzen Richtung hat der eucharistische Kongreß zu Metz eine Resolution folgenden Inhalts gefaßt: „Der Kongreß wünscht, daß die schon bestehenden gesetzlichen Bestimmungen, die Sonntagsruhe betreffend, mehr zur allgemeinen Kenntnis gebracht werden, durch Vorträge, durch die Presse und andere geeignete Mittel; daß ferner die leider noch zu oft vorkommenden Vergehen gegen das Gesetz der Sonntagsruhe unerschrocken aufgedeckt und gerügt werden, im besonderen der Wirtshausbetrieb an Sonn- und Feiertagen während des Hauptgottesdienstes. Als durchaus notwendig und sofort erreichbar wünscht der Kongreß, daß überall durch Ortsstatut, wenn nicht völlige Sonntagsruhe, so doch eine größere Einschränkung der Beschäftigung im Handelsgewerbe festgesetzt werde."

Ist dem Arbeiter erst der Weg ins Gotteshaus möglich, dann wird er ihn unter normalen Verhältnissen auch dahin zu finden wissen. Dann wird

der Priester nicht einmal besondere Opfer zu bringen brauchen, um die Arbeiter für den häufigeren Sakramentenempfang zu gewinnen; im Gegenteil, die Seelsorgsmittel werden dieselben sein wie für die übrigen Berufsklassen. Zunächst die Belehrung auf der Kanzel. Standespredigten sind gewiß erwünscht, aber nicht immer möglich; es wird oft schon genügen, wenn der Priester in der allgemeinen Predigt sich speziell an die Arbeiter wendet und ihnen gegenüber die soziale Seite der öfteren Kommunion betont. Auch für die soziale Gemeinschaft, so wird er sagen, auch für den sozialen Körper gilt das Wort des Herrn: „Wer mein Fleisch nicht ißt und mein Blut nicht trinkt, wird das Leben nicht haben." Der Prediger wird darauf hinweisen, daß die Quellen des sozialen Elends nicht einmal so sehr materieller Natur seien; die Arbeiterfürsorge-Gesetzgebung und der Arbeiterschutz habe das Los der Arbeiter wesentlich erleichtert, und doch gäre es in der Gesellschaftsordnung. Es fehle eben am Glaubensleben. Der Mensch sei nun einmal ein Doppelwesen, bestehend aus Leib und Seele, und für die letztere werde in der heutigen Zeit erfahrungsgemäß zu wenig gesorgt. Daher die Unzufriedenheit. Darum hin zum eucharistischen Christus, vor dem alle, ob reich oder arm, ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, gleich seien und Lohn oder Strafe nach Verdienst zu erwarten hätten.

Hat der Priester so auf der Kanzel vorgearbeitet, dann darf er die Arbeiter auch im Beichtstuhl zum häufigeren Empfange der hl. Kommunion aneifern. Aber er wird es, wie es sich von selbst versteht, mit der nötigen Vorsicht tun. Es sei offen gesagt: Wenn wir hier vorläufig auch nur einiges erreichen, dann haben wir viel erreicht. Der Beichtvater wird sich bei den Arbeitern, zumal in der Industrie, vorläufig manchmal damit begnügen müssen, den Wunsch der bischöflichen instructio zu erfüllen: ne quis ex fidelibus sibi commissis sola Communione paschali contentus sit (n. 7). In einzelnen Fällen wird sogar Vernachlässigung der Osterpflicht vorliegen. Auf der anderen Seite freilich wird es, und das gilt vornehmlich von den ländlichen Arbeitern, auch solche geben, die auch schon vor Erlaß des Dekretes drei oder viermal im Jahre den Leib des Herrn empfingen. Indessen auch bei solchen wird der Beichtvater stufenweise vorgehen und danach streben, daß die Kommunionen überhaupt häufiger werden. In diesem Streben wird er an den verschiedenen Männerorganisationen eine Stütze finden, insbesondere an den Arbeitervereinen. Was ich oben über die Generalkommunionen der Jünglings- und Gesellenvereine gesagt habe, gilt in gleicher Weise auch hier.

Ein außerordentliches Mittel, die eucharistische Bewegung bei der Arbeiterwelt zu fördern, sind die Arbeiterexerzitien.

Über der Arbeit an den großen Massen darf der Priester die sog. besseren Kreise nicht vergessen; auch diese wird er zu einem häufigeren Empfange der hl. Kommunion zu bewegen suchen. Fürwahr, keine leichte Aufgabe! Hier heißt es frühzeitig beginnen. Es handelt sich hier zunächst darum, außerhalb des Gotteshauses einen persönlichen Kontakt zwischen Gebildeten und Geistlichkeit herbeizuführen; das gilt schon für die Studierenden der Theologie. Die Einwirkung in der Kirche muß sich, wie sich von selbst versteht, nach Inhalt und Form der Zuhörerschaft anpassen; der biedere Handwerker ist anders zu pastorieren als der hochgebildete Skeptiker. Es scheint hier vorderhand an der erforderlichen eucharistischen Literatur zu fehlen. Die bekannten Schriften des Msgr. Dr. v. Mathies, genannt Ansgar Albing, sind

für die Gebildeten berechnet, behandeln aber nicht speziell die Eucharistie; unter Umständen sind sie verwendbar. Eine Reihe eucharistischer Vorträge mit einem über das Mittelmaß hinausgehenden Inhalt wurden auf dem eucharistischen Kongreß zu Köln gehalten.

4. Die Frauenwelt werden wir für die neue Praxis leichter gewinnen können. Mißbräuche sind gewiß gerade hier möglich; ein bloß scheinbarer Eifer wird z. B. dann vorliegen, wenn eine Frauensperson, um mit der instructio der Bischöfe zu sprechen, „de frequentia devotularum more libenter apud alios verba faciat" (n. 4). Doch werden wir erst längere Zeit beobachten und nicht vergessen, daß für manche Fehler nicht böser Wille, sondern das Temperament, die Beschäftigung, die Schwäche des Urteils und ähnliche Einflüsse verantwortlich zu machen sind. An sich ist die Pastoration der Frau durchaus nicht als nebensächlich zu behandeln. Der Metzer Kongreß fordert die katholischen Frauen sogar ausdrücklich auf, durch Tüchtigkeit und Ordnung im Haushalt sich die notwendige Zeit zu verschaffen, um recht oft, ja jeden Tag die hl. Kommunion empfangen zu können. Der Beichtvater wird auch nicht ungehalten sein dürfen, wenn solche Pönitenten immer nur die gleichen Kleinigkeiten beichten. Es ist eben eine Frucht des häufigeren Kommunionempfanges, daß man in keine größeren Fehler fällt.

Außerordentliche Gelegenheiten zu Frauenkommunionen sind die exspectatio partus und für beide Gatten die Tage des hl. Joseph und der heiligen Joachim und Anna. Diese Tage eignen sich auch zu Generalkommunionen für die Müttervereine und den Verein der christlichen Familien.

Ein Gesichtspunkt verdient bei der Pastoration der Frau noch hervorgehoben zu werden: ihre Mitarbeit. In ruhiger, nicht aufdringlicher Weise vermag eine Frau ihre Umgebung und da wieder ihren Mann wirkungsvoll zu beeinflussen und zum öfteren Sakramentenempfang zu ermuntern. Der Metzer Kongreß mahnt die katholischen Frauen, „alle passenden Gelegenheiten zu benützen, um durch Belehrung und Ermahnung in ihrer Umgebung nach Kräften dahin zu wirken, daß der öftere Empfang der hl. Kommunion mehr und mehr zunehme."

5. Auch die Krankenseelsorge wird sich dem päpstlichen Dekret anbequemen müssen. Am ehesten wird dies noch in den Spitälern geschehen können, an denen ein eigener Seelsorger wirkt. Es mag hier daran erinnert werden, daß nach päpstlicher Anordnung Kranken, die schon seit einem Monat ohne sichere Hoffnung auf Genesung daniederliegen, jeden Monat zweimal die heilige Kommunion gereicht werden darf, auch wenn sie nicht mehr nüchtern sind. Für die Pfarrgemeinden ist eine allgemein gültige Regel kaum aufzustellen; die örtlichen Verhältnisse müssen hier zweifellos berücksichtigt werden. In manchen Gemeinden war es auch schon vor Erlaß des päpstlichen Dekrets üblich, die Kranken alle vier bis sechs Wochen gleichzeitig, an einem oder zwei Tagen, insgesamt zu versehen. In größeren Orten wird eine solche periodische Krankenkommunion nicht immer durchzuführen sein. Man hat vorgeschlagen, die ansässigen Kommoranten hierfür zu verwenden. Gewiß werden manche und viele zu diesem Liebesdienste bereit sein; anderseits muß man aber auch gerecht sein und in Erwägung ziehen, daß die Krankenprovision nicht gerade eine der leichtesten seelsorglichen Verpflichtungen ist. In Industriezentren gar, wo ein empfindlicher Mangel an seelsorglichen Kräften herrscht, wird man vorderhand oft kaum über das Not-

wendigste hinausgehen können und dürfen; eine Vermehrung der Kaplaneien ist hier unbedingte Voraussetzung. Aber gewiß wird der Seelsorger auch hier, wie es sich von selbst versteht, zu einer öfteren Provision eines und desselben Kranken bereit sein, entweder wenn der Seelenzustand der Kranken es verlangt oder wenn der Kranke um die öftere hl. Kommunion aus persönlichen Gründen bittet.

6. Ein eigenes Kapitel ist auch die öftere hl. Kommunion und die religiösen Genossenschaften. Sowohl das Dekret wie die instructio der Bischöfe geben für diese Genossenschaften ausdrückliche Anweisungen. Nach Anordnung Pius' X. müssen die Oberen das Dekret jährlich in der Oktav des Fronleichnamsfestes vor versammelter Kommunität verlesen lassen. Sollten sich Genossenschaften finden, in deren Regeln die Kommunion für bestimmte Tage vorgeschrieben ist, so soll nach Anweisung des Dekrets diese vorgeschriebene Zahl in Zukunft nur als Mindestmaß gelten. Die betreffenden Beichtväter werden also auch hier den öfteren Kommunionempfang zu fördern suchen. Gleichzeitig werden sie aber, so wünscht es die bischöfliche instructio, ihre Pönitenten darauf aufmerksam machen, „ut quo frequentius caelesti pane reficiantur eo maiorem in adipiscenda religiosa perfectione fervorem adquirere et orationis assiduitatem, spiritus recollectionem, oboedientiam, caritatem, humilitatem caeterasque virtutes, quae religiosam personam decent, colere aliisque quibuscum vivunt bono semper exemplo praelucere studeant" (n. 5).

Die bisherigen Rechte der Oberen und Oberinnen sind durch das Dekret nicht aufgehoben. Demgemäß muß ein Ordensbruder und eine Ordensschwester, wenn sie auf den Rat des Beichtvaters täglich kommunizieren wollen, hiervon dem Oberen und der Oberin Mitteilung machen. Auch dürfen die letzteren in vereinzelten Fällen den Empfang der hl. Kommunion ihren Untergebenen verbieten, wenn diese nämlich seit der letzten Beichte ein peccatum grave externum begehen und ihren Ordensgenossen Ärgernis geben; das Verbot erstreckt sich auf die Zeit bis zur nächsten sakramentalen Beichte. —

Vorstehende Ausführungen mögen genügen. Sie erheben keinerlei Anspruch auf erschöpfende Vollständigkeit; eine derartige Vollständigkeit ist, wie es sich von selbst versteht, schlechterdings unmöglich. Ebenso selbstverständlich ist, daß die Anwendung der vorgeschlagenen Mittel bei der seelsorglichen Arbeit im einzelnen Falle eine gewisse Umsicht verlangt. Daß die Sache selbst aber durchführbar ist, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Dafür sprechen die Tatsachen, die steigende Zunahme der Kommunionen in den Gemeinden. Daher werden wir Seelsorger unter Umständen die hl. Kommunion auch öfters austeilen müssen als dies bisher geschehen ist. Die Kommuniongelegenheiten zu bestimmen, ist Pflicht und Recht des einzelnen Pfarrers.

Zum Schluß verweise ich auf ein außerordentliches Mittel, das in hervorragendem Maße geeignet ist, die eucharistische Bewegung zu fördern. Das sind die internationalen eucharistischen Kongresse. So recht ein modernes Mittel. Kongresse sind nun einmal in der Gegenwart ein wirksames Mittel, um Ideen zu verbreiten; sie sind — die letzten Kongresse haben es besonders gezeigt — das Einigungsmittel von Völkern und Nationen in dem guten Hirten, welcher ist Christus der Herr.

In Nachahmung dieser internationalen Veranstaltungen hat man hier und da Diözesan- und Lokalkongresse eingeführt. Es kann hier in keiner

Weise unsere Absicht sein, irgendwelche Vorschläge für derartige Diözesankongresse zu machen.

Tun wir im übrigen alles, was in unseren Kräften steht. Unsere Mühe gelte dem Ruhme und dem Preise des Höchsten! Wir werden in dieser Beziehung nie zuviel tun können: Quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis.

Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius.

Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik.

Von Repetent Dr. Jos. Stoffels, Bonn.

Jüngst ist die „Aszetische Bibliothek" von Herder durch die Übersetzung eines französischen Handbuches der Mystik bereichert worden, welches in seinem Heimatlande seit 1901 bereits die sechste Auflage erlebte, von höchster kirchlicher Stelle ausgezeichnet wurde und auch in Deutschland manche Anerkennung fand.[1] Das große Verdienst des Verfassers besteht darin, daß er in jahrzehntelanger theoretischer und praktischer Arbeit sich abgemüht hat, die verschiedenen Arten und Stufen des mystischen Lebens, wie begnadete Seelen vornehmlich des Mittelalters und der Neuzeit sie empfunden haben, begrifflich klar abzugrenzen und quellenmäßig zu belegen. Seine hohe Wertschätzung mystischer Gnaden hindert ihn nicht, bezüglich der Privatoffenbarungen zu urteilen: „Bei Personen, die noch nicht zu hoher Heiligkeit gelangt sind, kann man ohne Unklugheit ruhig festhalten, daß drei Viertel all ihrer Offenbarungen Täuschungen sind" (II 36). Er stellt auch an geschichtlichen Beispielen fest, daß selbst große Heilige wenngleich selten sich in ihren Privatoffenbarungen irrten. Weil aber Offenbarungen nicht auf das Individuum beschränkt bleiben, sondern gewöhnlich neue Anregungen ins kirchliche Leben tragen, so „folgt, daß Offenbarungen im allgemeinen eine Gefahr für den Menschen sind" (II 73). Einige Sätze Poulains verdienen höchste Beachtung, z. B. „Offenbarungen sind wie Wunder; sie geschehen nicht ohne sehr wichtigen Grund. Sie sind eben nicht bloß das Werk der Macht, sondern auch der Weisheit Gottes" (II 94). „Wenn ein Diener Gottes heiliggesprochen wird, bestätigt man seine Tugenden, nicht seine Visionen" (II 56). Andere Partien des Werkes hinterlassen jedoch den Eindruck, als ob der Verfasser zuweilen ohne die notwendige Vorsicht rein subjektive Auffassungen mystischer Seelen zu objektiven Thesen formuliere. Tiefere historische Einsicht würde ihm das richtige Urteil erleichtert haben. Besonders läßt uns der Verfasser im Stiche bei der Frage nach den äußeren Leiden, die der Teufel den Begnadigten zufügt. Da das Buch sicherlich weite Verbreitung finden wird, so möchte ich durch eine historische Einzeluntersuchung über die vielgenannten Dämonenkämpfe des Einsiedlers Antonius an dieser nicht befriedigenden Partie des Werkes ergänzend einsetzen. Poulain stellt die äußeren Leiden mancher Begnadigten in folgender Weise dar (II 203 ff.): „Das Gesicht hatte oft von Szenen zu leiden, in denen die Teufel in schrecklichen Formen

[1] Aug. Poulain S. I., Des grâces d'oraison, deutsch: Die Fülle der Gnaden. Freiburg o. J. 2 Bde. gbd. ℳ 7,60. Ich zitiere nach der deutschen Ausgabe.

sich zeigten: als Krieger, Neger, als erschreckende widerwärtige Tiere, wie Löwen, Tiger, Wölfe, Schlangen, Spinnen usw. . . . Das Gehör hatte oft Schreien, Brüllen, Zischen, Heidenlärm in jeder Beziehung, Flüche, unreine Worte auszuhalten . . . Ein bezeichnendes [Beispiel für die Tortur des Geschmacks] bietet Schwester Veronika, Kapuzinerin, der die Teufel in erschrecklicher Weise alles mit Speichel bewarfen, was sie essen wollte . . . Die heil. Franziska von Rom ließen die Teufel oft einen schrecklichen Geruch ausstehen. Einmal brachten sie einen vollständig verwesenden (sic) Körper und drückten ihr Gesicht da hinein . . . Viele Heilige wurden ganz wund geschlagen oder gebissen . . . Wenn die sel. Maria Alacoque in der Erholung mit anderen Schwestern zusammensaß, wurde ihr manchmal von unsichtbarer Hand der Stuhl weggezogen, so daß sie zu Boden fiel!"

Mir scheinen die Dämonenkämpfe des Einsiedlers Antonius, auf den sich Poulain wiederholt bezieht, für die richtige Beurteilung solcher Erscheinungen aus zwei Gründen besonders instruktiv zu sein: einmal weil der große Athanasius sie in seiner vita Antonii so ausführlich und anschaulich wiedergegeben hat, dann aber vor allem, weil dieses Buch schon seit den Tagen eines Hieronymus und Augustinus zum Leitfaden christlicher Vollkommenheit wurde und seine Vorstellungswelt tief in das religiöse Denken der späteren Jahrhunderte hineinsenkte.

Dieselben Worte, mit denen Poulain den geschichtlich feststehenden Selbsttäuschungen großer Heiliger hinsichtlich ihrer Privatoffenbarungen gegenübertritt, möchte ich auch dieser Untersuchung zum Geleite geben: „Selbstverständlich werden die Fälle nicht aus Schwarzseherei oder Mangel an Achtung vor den Heiligen vorgebracht. Die ernstesten Gründe bewegen mich dazu. Gerade das ist nämlich das wirksamste Mittel, gewisse fromme Personen davon zu überzeugen, daß sie ihre sog. Offenbarungen mit Mißtrauen betrachten müssen" (II 35).

Die Natur der Sache zeichnet den Gang der Untersuchung vor. Zunächst bedürfen wir eines klaren Bildes jener Symptome, welche Antonius als dämonische Angriffe empfindet und kennzeichnet. Dann soll uns der Einsiedler selbst darlegen, wie er sich die Entstehung solcher Phänomene denkt. Erst in einem dritten Abschnitt kann unsere eigene Prüfung einsetzen, ob die Beurteilung jener Symptome durch Antonius die richtige ist oder etwa einer Ergänzung bezw. Korrektur bedarf. Es ist klar, daß diese Untersuchung nach allen Seiten Ausblick halten muß. Sie darf weder verschmähen, mit den Anschauungen der alten Heilkunde und den Ergebnissen neuer Physiologie oder Psychologie Fühlung zu nehmen, noch auch sich verdrießen lassen, einen Streifzug in das Gebiet alter Dämonenvorstellungen zu wagen. Zum Schluß werden wir vom Baum der neu gewonnenen Erkenntnis einige Früchte schütteln.

I. Die dämonologischen Symptome.

Das Untersuchungsmaterial bietet uns die vita Antonii des hl. Athanasius, welche im großen und ganzen betrachtet als eine durchaus glaubwürdige Quelle für die Geschichte des großen Einsiedlers angesehen werden muß. Bei unserer Darbietung des Stoffes dürfen wir indes den objektiven Befund, daß das Bewußtsein des Einsiedlers auffällige Gesichts-, Gehör- und Gefühlswahrnehmungen feststellt, noch nicht von seiner Reflexion über den Befund isolieren. Der Zweck der Untersuchung verlangt vielmehr, daß wir

die Scheidung zwischen den objektiven Vorgängen und ihrer Beurteilung durch den Heiligen erst nachher vor den Augen des Lesers und unter der Kontrolle der Öffentlichkeit vollziehen.

Antonius führte in der Nähe seines Heimatdorfes ein strenges Leben mit Fasten und Nachtwachen, als auffällige Symptome im Zusammenhang mit geschlechtlichen Regungen bei ihm auftraten. Er mochte damals dreißig Jahre zählen. Seine seelische Verfassung kennzeichnet Athanasius mit den Worten: „Sein einziges Sehnen und sein ganzer Eifer waren darauf gerichtet, die Askese (aufs höchste) zu spannen" (c. 3).[1] Nun geht der Feind gegen ihn vor. „Nachts umlärmt er ihn, tagsüber bedrängt er ihn dermaßen, daß selbst die Augenzeugen ihren Kampf wahrnehmen ... Jener erregte ihn durch Kitzel ... Ja, der Teufel, der Unselige, erdreistete sich gar, nachts die Gestalt eines Weibes anzunehmen und es nach jeder Richtung nachzuahmen" (c. 5). Die Angriffe des Teufels blieben indes erfolglos. „Wie er seiner Gesinnung nach ist, so erscheint er ihm nunmehr als schwarzer Bube auch sichtbar (τῇ φαντασίᾳ).[2] Scheinbar gedemütigt, drang er nicht mehr mit geistigen Mitteln (λογισμοῖς) vor, ... sondern redete in menschlicher Sprache" (c. 6). Auf des Antonius Frage, wer er sei, erwiderte er mit jämmerlicher Stimme: „Ich bin der Unzucht Freund. Ich habe es übernommen, jungen Leuten in dieser Richtung nachzustellen und sie zu kitzeln. Ich heiße Unzuchtsgeist" (πνεῦμα πορνείας c. 6).[3] Antonius entgegnete mit dankbarem Aufblick zum Herrn mutig: „Du verdienst die tiefste Verachtung, denn schwarzen Sinnes bist du und schwach wie ein Kind. Künftig mache ich mir nicht mehr die geringste Sorge vor dir; denn der Herr ist mein Helfer und ich will meine Feinde verachten (Ps. 117 [118], 7). Vor diesen Worten floh der Schwarze[4] sogleich voll Angst und scheute sich künftig dem Manne zu nahen" (c. 6).

[1] Ich benutze M(igne) S(eries) G(raeca) 26, beschränke mich aber im Texte, um dessen ungestörte Lektüre zu erleichtern, auf bloße Angabe der Kapitel, die sehr kurz und schnell zu überblicken sind.

[2] φαντασία bedeutet meist in der vita Antonii Scheingestalt, Scheingebilde, Gespenst.

[3] Unter den „Geistern der Bosheit" verstand jene Zeit die Anstifter zu den sieben Hauptsünden. „Sieben Geister wurden dem Menschen von Beliar gegeben, und sie sind das Haupt der Werke der Umwälzung (Test. XII patriarch. ed. Sinker 130). Nähere Literatur s. bei Marie Gothein, Die Todsünden (Archiv f. Religionswiss. X 1907). Bei Evagrius Pontikus sind die Aufgaben der Dämonen inhaltlich so weit differenziert, daß innerhalb des Bereichs einer jeden Hauptsünde eine Anzahl Dämonen ihren begrenzten Versuchungskomplex haben. Die „Geister der Habsucht, Unzucht" usw. gingen allmählich in „Lastergedanken" oder „Hauptsünden" über. Vgl. Bäthgens Übersetzung „Von den acht Lastergedanken" in O. Zöcklers Evagrius Pontikus (Bibl. u. kirchenhist. Stud.) 1895 u. Cass. Coll. VII, 17. — Die Ägypter glaubten, daß der Leib des Menschen in sechsunddreißig Teile zerfalle und ebenso viele Dämonen oder Luftgeister (nach anderen noch eine viel größere Zahl) ihnen übergeordnet seien, vgl. Origenes C. Cels. VIII 58 init.

[4] Zur schwarzen Farbe des Teufels vgl. Luciani Philopseudes 15 (Jul. Tambornino, De antiquorum daemonismo, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII, 3, Gießen 1909, pg. 16): „Ich sah ihn ausfahren der Hauptfarbe nach schwarz und rauchartig", ferner Barnabae epist. 4, 10 (ed. Funk P. A. I[4] 12). Man vergleiche das Verhalten des schwarzen „Unzuchtsgeistes" der vita Ant. mit der Erzählung aus dem Leben des Abtes Apollo. Während einer Versuchung zum Hochmut greift er sich auf Gottes Geheiß einen kleinen Äthiopier vom Nacken und schleudert ihn in den Sand, während dieser schreit: „Ich bin des Hochmuts Dämon" (Hist. Laus. LII. M. S. G. 34, 1157 D, fehlt in der neuen kritischen Ausgabe von Butler, Texts and Studies VI 2). Makarius von Alexandrien sieht während des Chorgebetes kleine häßliche Äthiopier geschäftig zwischen

Antonius steigerte nun noch seine aszetischen Leistungen. Häufig durchwachte er die ganze Nacht. Er aß nur einmal am Tage, nach Sonnenuntergang, zuweilen erst nach zwei oder vier Tagen. Er genoß nur Wasser, Brot und Salz und erhielt sich in großer seelischer Spannung, indem er sich jeden Tag von neuem unter die Macht des Gedankens stellte, mit diesem Tage beginne überhaupt erst seine Aszese (c. 7). In solcher Verfassung unternahm der Aszet ein großes Wagnis. Nach dem Glauben seiner Zeit[1] hausten an den Gräbern die Dämonen. Er drang nun zu den vom Heimatdorfe weitentlegenen Grabmälern vor und ließ sich in eines derselben einsperren. „Das konnte der Feind nicht ertragen. Er fürchtete vielmehr, daß er bald mit seiner Aszese auch die Wüste erfüllen werde. Deshalb kam er eines Nachts mit einer Menge Dämonen heran und mißhandelte ihn so sehr mit Schlägen, daß er lautlos vor Qual am Boden lag. Er versicherte nämlich (später), die Schmerzen seien so heftig gewesen, daß er sagen müsse, menschliche Schläge könnten solche Qual nicht verursachen" (c. 8). Anderen Tages fand ihn der Bekannte, der ihm die Brote brachte, wie tot am Boden liegen. Er trug ihn in die Kirche des Dorfes. Gegen Mitternacht kam Antonius zu sich und ließ sich durch den Bekannten zu den Gräbern zurücktragen. Dort forderte Antonius den Feind geradezu heraus: „Hier bin ich, der Antonius. Ich fliehe nicht vor euren Schlägen" (c. 9). Der Feind aber rief seine „Hunde"[2] zusammen, erinnerte an den Mißerfolg der Versuchungen und Schläge. „Laßt uns anders gegen ihn vorgehen." „Da machen sie denn nachts ein solches Gepolter, als ob der ganze Platz bebe. Es war als ob sie die vier Mauern des Obdachs sprengten und dann durch dieselben eindrängen. Sie hatten sich in die äußere Form von wilden Tieren und Schlangen umgestaltet. Und sogleich war die Stätte angefüllt mit den Scheingebilden von Löwen, Bären, Leoparden, Stieren und Schlangen, Nattern, Skorpionen und Wölfen. Alles bewegte sich nach der ihm eigenen Gestalt. Der Löwe brüllte zum Sprunge, der Stier schien mit den Hörnern zu stoßen, die Schlange konnte nicht schnell genug heranschleichen und der Wolf stand im Ansprung. Aller Scheingebilde Laute waren fürchterlich und ihre Wut gewaltig" (c. 9). Antonius aber hielt ihnen mutig ihre Ohnmacht vor. „Nachdem sie vieles versucht hatten, knirschten sie wider ihn mit den Zähnen, daß sie vielmehr sich selbst zum Besten gehalten hatten und nicht ihn" (c. 9). Der Aszet hatte darauf eine

den Mönchen. Den einen versetzen sie in Schlaf, indem sie während der Lesung ihm mit zwei Fingerchen die Augen schließen, dem andern stecken sie einen Finger in den Mund und bringen ihn zum Gähnen usw. (Vitae patrum ed. Rosweid. lib. II cap. 29, Antw. 1628, p. 481, 2). Teufel als Äthiopier auch bei Kassian Coll. IX 6.

[1] Vgl. die Anstrengungen der Dämonen gegen Makarius den Ägypter im Grabmal bei Terenouthis (M. S. G. 34, 248) und das Abenteuer Makarius' des Alexandriners (Hist. Laus. XVIII. ed. Butler 49 sq.) am Grabmal Janne und Jambre, wo etwa siebzig Dämonen in den verschiedensten Gestalten lärmend und zähneknirschend ihm den Eintritt verwehren wollen. „Was betrittst du unsere Stätte! Als Einsiedler gib dich mit der Wüste zufrieden. Die Erbauer haben diese Stätte für uns bestimmt." Höchstwahrscheinlich hat hier der Volksglaube die Seelen der Abgestorbenen in Dämonen umgebildet. „Die Seele schwebt, wie man erzählt, um die Grabmäler und Grüfte. Deshalb sieht man dort auch schattenartige Scheingebilde von Seelen" (Plato Phaed. 81 CD vgl. E. Rohde, Psyche², Freiburg 1898, I 244 Anm. 2).

[2] Die Bezeichnung „Hunde" entstammt der griechischen Mythologie. Dort wird sie einer Reihe von Wesen zum Ausdruck ihres dienstfertigen Gehorsams gegen die Götter beigelegt. Siehe Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Myth. II, 1, 1709.

Lichterscheinung und eine tröstliche Zwiesprache mit dem Herrn, die ihn nun im Alter von 35 Jahren mit verjüngter Kraft und gesteigertem Mute in die Wüste, die eigentliche Domäne der Dämonen, trieb.[1] Auf dem Wege sah er das Scheingebilde einer großen silbernen Scheibe. Für ihn war es klar, daß sie nur durch Teufelswerk hierhergekommen sei. „Damit wirst du mir meinen frohen Mut nicht schwächen, Satan. Das Ding fahre mit dir ins Verderben. Als Antonius so sprach, verschwand die Scheibe wie Rauch vor dem Feuer" (c. 11). Tief landeinwärts im Gebirge der Wüste entdeckte der Streiter Gottes eine alte Verschanzung, die er hinter sich abschloß und zwanzig Jahre nicht verließ, und in welche er auch keinen der Bekannten hineinließ (c. 12). Dieselben hörten wohl aus dem Innern heraus Gepolter, Waffenlärm und den kläglichen Ruf: „Weiche aus unserem Gebiete! Was hast du mit der Wüste zu schaffen! Du hältst unseren Anschlägen doch nicht stand." Als sie durch ein Loch hineinblickten und niemand sahen, sagten sie sich, es müßten Dämonen sein. In ihrer Angst riefen sie „Antonius". Dieser beruhigte sie mit den Worten: „Solche Scheingebilde machen die Dämonen vor denen, die furchtsam sind. Bekreuzt euch und geht mutig fort. Laßt sie sich selbst narren" (c. 13).

Des weiteren teilt Athanasius in der vita Antonii (c. 16–43) eine ausgedehnte Ansprache des Einsiedlers an die Mönche mit. Seine persönlichen Erfahrungen über die Angriffe der Dämonen und über die beste Art und Weise ihnen entgegenzutreten, sowie seine Methode in der „Unterscheidung der Geister" nehmen in dieser Rede den breitesten Raum ein. Um ermüdende Wiederholungen zu vermeiden, fasse ich die charakteristischen Formen der dämonischen Angriffe kurz zusammen. Die auffallenden Wahrnehmungen betreffen gewöhnlich den Gesichts- und Gehörsinn, entweder einzeln für sich oder beide zu gleicher Zeit. Die Dämonen zeigen dem Einsiedler in der Wüste Silber und Gold (c. 11; 40 vgl. 12). Sie erscheinen in Gestalt wilder Tiere, Hyänen (c. 52), Löwen, Bären, Leoparden, Stiere und Wölfe, Schlangen, Nattern und Skorpionen (c. 9). Sie nehmen die Erscheinungsform von Weibern (c. 23),[2] Mönchen (c. 25), Kriegsvolk und bewaffneten Soldaten mit brennendem Lichte (c. 39) an. Auch dehnen sie sich in gewaltiger Breite und entsetzlich hoch bis an die Decke aus (c. 23). Den größten Schrecken verursacht der Fürst der Dämonen, der Satan selbst in seinem hochfahrenden Wesen (c. 24). Einst erschien er in ungeheurer Größe und nannte sich die „Kraft Gottes" und die „Vorsehung" (c. 40); zu anderer Zeit kam er mit seinen Dämonen als Untier, bis zur Hüfte wie ein Mensch, von da abwärts wie ein Esel gestaltet (c. 53).[3] Ja selbst die ungeheuerlichen Bilder des

[1] Satan beklagt sich c. 41 bei dem Einsiedler: „Ich habe weder einen Ort mehr, noch eine Waffe oder eine Stadt. Überall sind Christen. Nun hat sich auch noch die Wüste mit Mönchen gefüllt," ferner c. 13: „Weiche aus unserem Gebiet!"

[2] In der Gestalt eines Weibes erscheint der Dämon auch dem Klosterschmied Apelles, der ihm mit dem Essenbrand auf Gesicht und Körper schlägt, so daß die anderen Mönche sein Geheul vernehmen (Hist. Laus. LX, MSG 34, 1163, fehlt bei Butler).

[3] Es scheint die historische Pans- oder Teufelsgestalt gewesen zu sein. Genauer beschreibt sie Hieronymus (vita Pauli c. 8 ed. Vallarsi, Venet. 1767, II 7). Antonius „erblickt ein nicht allzugroßes Menschlein mit gekrümmter Nase, an der Stirn gehörnt, dessen unterer Körperteil in Bocksfüße endete". Es antwortete auf die Frage des Einsiedlers: „Ich bin ein Sterblicher und einer von den Wüstenbewohnern, welche die von mannigfachem Irrtum betörte Heidenwelt unter dem Namen von Faunen, Satyrn und

Behemoth und des Leviathan aus dem Buche Job (c. 40 u. 41) hat Antonius als Phantasmen geschaut.

Sein Gehörsinn wurde oft gequält durch Psalmengesang und Rezitation aus der Hl. Schrift, ohne daß Antonius jemand sah (c. 25). „Es kommt auch vor, daß sie (die Dämonen) während unseres Lesens die gelesenen Worte sogar oftmals wie ein Echo wiederholen" (c. 25). Die Dämonen belästigen und verwirren die Mönche durch Prophezeiungen, Vorwürfe und Mahnungen (c. 25. 31. 32) oder durch den fortwährenden Weckruf zum Gebet während der Nacht (c. 25) und durch unsinniges Lachen (c. 26). Wenn Gesicht und Gehör gleichzeitig in Mitleidenschaft gezogen werden, sind es polternde Scharen, lärmendes Kriegsvolk, pfeifende tanzende Gesellen oder scheinheilige Mönche, die ihm zusetzen. Die vita Antonii erzählt aber auch mehrere Fälle, in denen der Einsiedler den regelrechten Besuch des Teufels empfängt, ihn nach dem Namen fragt und mit ihm eine Unterredung führt (c. 6; 41), an deren Schluß der Teufel flieht oder verschwindet.

Es bleibt noch festzustellen, auf welche Weise der Einsiedler die dämonischen Angriffe abwehrt oder zurückschlägt. Zu diesem Zweck hält er sich die Ohnmacht der Dämonen vor Augen, die nur schrecken, aber nicht schaden können, da Christus ihre Kraft gebrochen hat. Beweise ihrer Ohnmacht sieht er darin, daß sie oft in großer Menge einem einzelnen Menschen entgegentreten (c. 9), daß sie immer wechselnde Gestalten unvernünftiger Tiere annehmen müssen (c. 28) und die mutige Entfaltung des Mönchtums in ihrem eigentlichen Gebiete, der Wüste, hilflos ansehen müssen. Er vertreibt somit die Dämonen durch seine innere Furchtlosigkeit (c. 34). Er hält ihnen sogar ihre Ohnmacht vor (c. 9), verlacht und verhöhnt sie, und sie entweichen.

Antonius empfiehlt, in solchen Lagen stets an den Herrn zu denken. „Wenn wir also den Feind verachten wollen, so laßt uns immer gedenken, was des Herrn ist, und die Seele mag sich stets der Hoffnung freuen; dann werden wir die Scherze der Dämonen wie Rauch ansehen und sie selbst eher als Flüchtlinge denn als Verfolger" (c. 42). Der quälenden Stimmen erwehrt man sich, wenn man sie ignoriert. „Man darf ihnen ein für allemal kein Gehör schenken, ja, sie gar nicht beachten, selbst wenn sie zum Gebete wecken oder vollständige Enthaltung von Nahrung anraten" (c. 25). Als die Dämonen einst mit blendendem Licht erschienen, schloß er die Augen und betete, und sogleich war das Licht der Bösewichter ausgelöscht (c. 39). Als ihn

Incuben verehrt. Ich bin der Abgesandte der Herde meiner Genossen. Wir bitten dich, daß du für uns den gemeinsamen Herrn anflehst." Kaum hatte darauf Antonius gesprochen, „da floh das gehörnte Wesen wie beflügelt davon". „Damit nun keinen, so glaubt Hieronymus beifügen zu müssen, der Zweifel zum Unglauben führe, tritt die ganze Welt während der Herrschaft Konstantins als Zeuge dafür ein. Ein solcher Mensch wurde nämlich lebendig nach Alexandrien gebracht und diente dem Volke zum Schauspiel. Nachher ward sein entseelter Leichnam, damit die Sommerhitze ihn nicht verderbe, mit Salz eingepökelt nach Antiochien geschafft, damit auch der Kaiser ihn sehe." Dieser Darlegung geht eine Bemerkung über den Hippozentauren voran, der halb Mensch, halb Pferd kurz zuvor (c. 7) dem Antonius begegnet war: „Ob ihm der Teufel dieses Gebilde vorgespiegelt hat, um ihn zu schrecken, oder ob, wie es geschehen mag, die Wüste, die an monströsen Wesen fruchtbar ist, auch jene Bestie hervorbringt, lassen wir ungewiß." Man sieht, wie Hieronymus in seiner Legende das beliebte mythologische Erzählungsmaterial benutzt, ihm aber mit großer Kühnheit seinen ärgerlichen heidnischen Einschlag für die christliche Leserwelt zu nehmen weiß. Onozentauren erwähnt Sept. (Is. 34, 14).

während seiner Fasten ein Dämon in Mönchsgestalt mit Scheinbrot zum Essen versuchte, erhob sich Antonius zum Gebet, und jener zog durch die Türe wie Rauch hinaus und verschwand (c. 40). Auch durch Psalmengesang (c. 40), durch den Namen des Erlösers, von dem ein Brennen für den Satan ausgeht (c. 41), und durch das Kreuzzeichen (c. 13) überwindet er den Feind. Über das Phantasma der silbernen Scheibe in der Wüste spricht er einen Fluch, und sie löst sich in Rauch auf (c. 11). Zuweilen genügt es, die Erscheinung herzhaft nach ihrem Namen zu fragen (c. 43).[1] Gegen die ungeheure Gestalt des Satans selbst blies er einst kräftig an, sprach den Namen Christus aus und versuchte ihn auf diese Weise zu schlagen.[2] „Ich glaubte auch ihn getroffen zu haben, und sogleich war dies Ungetüm mit all seinen Dämonen im Namen Jesu verschwunden" (c. 40).[3]

Neben dem Gesichts- und Gehörsinn hat auch der Tastsinn des Einsiedlers unter dem Ansturm der Dämonen zu leiden. Ich erinnere an die furchtbare Nacht im Grabmal, wo Antonius unter den Schlägen der Dämonen das Bewußtsein verlor. Dieser Vorgang scheint auf den ersten Blick nicht in die gleiche Kategorie zu gehören wie die übrigen. Denn nach dem Bericht zu schließen, handelt es sich nicht um ein dämonisches Trugspiel, sondern um eine reale Mißhandlung, die ungewöhnlich große Schmerzen hinterließ. Noch vierundzwanzig Stunden später war er nicht imstande, aufrecht zu stehen (c. 9). Die Annahme des Berichtes steht nun zunächst in schroffem Widerspruch mit der Grundüberzeugung des Einsiedlers, daß seit Christi Ankunft der Teufel kraftlos geworden sei und wohl den Christen noch schrecken, nicht aber ihn sonst schädigen könne (c. 41). Den erwähnten Bericht aus der Feder des Athanasius rückt eine authentische Erklärung des Einsiedlers erst in das richtige Licht." Oft trafen mich", so heißt es in einer Zusammenstellung dämonischer Truggebilde (c. 40), „ihre Schläge. Ich aber sprach: Nichts wird mich scheiden von der Liebe Christi (Rom. 8, 35), und darauf schlugen sie vielmehr sich gegenseitig nieder. Und wahrlich war nicht ich es, der ihnen Einhalt tat und wehrte, sondern der Herr, welcher gesprochen hat: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Luk. 10, 18). Ich aber übertrug eingedenk des apostolischen Wortes (1. Kor. 4, 6) dies auf mich, damit ihr lernt, nicht in der Askese zu ermüden noch auch die Scheingebilde des Teufels und der Dämonen zu fürchten." Ohne jetzt eine Erklärung des Vorganges zu versuchen, weise ich nur einerseits auf die rätselhafte Selbstvernichtung der Dämonen und zweitens auf die Auffassung des Einsiedlers selbst hin, der diese Vorgänge mit den visuellen und akustischen in eine Reihe stellt.

Zur Vervollständigung des Untersuchungsmaterials bedarf es noch der Erwähnung, daß auch andere Mönche Augen- oder Ohrenzeugen jener dämo-

[1] Auch in dem großen Pariser Zauberpapyrus V. 3007 ff. (Tambornino pg. 11 sq.) wird der Dämon aufgefordert, seinen Namen zu sagen.

[2] Vgl. Ch. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus (Patr. or. tom. IV) pg. 190. „Während der Beschwörung muß man blasen, von den Fußspitzen angefangen bis zum Angesicht" (Pap. Parisin. v. 3078 sqq., in welchem auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sowie der Name Jesu angerufen wird). Siehe ferner Fr. Jos. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums III 1 u. 2) Paderborn 1909, S. 121 ff.

[3] Porphyrius, De phil. ex orac. haur. ed. G. Wolff pg. 147 (Tambornino pg. 22) berichtet, daß man die Dämonen durch „Schlagen der Luft" aus den Tempeln vertrieb.

nischen Angriffe gegen den Einsiedler waren. Bekannte, welche zu der alten Verschanzung kamen, hörten einen Lärm, als ob drinnen ganze Scharen herumpolterten, auch Waffenklirren, Stimmen und Rufe: „Fort aus unserem Gebiete! Was hast du mit der Wüste zu schaffen? Du hältst unseren Anschlägen nicht stand" (c. 13). Anfangs glaubten die Mönche, Männer seien mit Leitern zu ihm eingestiegen. Als sie dann durch ein Loch hineinblickten und niemand sahen, sagten sie sich, das müßten Dämonen sein. Athanasius hat noch aus den späteren Lebensjahren, wo der Einsiedler auf dem Berge (Cholzim) weilte, aus dem Munde von Augenzeugen solche Kämpfe erfahren (c. 51). „Auch dort hörten sie Lärm, mannigfache Stimmen und Waffengeklirr. Sie sahen den Berg zur Nachtzeit voll wilder Tiere. Sie schauten auch ihn, als ob er mit Wesen kämpfe, die er sähe, und wider sie bete" (c. 51).

Hiermit ist ein ziemlich vollständiger Überblick über die Dämonenangriffe auf den Einsiedler gegeben.

II. Die Erklärung der dämonologischen Symptome durch Antonius selbst.

Die bisherige Darlegung ergibt, daß Antonius die erwähnten Einwirkungen auf Gesichts-, Gehör- und Tastsinn den Dämonen zuschreibt. Für Phänomene, die nicht auf den ersten Blick zu einer natürlichen Erklärung drängen, kennt er nur zwei Ursachen. Er führt sie entweder auf Gott und die Engel oder auf die Dämonen zurück. Mit der Möglichkeit von Sinnestäuschungen, die heutzutage nicht selten festgestellt werden, rechnet er nicht. Damit man aber nicht über den Charakter des Phänomens sich täusche und etwa eine dämonische Einwirkung und eine himmlische verwechsle, läßt Antonius sich angelegen sein, Kriterien über die „Unterscheidung der Geister" aufzustellen. Es sind innere Merkmale einfachster Art, die er der seelischen Erfahrung entnommen hat. Aus den psychischen Wirkungen des Phänomens schließt er auf seinen Ursprung. „Der Anlauf und das Erscheinen (φαντασία) der Bösen vollzieht sich in Wirrwarr mit Lärm, Schall und Geschrei, als wenn ungezogene Burschen und Räuber aufbrechen. Dadurch entstehen sogleich Furcht in der Seele, Verwirrung und Unordnung der Gedanken, Niedergeschlagenheit, Abneigung gegen die Aszeten, Verdrossenheit, Traurigkeit, Heimweh zu den Verwandten und Furcht vor dem Sterben, ferner böse Begierden, Gleichgültigkeit gegen die Tugend und ungeregelte Lebensführung" (c. 36). Wer kennte solch starke melancholische Depression nicht! „Eine Vision der Heiligen ist (aber abgesehen von anfänglichem Erschrecken c. 36) nicht verwirrend, . . . sondern geht so ruhig und still vor sich, daß sogleich Freude, Jubel und Mut in der Seele entstehen . . . Ihr Gedankenablauf bleibt ungestört und ruhig, so daß sie in ihrem eigenen Lichte die Erschienenen schaut.[1] Sehnsucht nach dem Göttlichen und Zukünftigen zieht in sie ein, und sie möchte sich durchaus anschließen, daß sie etwa mit ihnen von hinnen schiede" (c. 35).

Es ist auffallend, daß alle die dämonischen Angriffe, abgesehen von verschwindenden Fällen (durch Weibsgestalt c. 5, ob auch durch Silber c. 11 und Gold c. 12?), keine ethischen Versuchungen bezwecken, sondern nur die

[1] M. S. G. 26, 896 A: ὥστε καταγζομένην αὐτὴν ὑπ' αὐτῆς δι' ἑαυτῆς, τοὺς φαινομένους θεωρεῖν. Diese Stelle ist wichtig für die Entscheidung der Frage, ob nach der Auffassung des Antonius die himmlischen Visionen äußerer oder auch nur innerer Natur sind.

psychische Gesamtstimmung des Aszeten ungünstig beeinflussen. Die Dämonen erreichen dies auf zweierlei Weise, einmal indem sie den Einsiedler erschrecken, dann indem sie ihn zeitweise unausgesetzt mit lästigen oder mahnenden Stimmen stören (vgl. c. 25). „Aber das tun sie nicht etwa im Interesse der Gottesfurcht und Wahrheit, sondern um die Einfältigen in die Verzweiflung zu treiben, die Aszese als unnütz in Verruf zu bringen, den Menschen das monastische Leben als überschwer und lästig zum Brechmittel zu machen und den Jüngern desselben hinderlich zu sein" (c. 25).

Es ist nicht klar ersichtlich, ob Antonius neben den inneren Kriterien auch noch ein äußeres besitzt, um die dämonischen Phänomene zu erkennen. Die Ausdrucksweise des Einsiedlers begünstigt eine solche Annahme. Denn mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit wird in der vita Antonii immer wieder bemerkt, daß er nur Scheingestalten wahrnimmt. Er registriert ausdrücklich, daß ihm der Teufel während seines Fastens in Mönchsgestalt mit Scheinbrot entgegentritt (c. 40). Der Gedankengang des Mönches, daß die Dämonen seit Christi Ankunft nur noch eine Scheinmacht haben, würde ihn doch wohl nicht fortwährend zu solch ängstlich korrekter Ausdrucksweise drängen. Er hat sicherlich jene auffälligen Phänomene nicht geradeso wahrgenommen wie die gewöhnlichen Sinnenreize, die von wirklichen Dingen ausgingen. Beweis dafür ist die Tatsache, daß er einigemal schwankt, ob er reale Dinge oder Trugbilder wahrnimmt. Als er nach dem Fluch über das silberne Scheingebilde in der Wüste weiterging, „gewahrte er nicht etwa eine Scheingestalt, sondern wirkliches Gold über den Weg gestreut. Ob es aber der Feind ihm gezeigt, oder ob eine stärkere Macht den Helden üben und dem Teufel zeigen wollte, daß er auch auf wirkliches Geld nicht sinne, darüber hat er sich nicht ausgesprochen, auch wissen wir selbst nur, daß es sichtbares Gold war. Antonius wunderte sich wohl ob der Menge desselben, schritt aber darüber wie über Feuer weg" (c. 12). Eines Unterschiedes zwischen den gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen und den besprochenen Phänomenen scheint sich in der Tat der Einsiedler bewußt gewesen zu sein.

Wichtiger für unsere Untersuchung als die inneren und äußeren Kriterien dämonischer Phänomene ist die Frage: Wie denkt Antonius sich die Entstehung, die Genesis solcher Erscheinungen? Der tiefe Kenner inneren Lebens gibt darauf eine höchst überraschende Antwort. Eines Tages klopfte der Satan in hochragender Gestalt an seine Türe und beklagte sich darüber, daß die Mönche und auch die anderen Christen ihm ungerechte Vorwürfe machten und ihn ständig verwünschten. Auf die Gegenfrage des Einsiedlers, warum er seinerseits sie belästige, gab der Satan die Antwort: „Nicht ich bin es, der sie bedrängt; sie beunruhigen vielmehr sich selbst. Ich bin ja schwach geworden . . . Sie sollen sich selbst inacht nehmen und nicht vergeblich mich verwünschen." „Da bewunderte ich", so fährt Antonius fort, „die Gnade des Herrn und sprach zu jenem: Du bist zwar immer ein Lügner und sprichst nie die Wahrheit. Diesmal hast du gleichwohl wider deinen Willen wahr gesprochen. Denn Christus hat durch seine Ankunft dich kraftlos gemacht, dich zu Boden geworfen und (der Macht) entkleidet" (c. 41). An diese Episode, welche bereits die Subjektivität dämonologischer Leiden andeutet, knüpft der Einsiedler folgende Besprechung von allgemeiner, grundsätzlicher Bedeutung, in welcher er die Genesis solcher Phänomene klarstellt. „Der Feind mit seinen Hunden hat zwar große Tücke, wir aber können, ihrer Schwäche eingedenk,

sie verachten. Laßt uns darum nicht im voraus schon im Geiste zusammensinken, oder ängstliche Gedanken in der Seele erwägen oder uns selber Befürchtungen bilden, indem wir sprechen: Daß doch nur ja nicht ein Dämon kommt und mich zu Boden wirft! Daß er mich nur nicht in die Höhe hebt und niederschleudert, oder plötzlich vor mir steht und mich erschreckt! So etwas dürfen wir überhaupt nicht denken, oder trauern, als seien wir schon verloren ... Wenn sie nämlich kommen, dann werden sie vor uns so beschaffen, wie sie uns finden, und sie passen ihre Scheingestalten den Gedanken an, die sie in uns finden. Wenn sie uns also ängstlich und verwirrt finden, so dringen sie sogleich wie Räuber, die eine unbewachte Stätte finden, vor, und was wir aus uns selber denken, das schmücken sie weiter aus (machen sie mit Beiwerk). Wenn sie uns also in Furcht und Angst sehen, so vergrößern sie die Angst mit ihren Trugbildern und Drohungen. Dadurch wird dann die unglückliche Seele gepeinigt. Wenn sie aber finden, daß wir uns im Herrn freuen, die künftigen Güter vor Augen haben, wenn wir erwägen, was des Herrn ist, und bedenken, daß alles in des Herrn Hand liegt, daß ein Dämon gegen einen Christen nichts vermag und überhaupt gar keine Gewalt über irgend jemand hat, wenn sie die Seele durch solche Erwägungen gefestigt sehen, dann weichen sie beschämt zurück" (c. 41).

Diese Stelle ist so bedeutsam zum Verständnis dämonischer Angriffe, daß wir sie durch eine nähere Erläuterung zur vollen Geltung bringen müssen. Zunächst geht aus ihr hervor, daß nach der Überzeugung des Heiligen die dämonologischen Phänomene nicht objektive Offenbarungen aus einer anderen Welt sind, wie die mystische Theologie es gewöhnlich annimmt, sondern daß sie ihren Ursprung in der subjektiven Phantasie eines erregten Menschen haben.[1] Die Erregung des Subjektes gibt nicht bloß den ersten Anstoß zum Auftreten solcher Phänomene, sondern die erregte individuelle Phantasie gestaltet auch selbst den Inhalt, den Stoff des dämonischen Trugbildes, mit anderen Worten: die subjektive Dämonenfurcht bestimmt das Auftreten und die Form der Phänomene. Die Dämonen selbst haben – so paradox es klingt – keinen Einfluß auf die Entstehung oder die Grund-

[1] Auch Athenagoras verlegt den Ausgangspunkt der Visionen in die seelische Bewegung des Subjekts: „Die unvernünftigen Bewegungen der Seele, welche leicht Meinungen in Bilder umsetzen, entnehmen hier diese, dort jene Bilder teils von der Materie, teils bilden und erzeugen sie dieselben aus sich ... Diese unvernünftigen und bilderreichen Erschütterungen der Seele erzeugen phantastischen Bilderwahn. Wenn aber eine zarte und zugängliche Seele, die starke Eindrücke nicht vernommen und erfahren, noch die Wahrheit geschaut hat, dazu den Vater und Schöpfer des Alls nicht kennt, sich falsche Meinungen über sich selbst macht, dann bringen die in der Materie herrschenden Dämonen, welche Freunde der Opferdüfte und des Opferblutes, wie auch Betrüger der Menschen sind, indem sie diese trügerischen Erregungen der Seele, die sich bei vielen einstellen, zum Anlaß nehmen, den Menschen Phantasiebilder nahe, die von den Idolen und Statuen herzurühren scheinen und ergreifen so Besitz von den Gedanken der Menschen (Libellus pro Christ. c. 27 ed. Schwartz, Texte u. Untersuch. IV, pg. 36). Tertullian erzählt ganz unbefangen von einer Mitschwester, welche die Charismen der Offenbarungen besaß: „Je nachdem Schriftstellen gelesen, Psalmen gesungen oder Ansprachen gehalten werden, bieten sich aus denselben Gegenstände zu Visionen dar." Nach einer Predigt Tertullians über die Seele, die er sich als einen ätherischen Körper dachte, kam der Geist über die Mitschwester, und nun wurde ihr die Seele in leiblicher Gestalt gezeigt (De anima c. 9, M. S. L. II. 659 sq.). Ausgangspunkt und Inhalt der Gesichte liegen also nicht in einer anderen Welt, sondern in der Seele selbst.

züge des dämonologischen Trugbildes. Ja, noch mehr! Das dämonische Scheingebilde bleibt auch, was Fortdauer und Verschwinden anbetrifft, vollständig von der individuellen seelischen Verfassung abhängig. „Wenn eine Erscheinung auftritt, dann sinke nicht schon im voraus vor Angst zu Boden, sondern, welcher Art sie auch sei, frage sie zuerst beherzt: ‚Wer und woher bist du?' . . . Ist sie eine dämonische, dann wird sie sogleich schwach, wenn sie deinen Sinn erstarkt sieht. Es ist ja doch ein Beweis von Unerschrockenheit, überhaupt die Frage zu stellen: Wer und woher bist du?" (c. 43). Auch die religiösen Hilfsmittel, die Antonius anwendet und empfiehlt, haben zum großen Teil den Zweck und die Wirkung, Mut und Gottvertrauen zu heben.

Welche Rolle weist nun der Einsiedler den Dämonen bei den besprochenen Phänomenen zu? Sie treten erst in Tätigkeit, wenn die in der Seele aufsteigende Dämonenfurcht bereits bestimmte Vorstellungsbilder von dämonischen Angriffen in dem Bewußtsein des Individuums hervorgerufen hat. Die in der Luft befindlichen Dämonen nehmen diese in der Seele des Menschen vorhandenen schreckhaften Dämonenvorstellungen wahr. Sie verwandeln sich dann immer gerade in die Gestalten, welche den Dämonenvorstellungen in der Seele zur Zeit entsprechen, m. a. W. sie bilden diese in äußeren Scheingestalten nach. Wenn man von einem Unterschied zwischen dem Bilde in der Vorstellung und dem Scheingebilde sprechen will, so besitzt das letztere mehr Beiwerk; es ist mehr ausgeschmückt. Der Sinn ist wohl, daß das Scheingebilde einen konkreteren, plastischeren Eindruck hervorbringt als das Vorstellungsbild. Das Scheinobjekt übt auf die Sinnesorgane einen ähnlichen Reiz aus, wie reale Dinge, so daß zuweilen beide kaum unterschieden werden können. Den Dämonen fällt also nicht eine produktive Tätigkeit, sondern nur eine reproduzierende zu, ganz entsprechend ihrer inneren Kraftlosigkeit. Sie haben nur die Scheinmacht, das seelische Vorstellungsbild in ein äußerlich wahrnehmbares Scheingebilde umzuwandeln. Es gehört zu ihrer Eigenart die Fähigkeit, ihren luftförmigen Leibern alle möglichen Gestalten zu geben (c. 28). Deshalb charakterisiert Antonius ihr Treiben wiederholt als Gespensterspuk und Possenspiel. „Die Dämonen spielen in ihrer Ohnmacht wie auf einer Bühne, wechseln die Gestalten und schrecken die „Kinder" durch das Scheingebilde eines ganzen Trosses und durch ihre Gebärden" (c. 28). Den Dämonen, die hinter jenen Schemen stehen, fällt nicht die Rolle schöpferischen Gestaltens, sondern die der Puppen zu. Sie setzen vor den Augen des erschreckten Mönches das Gebilde seiner Gespensterfurcht in Szene und verschwinden, wenn er es will.

Ehe wir zum dritten Punkte, der Prüfung dieser seltsamen Vorstellungen übergehen, stellen wir die Frage: Ist die Darlegung des Antonius in ihrem ganzen Umfange Ergebnis der Beobachtung, objektiver Befund, oder findet sich in ihr auch Reflexion des Einsiedlers über Beobachtungen, die er zu deuten sucht? Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend für die Gewißheit, die wir den einzelnen Momenten seiner Darlegung zuerkennen müssen. Hätte Antonius den ganzen Vorgang analysiert, so wie es uns die vita Antonii noch nachträglich ermöglicht, so hätte er als objektiven Befund drei sich ihm häufig aufdrängende Bewußtseinsmomente festgestellt: 1. daß Furcht vor Dämonen und schreckhafte Vorstellungsbilder derselben ihm innerlich gegenwärtig sind, 2. daß er mit seinen Sinnesorganen lebhafte Wahrnehmungen mache, welche den inneren Vorstellungsbildern entsprechen, 3. daß die Vor-

stellungsbilder den Wahrnehmungen zeitlich vorangehen. Diese drei Bewußtseinsmomente stehen fest und bilden den objektiven Befund seiner Beobachtungen. Das Übrige, z. B. seine Behauptung, daß die Dämonen sich in die Erscheinungsformen umgestalten, welche den dämonischen Vorstellungsbildern entsprechen, kann nicht Gegenstand der Beobachtung gewesen sein, sondern ist Reflexion, Erklärungsversuch für die merkwürdige Tatsache, daß er Bewußtsein von dem Auftreten lebhafter Wahrnehmungen hat, deren Inhalt zeitlich früheren Vorstellungen entspricht. Der Reflexion, den Erklärungsversuchen aber kann die Forschung grundsätzlich nicht den gleichen Grad von Gewißheit zuerkennen als dem objektiven Befund. Denn Erklärungsversuche entstammen subjektiven oder zeitgeschichtlichen Auffassungen, deren objektive Berechtigung erst wiederum nachzuprüfen wäre. Ehe wir an den kritischen Teil unserer Aufgabe herantreten, sei jedoch noch einmal mit allem Nachdruck das Hauptergebnis der Selbstbeobachtung des Einsiedlers hervorgehoben, daß die dämonologischen Symptome nicht aus einer anderen Welt stammen, sondern nach Ursache und Form Gebilde des erregten Subjektes sind. Diesen seinen objektiven Befund verallgemeinert er, indem er sich auf die Erfahrungen auch der anderen Mönche bezieht. Somit sind die in Rede stehenden sog. dämonischen Phänomene ihrem Ursprunge und Inhalte nach rein psychischer Art und Gegenstand psychologischer Untersuchung.[1] (Schluß folgt.)

Die Entfernung eines Pfarrers aus dem Amte auf dem Verwaltungswege.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

Um den Lesern unserer Zeitschrift sofort ein eigenes Urteil über die Tragweite des in der Tagespresse[2] schon vielfach falsch beurteilten, für die Pfarrer allerdings besonders wichtigen Dekretes der Konsistorialkongregation vom 20. August 1910 zu ermöglichen, geben wir seine wesentlichen Bestimmungen im Wortlaut wieder. Dieser ist an sich recht durchsichtig; wir können uns in der Kommentierung auf wenige Bemerkungen beschränken.

Mit größter Sorgfalt muß, so hebt die Einleitung hervor, die Kirche darauf bedacht sein, daß die zur Seelsorge bestellten Männer durch die Unbescholtenheit des Lebenswandels sich auszeichnen. Wie darum die Pfarrer einerseits, damit sie um so freudiger ihr Amt verwalten, eine willkürliche

[1] Auch Athenagoras (Libellus c. 27) und Tertullian (De anima c. 9) vertreten den subjektiven Ursprung der Visionen in der menschlichen Phantasie. Für die Beurteilung der christlichen Mystik ist es von höchster Wichtigkeit, die Ansichten der Kirchenväter über die Genesis der Visionen insbesondere der dämonischen Phantasmen festzustellen.

[2] Köln. Ztg. Nr. 991 v. 14. Sept. 1910: „Das ist eine neue Disziplinarordnung, die keine Rücksicht nimmt auf die Gemeinden, die Patronatsherren, auf das Einvernehmen des Pfarrers mit seiner Gemeinde, auf seine Beliebtheit beim Volke. Es wird damit das Amt der Examinatoren und Konsultoren aus der Verfassung der Ordensgeistlichkeit, im näheren des Jesuitenordens, für den weltlichen Klerus übernommen." Ebenso Nr. 1000. — Ähnlich Frankf. Ztg. v. 20. Sept. 1910, Abendausg. — Dagegen richtig beurteilt: Köln. Volksztg. Nr. 782 v. 17. Sept. u. Nr. 794 v. 21. Sept. 1910.

Absetzung durch den Ordinarius nicht fürchten sollen, darf doch anderseits die Festigkeit ihrer Stellung nicht so weit gehen, daß dadurch das Seelenheil der Gläubigen, dem sie gerade zugute kommen soll, gefährdet wird. Nach altem und beständigem Brauche der Kirche muß darum ein verbrecherischer Priester, der seine Herde eher zugrunde richtet, als erbaut, in kriminalrechtlichem Verfahren abgesetzt werden. „Wenn jedoch nach dem kanonischen Rechte der Kriminalprozeß und die Absetzung nicht anwendbar ist, der Pfarrer aber doch aus diesem oder jenem Grunde, selbst ohne seine Schuld, sein Amt nutzbringend nicht verwaltet oder verwalten kann, oder etwa durch seine Anwesenheit gerade dort schädlich wird, dann kommen andere Mittel zur Fürsorge für das Seelenheil in Betracht. Dazu gehört besonders die Entfernung des Pfarrers aus seiner Stelle, die gewöhnlich als ökonomische (amotio, quae oeconomica seu disciplinaris vulgo dicitur) oder Disziplinarversetzung bezeichnet wird; sie wird nicht im Gerichtsverfahren, sondern nur auf dem Verwaltungswege entschieden und bezweckt nicht eine Bestrafung des Pfarrers, sondern den Nutzen der Gläubigen. Salus enim populi suprema lex est."

Indessen waren die kanonischen Vorschriften für dieses Disziplinarverfahren nicht bestimmt und klar genug gefaßt, so daß die „Kommission für Kodifizierung des kanonischen Rechtes" wiederholt die Sache studierte und diese wichtige Seite der kirchlichen Disziplin besonders zu regeln beschloß. Der Hl. Vater billigte die ihm seitens der Kommission vorgelegte Arbeit und beauftragte auch die Konsistorialkongregation mit ihrer Prüfung. Von der Kongregation wurden dann die Bestimmungen veröffentlicht.

Wie diese Einleitung zum Dekrete auch erkennen läßt, gehört die bleibende, lebenslängliche Verbindung des Inhabers mit dem kirchlichen Benefizium zum Begriffe des Benefiziums. Die Anschauung, daß zwischen dem Inhaber und dem Amte selbst eine innige Vereinigung nach Art der Ehe bestehe, daß insbesondere der Seelsorger mit der Gemeinde wie ein guter Hirt mit seiner Herde vertraut werden und geistig verwachsen müsse, auch der im Dekrete angeführte praktische Grund, daß der Benefiziat um so freudiger die Pflichten seines Amtes erfülle, je weniger er den Verlust des Benefiziums durch Willkürmaßregeln zu fürchten habe, führten zu dem Grundsatze, daß dem Inhaber das Benefizium nur im kanonischen Prozeßverfahren auf hinreichende Gründe hin entzogen werden könne. Die inamovibilitas gewährte dem Pfarrer ein gewisses, nicht unbegründetes, Selbstbewußtsein.[1] Es handelt sich hierbei allerdings um eine definitive Übertragung des Benefiziums. Die Entfernung solcher Benefiziaten, die ad nutum amovibiles sind, aus ihrem Amte ist rechtlichen Weiterungen nicht unterworfen. Mit ihnen beschäftigt sich auch das Dekret nicht, wie der Abschnitt VIII (can. 30–32) eigens hervorhebt. Definitiv angestellt sind heute wesentlich nur die Pfarrer; darum ist von ihnen im Dekrete mancherorts trotz der allgemeineren Überschrift: de amotione administrativa ab officio et beneficio curato allein die Rede. Sie werden auf gerichtlichem Wege aus ihrem Amte

[1] Die Wichtigkeit der „Unabsetzbarkeit" für das Pfarramt betont v. Scherer, Kirchenrecht. Graz 1886. I, 631. „Eine Amtsgewalt (wie sie der unabsetzbare Pfarrer hat) verträgt sich mit der weitgehendsten Unterordnung unter den Bischof; sie liegt aber nicht mehr vor, wenn der Pfarrer wie ein Delegat vom Bischof nach Gutdünken seiner Stellung enthoben werden kann." Vgl. ebenda Anm. 14.

entfernt durch Strafversetzung (translocatio), Amtsentsetzung (privatio beneficii) und durch Absetzung (depositio, degradatio). Das gerichtliche Verfahren selbst,[1] dessen frühere Umständlichkeit zu dem beschleunigten summarischen Strafprozeß führte, berührt das Dekret nicht weiter.

Nun können Fälle eintreten, und diese sind tatsächlich gar nicht selten, wo zwar das kanonische Strafverfahren gegen einen Pfarrer nicht eröffnet werden kann, aber doch seine Entfernung aus dem Amte sehr am Platze, ja dringend notwendig ist. Bisweilen wäre auch das gerichtliche Verfahren zu langwierig. Mit Recht stellt das Dekret darum dem einen Prinzip der Unabsetzbarkeit der Pfarrer das andere entgegen, daß das Seelenheil des Volkes das höchste Gesetz aller Seelsorge und kirchlichen Maßnahmen bleiben muß. Heiner fragt mit Recht nach Schilderung der durch Überspannung des Unabsetzbarkeitsprinzips unausbleiblichen Mißstände: „Soll der Bischof die Verhältnisse durch Entfernung des Pfarrers aus dem Amte nicht ändern können, wenn dieses Mittel das einzige ist, bessere Zustände herbeizuführen? Wo gibt es einen Staat, der dieses Recht nicht ausübte seinen Beamten gegenüber, auch wenn diese sonst fest angestellt sind? Man sollte glauben, es läge dieses Recht in der Natur der Sache."[2] Das leicht verständliche, aber auch sachlich begründete Bestreben der Bischöfe, ihre Administrativbefugnisse in dieser Hinsicht zu erweitern, fand Entgegenkommen bei den römischen Kongregationen, welche häufig in Fällen, wo eine Änderung mißlicher Verhältnisse in einer Pfarrei nur durch zwangsweise administrative Versetzung des Pfarrers erreichbar war, mit dem Bischofe gegen den Pfarrer auf Versetzung erkannten.[3] Desgleichen bezweckten einzelne Anträge auf dem Vatikanischen Konzil die Erweiterung der bischöflichen Machtbefugnisse für die parochi amotio oeconomica seu disciplinaris.[4] Das Ende der Entwicklung zeigt das vorliegende Dekret. Die Befugnis des Bischofs, administrativ auch gegen den Willen des Pfarrers seine Versetzung zu verfügen, war jetzt schon überall im Kirchenrecht anerkannt. Als Gründe, worauf hin die Versetzung verfügt werden könne, wurden im allgemeinen 2 angegeben: 1. das Ungeeignetsein des Pfarrers infolge besonders seiner Unerfahrenheit und Unwissenheit für diese Pfarrei (vgl. dazu das Dekret can. 1. n. 2) und 2. der Haß und die Abneigung der Pfarreingesessenen gegen den Pfarrer (vgl. dazu das Dekret can. 1. n. 4). Da diese Versetzung nicht den Charakter der Strafe an sich trage, so müsse der Versetzte eine gleich gute oder bessere Stelle erhalten.[5]

[1] Maßgebend hierfür ist die Instruktion der S. Congr. Ep. et Reg. vom 11. Juni 1880; deutsch z. B.: A. f. kath. Kirchenr. 46 (1881) S. 3 ff. Eingehend darüber: Michaele Lega, Praelectiones de iudiciis ecclesiasticis. Lib. II. Volum. IV. p. 139 sqq. Rom. 1901. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts. Berlin 1897. VI, 86 ff.

[2] Heiner, Die remotio oeconomica oder die Amtsversetzung eines Pfarrers auf Verwaltungswege. A. f. kath. Kirchenr. 77 (1897) S. 124 ff.

[3] Solche Fälle bei Heiner a. a. O.; A. S. S. 37 (1904) S. 374 ff., besonders S. 377.

[4] Acta et decr. S. Conc. recent. Collect. Lac. VII (1890). Index s. v. parochus. Johannes Bapt. Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts[2]. Freiburg 1909. S. 342. — Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils. Freiburg 1903. I, 444.

[5] A. S. S. l. c. 377: Causae remotionis oeconomicae a paroecia ad duas tantum reduci possunt, nempe vel ad inidoneitatem parochi ad parochiam salubriter regendam vel ad odium plebis. Sägmüller a. a. O. S. 342. Franz Heiner, Kathol. Kirchenrecht[5]. Paderborn 1909. II, 122. Hergenröther-Hollweck, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts. Freiburg 1905. S. 467. Johann B. Haring, Grundzüge des kath. Kirchen-

Die amotio, wie sie uns nun in diesem neuen Gesetze entgegentritt, ist nicht lediglich eine Versetzung. Vielmehr kann auch in Einzelfällen zur Pensionierung geschritten werden. Dieserhalb ist denn auch „amotio" nicht mehr, wie bis jetzt üblich, mit „Versetzung", sondern mit „Entfernung aus dem Amte" wiederzugeben. Auch kann dem aus dem Amte Entfernten ein anderes Benefizium als eine Pfarrei gegeben, ihm auch eine schlechtere Pfarrei verliehen werden, als er gehabt hat. (Vgl. dazu unten Abschnitt VII, can. 26 – 29.) Hierin vor allem, dann in der genaueren Angabe der Gründe für Eröffnung des Verfahrens und in dessen präzisen äußeren Regelung liegt die Änderung des bisherigen Rechtsstandes.

Ich gebe zunächst eine **Übersicht über die Bestimmungen.**

Die 32 canones sind nach 8 Titeln geordnet: I. Die für die Entfernung aus dem Amte notwendigen Gründe: can. 1. II. Das Verfahren im allgemeinen: can. 2. III. Die zur Entscheidung über die Entfernung notwendigen Personen: can. 3 – 7. IV. Die Aufforderung zur Niederlegung des Amtes: can. 8 – 13. V. Das Amtsenthebungsdekret: can. 14 – 21. VI. Das Revisionsverfahren: can. 22 – 25. VII. Die Versorgung des aus dem Amte Entfernten: can. 26 – 29. VIII. Der Geltungsbereich des Gesetzes: can. 30 – 32.

I. Die für die Entfernung aus dem Amte notwendigen Gründe.

„Die Gründe, auf welche hin ein Pfarrer im Administrativverfahren aus seinem Amte entfernt werden kann, sind folgende:

1. Wahnsinn,[1] von welchem er nach dem Gutachten der Sachverständigen voraussichtlich nicht vollständig oder nicht ohne Gefahr des Rückfalles gesund werden kann; oder um dessentwillen doch die Wertschätzung und die Autorität des Pfarrers trotz der Genesung beim Volke eine solche Einbuße erlitten hat, daß es als schädlich erachtet werden muß, ihn im Amte zu behalten.

2. Unerfahrenheit (imperitia, Ungeschicklichkeit) und Unwissenheit, die den Leiter einer Pfarrei zur Ausübung seiner hl. Obliegenheiten untauglich machen.

3. Taubheit, Blindheit und irgendein anderes geistiges oder körperliches Gebrechen,[2] die den Priester zur Ausübung der notwendigen

rechts. Graz III (1908) S. 619. v. Kober im K.-L. (Art. Pfarrer) IX, Sp. 1960. Permaneder, ebenda XI, Sp. 1974 Art. Translation. Heiner, Die remotio oeconomica a. a. O. S. 124 ff. und 85 (1905) S. 80 ff. A. Geiger, Die remotio oeconomica oder Versetzung der Pfarrer nach administrativen Erwägungen. Theol.-prakt. Monatsschr. 16 (1906) S. 594 ff. Kohlhofer, Die administrative Versetzung der Pfarrer, ebenda 17 (1907) S. 50 ff. — (Linzer) Theol.-prakt. Quartalschr. 58 (1905), S. 610 ff.: W. E. Hubert, Unfreiwillige Versetzung und Pensionierung inamovibler Pfarrer. Alois Pachinger, Remotio oeconomica parochorum. Ebenda 59 (1906) S. 832 f. Joseph Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze. Mainz 1899. S. 156. Lega l. c. III (1899) p. 253 sqq.; hier auch ausführlicher der frühere modus procedendi; er bemerkt: In remotione oeconomica non requiritur, beneficium alterum collatum esse parochiale, sed requiri tantum solet esse reditus aequivalentis.

[1] Insania, Geisteskrankheit; dazu Hinschius, Kirchenrecht I, 16. Hergenröther-Hollweck, Kirchenrecht S. 220; dort auch als irregularitas superveniens. Sägmüller, Kirchenrecht[2]. S. 187. Heiner, Kirchenrecht I[5], 153 f.

[2] Hinschius a. a. O. S. 14 ff. Hergenröther-Hollweck S. 221. Sägmüller S. 186. Heiner I[5], 148 f. Lega l. c. III, 366 sqq.

Seelsorgspflichten für immer oder auch nur für eine lange Zeit unfähig machen, für den Fall, daß diesem Mißstande durch einen Koadjutor oder Vikar nicht in angemessener Weise abgeholfen werden kann.

4. Der Haß des Volkes, mag er auch ungerecht und nicht allgemein sein, wofern er nur so weit geht, daß er eine nutzbringende Amtsführung des Pfarrers hindert, und man vernünftigerweise voraussieht, daß er so bald nicht schwindet.

5. Der Verlust des guten Rufes[1] bei rechtschaffenen und ernsten Männern infolge unehrbarer oder verdächtiger Lebensweise des Pfarrers, eines anderen Vergehens oder auch eines alten Verbrechens, das neuerdings offenkundig geworden ist, aber wegen Verjährung weiter nicht bestraft werden kann; oder auch infolge einer Handlungsweise oder Schuld der Familienangehörigen und Verwandten des Pfarrers, mit denen er zusammenlebt, wenn nicht durch Entfernung derselben für den guten Ruf des Pfarrers hinreichend gesorgt ist.

6. Ein Verbrechen, das zwar augenblicklich geheim ist, bald aber, wie der Ordinarius bei kluger Überlegung voraussieht, zum großen Ärgernisse des Volkes öffentlich bekannt werden kann.

7. Eine schädliche, mit großem Nachteil für die Kirche oder das Benefizium verbundene Verwaltung des kirchlichen Vermögens und zwar jedesmal, wenn diesem Übel nicht abgeholfen werden kann durch Entfernung des Pfarrers aus der Verwaltung oder sonstwie, und der Pfarrer anderweitig die geistlichen Obliegenheiten des Amtes nutzbringend erfüllen kann.

8. Vernachlässigung der pfarramtlichen Pflichten, die nach ein- und zweimaliger Mahnung anhält, in wichtiger Sache, wie bei der Verwaltung der Sakramente, der notwendigen Fürsorge für die Kranken, bei der Erklärung des Katechismus und des Evangeliums, bei Innehaltung der Residenz.

9. Ungehorsam gegen die Anordnung des Ordinarius nach ein- und zweimaliger Mahnung in wichtiger Sache, z. B. in Vermeidung vertrauten Umganges mit irgendeiner Person oder Familie, in der Obsorge für Bewachung und Reinhaltung des Gotteshauses, in der Innehaltung des rechten Maßes bei der Beitreibung pfarramtlicher Gebühren und ähnlicher Dinge.

Die unter den beiden letzten Nummern erwähnte Mahnung darf vom Ordinarius nicht nur als väterliche gegeben werden, muß vielmehr als peremtorische Warnung[2] und als letzte Ankündigung der bevorstehenden Entfernung aus dem Amte mit genau festgestelltem Wortlaute und geheim erlassen werden;[3] jedoch muß man aus den Akten der Bischöflichen Kurie feststellen können, daß sie erlassen ist."

Im allgemeinen sei zu den hier genannten Gründen, welche zur Einleitung des Administrativverfahrens zur Entfernung des Pfarrers aus dem Amte vorliegen müssen, bemerkt, daß sie im Strafrechte schon früher irgendwie

[1] „Bonae aestimationis": „rechter Wertschätzung"; indessen ist am Ende der Note auch „famae" gesagt.

[2] Über die monitio paterna im Gegensatze zur canonica und in forma legali: Heiner, Kirchenrecht a. a. O. II, 39 ff.; Sägmüller 746 f. Lega III, 133; IV, 245. 351 sqq. Hinschius VI, 78 ff.

[3] Hierbei ist bereits das Verfahren — wie besonders beim summarischen Strafverfahren — als ein schriftliches und heimliches gekennzeichnet. Heiner, Kirchenrecht II, 23 ff. Hergenröther-Hollweck 602.

aufgeführt wurden; teilweise wurden sie bei den Irregularitäten genannt n. 1: defectus animi, n. 3: defectus corporis, zum Teil n. 5: defectus famae; andere boten den Rechtsgrund als Disziplinarvergehen zu besonderen Bestrafungen (2, 5–9); oder sie rechtfertigten seit alters die Versetzung nach dem Memorialverse zu c. 10, X, I, 9:

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere possit.

Doch ist die durch das Dekret zutage tretende Änderung bedeutend. Die Folgen der irregularitas superveniens erstrecken sich nicht ohne weiteres auf das Benefizium.[1] Das durch einzelne der Fälle gerechtfertigte Einschreiten des Bischofs ex informata conscientia mit Ausschluß des gerichtlichen Verfahrens gestattet ebenso nur eine suspensio ab officio, nicht a beneficio,[2] und sonstige das Benefizium berührende Strafen treffen nur einen Teil des Benefizialeinkommens oder schließen das Gerichtsverfahren mit ein.

Unter den einzelnen Gründen rechtfertigen unter Berücksichtigung der beigefügten Kautelen ohne weiteres die sub 1 und 3 genannten das Einschreiten des Bischofs. – Bei der in n. 2 genannten imperitia et ignorantia handelt es sich nicht um den Mangel der zum Empfang der Weihe nötigen Kenntnisse, auch weniger um rohe Unwissenheit,[3] sondern um das Fehlen der zur Verwaltung der gerade dem Inhaber verliehenen Pfarrei nötigen Erfahrung und Sachkenntnis. Schon das Trid. hat, über die Forderungen des älteren Rechtes hinausgehend, den Pfarrkonkurs vorgeschrieben, und zwar für die Erlangung jeder einzelnen Pfarrei. Bei einer Bewerbung dieser Art könnte allerdings auf die besonderen Verhältnisse der Pfarrei Rücksicht genommen und der auch nach doctrina et prudentia tüchtigste Bewerber hic et nunc festgestellt werden. Bei der in Deutschland üblichen Praxis des Pfarrbefähigungsnachweises läßt sich zwar die allgemeine wissenschaftliche Qualifikation feststellen; aber es können dem einen oder anderen zur Verwaltung einer schwierigen Pfarrei bestellten Geistlichen die unbedingt zur gedeihlichen Wirksamkeit erforderliche Erfahrung und Sachkenntnis ganz gut fehlen. In seiner Unbeholfenheit, Unerfahrenheit, Taktlosigkeit, Übereilung kann er bei den verwickelten sozialen und politischen Verhältnissen mancher Gemeinde durch fortgesetzte Mißgriffe und verkehrte Maßnahmen das ganze Gemeindeleben ruinieren und der Religion außerordentlich schaden. An solche Fälle ist hier gedacht. Immerhin ist, zumal ja die seelsorglichen Methoden recht verschieden sein können, das „impar suis sacris officiis“ eng zu interpretieren. – Dem Pfarrer mag das odium plebis (n. 4), zumal mit der Erweiterung: quamvis iniustum et non universale als Grund zu seiner Versetzung Bedenken machen; und in der Tat gewinnt oft ein Mann mit rauhem Äußern und goldenem Herzen non brevi eine Gemeinde, dann aber um so fester und mit bleibendem Erfolge. Um so mehr wird bei der Anwendung des Rechtsgrundes seine ursprüngliche Geltung zu berücksichtigen sein:

---

[1] z. B. Heiner I, 175 f.; selbst bei der irregularitas superveniens ex delicto gilt der Grundsatz: Non sunt ipso iure privati, sed tantum privandi. Lega III, 287 sq.

[2] Hinschius V, 609.

[3] In seltenen Fällen werden heute solche illiterati et imperiti zu Pfarreien gelangen, denen gegenüber das Tridentinum Sess. XXIV cap. 6 de reform. die sog. remotio oeconomica ad tempus, d. h. die Beigabe eines Koadjutors oder Vikars rechtfertigte.

Non tamen pro qualibet culpa pastor debet gregem deserere suum, ne forte mercenario comparetur, qui videt lupum venientem et dimittit oves et fugit, sed de superioris licentia tunc demum potest non tam timide fugere quam provide declinare, quum oves convertuntur in lupos, et qui debuerant humiliter obedire, iam irrevocabiliter contradicunt; quum etsi tales sint graviter pro crimine puniendi, sunt tamen pro tempore utiliter tolerandi, quia sanguinem elicit, qui nimis emungit" (c. 10 [§ 5] X, I, 9).[1] — n. 5. Es handelt sich hier beim Verlust des guten Rufes nicht allein um die infamia im rechtlichen Sinne;[2] immerhin wird im ersten Teile der Nr. ein Verschulden des Pfarrers vorausgesetzt, wenn einzelne Handlungen, die für sich bereits den Strafgesetzen unterliegen mögen, auch nicht genannt werden.[3] Bei den strafrechtlich verjährten Verbrechen kommen hier wohl selten solche schwerster Art in Frage.[4] Der zweite Teil ist eine besondere Betonung von 1 Tim. 3, 5: Si quis autem domui praeesse nescit, quomodo ecclesiae Dei diligentiam habebit? Es findet hier die Anschauung, daß der gute Ruf sowohl für die hohe Würde des geistlichen Berufes wie für eine gedeihliche Seelsorge gefordert werden muß, starken Ausdruck.[5] n. 6. Das Tridentinum gestattete bereits dem Bischof bei einem crimen occultum ein Einschreiten ex informata conscientia.[6] Die unter n. 7, 8 und 9 genannten Vergehen unterstehen den Strafgesetzen;[7] besonders ist auch der Gehorsam gegen

[1] Über das „odium" als Grund für die remotio oeconomica überhaupt: A. S. S. 37 (1904/5) p. 377 sq.

[2] Darüber Scherer I, 343 ff.; hier auch über die rechtlichen Folgen der Diffamation. Lega III, 342 sqq. — Delikte, welche sie im Gefolge haben, ziehen im allgemeinen das gerichtliche Verfahren auf Entfernung vom Benefizium nach dem S. 737 Anm. 1 ausgesprochenen Grundsatze nach sich; indessen ist in unserem Dekrete can. 31, § 2 bei der infamia facti die amotio oeconomica ad tempus vorgesehen und nach Abschluß des auch bei einem weltlichen Gerichte anhängigen Kriminalprozesses das neue Administrativverfahren zugelassen.

[3] Bei der „suspecta ratio vivendi" ist wohl zumeist an den Umgang mit verdächtigen Frauenspersonen gedacht. Trid. Sess XXIV c. 14 de reform.: Prohibet s. synodus . . . ne concubinas aut alias mulieres, de quibus possit haberi suspicio in domo vel extra detinere aut cum iis ullam consuetudinem habere. Dort die Strafe für den Ungehorsam gegen die entsprechende Mahnung des Bischofs.

[4] Das Dekret nimmt also auch für das kanonische Recht eine „Verjährung" an; wenn es an eine solche nur im weltlichen Rechte dächte, wäre das beigefügt. Über die „praescriptio": Lega III, 252. Die Entscheidung der S. Congr. Ep. et Reg. vom 22. März 1898 (A. S. S. 30 (1897/8) S. 677 ff.) gibt darüber (S. 689) als Norm: Regula generalis est, actionem iniuriarum spatio unius anni, crimen peculatus et delicta carnis spatio quinque annorum a die commissi delicti continuorum praescribi. Bei fortgesetzten Handlungen setzt die Verjährung ein vom Tage des Unterlassens ab — Einige schwere Verbrechen verjähren mit 20 Jahren (andere gar nicht). Nach Ablauf dieses langen Zeitraumes ist ein Bekanntwerden selten.

[5] Die infamia ex crimine alieno und zwar ex crimine enormi hat die Wirkung der Irregularität. Hollweck, Strafgesetze 152. Sie kommt hier nicht in Frage.

[6] Trident. Sess. XIV cap. 1 de reform. Hinschius V, 610[4].

[7] Zu n. 7: Nachlässigkeit in der Verwaltung des kirchlichen Vermögens: Hollweck, Strafgesetze (§ 87) S. 155. Hinschius V, 878 ff. — Vernachlässigung der Amtspflichten: Hollweck, Strafgesetze S. 341 (§ 286): „Schwer schuldbare und gänzliche Vernachlässigung der Amtspflichten ist mit Deposition und Verweisung in eine Demeritenanstalt zu bestrafen." Vernachlässigung der Predigt und Katechese S. 343. (Trid. Sess. V cap. 2 de reform., Sess. XXIV cap. 4 de reform.) Residenzpflicht: S. 346 (Trid. Sess. VI cap. 2 de reform., Sess. XXIII cap. 1 de reform.). Zu dem Ganzen: Hinschius V, 614. 685 ff. Residenzpflicht III, 229.

die Befehle des Bischofs oft unter Strafandrohung eingeschärft.[1] Aber auch n. 9 zeigt die durch das Dekret gegebene Erhöhung der Administrativbefugnis des Bischofs. Bei der Vermeidung des Verkehrs mit einer bestimmten Person braucht man nicht nur an eine Weibsperson zu denken. Zu den im folgenden wörtlich wiedergegebenen Bestimmungen gebe ich nur einzelne Anmerkungen.

II. Das Verfahren im allgemeinen. can. 2.

§ 1. Die Art und Weise, zur administrativen Amtsentsetzung vorzugehen, ist folgende. Zunächst wird der Pfarrer aufgefordert, auf seine Stelle zu verzichten. Weigert er sich, so ist zum Erlaß des Dekretes auf Entfernung aus dem Amte zu schreiten. Legt er gegen dieses Rekurs ein, so findet die Revision des Verfahrens statt, und das voraufgehende Dekret wird evtl. bestätigt.

§ 2. Die für den Gang des Verfahrens im folgenden getroffenen Bestimmungen sind genau innezuhalten; werden sie in einem wesentlichen Punkte verletzt, so ist die Entfernung selbst null und nichtig.

III. Die zum Beschluß auf Amtsentsetzung nötigen Personen.

can. 3. § 1. Weder bei der Aufforderung an den Pfarrer, sein Amt niederzulegen, noch beim Erlasse des Dekretes auf Amtsentsetzung darf der Bischof, um gesetzmäßig zu handeln, allein vorgehen; er muß vielmehr zwei von den durch das Trid. sess. XXIV cap. 18 de reform. vorgesehenen Examinatoren hinzuziehen und ihre Zustimmung nachsuchen bei allen Handlungen, für welche das hier ausdrücklich verlangt wird; bei den übrigen aber ihren Rat.

§ 2. Bei der Revision des Entfernungdekretes muß er, so oft diese notwendig wird, zwei Pfarrer als Konsultoren hinzuziehen, deren Zustimmung oder Rat er in gleicher Weise einholen muß, wie das im vorhergehenden § von den Examinatoren gesagt worden ist.

can. 4. Für die Wahl der Examinatoren und Pfarrkonsultoren soll folgende, in Zukunft überall zu beachtende Verordnung, gelten.

§ 1. Falls eine Synode gehalten wird, sollen auf ihr nach den geltenden Normen so viel an der Zahl gewählt werden, als der Bischof nach seinem klugen Ermessen für notwendig erachtet.

§ 2. Für die zwischen der letzten und der nächstzukünftigen Synode sterbenden oder in anderer Weise aus dem Amte scheidenden Examinatoren und Pfarrkonsultoren ernennt der Bischof andere Prosynodalen mit Zustimmung des Domkapitels oder in Ermangelung eines solchen der Diözesankonsultoren.

§ 3. Diese Regel soll auch beobachtet werden bei der Auswahl der Examinatoren und Pfarrkonsultoren, wenn eine Synode nicht gehalten wird.

§ 4. Die auf einer Synode oder sonst gewählten Examinatoren und Konsultoren scheiden fünf Jahre nach ihrer Ernennung, oder auch früher bei der nächsten Synode, aus ihrem Amte. Sie können jedoch in rechtmäßiger Form wiedergewählt werden.

§ 5. Während der fünfjährigen Amtsperiode können sie vom Bischofe nur aus wichtiger Ursache und mit Zustimmung des Domkapitels oder der Diözesankonsultoren abgesetzt werden.

can. 5. § 1. Die Examinatoren und Pfarrkonsultoren, welche vom Ordinarius in Sachen der Entfernung hinzugezogen werden sollen, dürfen nicht beliebige sein, es müssen vielmehr die der Wahl nach ältesten, und falls alle gleichzeitig gewählt sind, die

[1] Hinschius V, 222 ff. Heiner II, 254. Sägmüller 253. Literatur daselbst.

dem Prieſtertume nach älteſten, oder falls dieſes Unterſcheidungsmerkmal fehlt, die der Geburt nach älteſten ſein.

§ 2. Diejenigen von ihnen, welche auf einen im Rechte anerkannten Grund[1] hin offenbar verdächtig erſcheinen, können vom Ordinarius vor Eröffnung des Verfahrens ausgeſchloſſen werden. Aus demſelben Grunde kann der Pfarrer gegen ſie ſeine Einwände machen bei Beginn des Verfahrens.

§ 3. Iſt der erſte oder ſind die beiden erſten der Examinatoren oder Konſultoren verhindert oder ausgeſchloſſen, ſo muß in gleicher Weiſe ein dritter oder vierter hinzugezogen werden.

can. 6. § 1. So oft in den folgenden canones ausdrücklich geſagt wird, daß der Ordinarius vorgehen müſſe mit Zuſtimmung der Examinatoren oder Konſultoren, muß er die Sache in geheimer Abſtimmung zur Entſcheidung bringen;[2] und der Beſchluß iſt gültig, welcher wenigſtens zwei Stimmen für ſich hat.

§ 2. So oft jedoch der Ordinarius auf den Rat der Examinatoren oder Konſultoren vorgehen kann, genügt es, ſie anzuhören; er iſt aber durchaus nicht gezwungen, ihrem Votum, mag es auch einhellig ſein, beizutreten.

§ 3. In beiden Fällen muß jedoch über das Reſultat der Beratung ein Protokoll aufgenommen und von allen unterſchrieben werden.

can. 7. § 1. Examinatoren und Konſultoren müſſen ſich eidlich verpflichten und sub gravi das Amtsgeheimnis wahren über alles, was ſie von Amts wegen erfahren haben, beſonders über die geheimen Dokumente, die Debatten bei der Beratung, die Zahl der Stimmen und die Begründung der Abſtimmung.

§ 2. Bei Zuwiderhandlungen ſollen ſie nicht nur aus ihrem Amte als Examinatoren und Konſultoren entfernt, ſondern ſie können auch in rechtmäßiger Form mit einer anderen — der Schwere des Vergehens angemeſſenen — Strafe belegt werden; außerdem ſind ſie gehalten, etwa daraus erfolgten Schaden wiedergutzumachen.

IV. Die Aufforderung zur Niederlegung des Amtes.

can. 8. So oft daher nach dem klugen Urteile des Ordinarius für einen Pfarrer einer der oben in can. 1 aufgezählten Gründe vorliegt, beruft der Ordinarius ſelbſt die beiden beſtimmten Examinatoren, unterbreitet ihnen alles, beſpricht mit ihnen, ob der Grund wirklich vorliegt und ſchwerwiegend iſt, damit feſtgeſtellt wird, ob eine formelle Aufforderung des Pfarrers zum Reſignieren am Platze iſt.

can. 9. § 1. Dieſe formelle Aufforderung muß immer vorangehen, ehe man zum Dekrete auf Entfernung ſchreitet, wenn es ſich nicht um Wahnſinn handelt, oder ſo oft der Aufforderungsmodus nicht genügt, falls z. B. der Pfarrer ſich verborgen hält.

§ 2. Sie kann nur mit Zuſtimmung der Examinatoren beſchloſſen werden.

can. 10. § 1. Die Aufforderung hat im allgemeinen ſchriftlich zu erfolgen. Falls es jedoch ſicherer und gangbarer erſcheint, kann ſie auch wohl mündlich geſchehen durch den Ordinarius ſelbſt oder ſeinen Delegierten unter Aſſiſtenz eines Prieſters, der das Amt eines Aktuars verſieht und über die Aufforderung ſelbſt ein Protokoll aufnimmt, das unter den Akten der Kurie aufbewahrt werden muß.

[1] Hergenröther-Hollweck, Kirchenrecht 499. Lega I², 477 sqq. (propter utilitatem in iudicis patrimonium derivantem, propter affectionem aut odium in personam, propter affectionem in causam).

[2] per secreta suffragia rem dirimere debet. Vgl. dazu Heiner, Der kirchliche Zivilprozeß. Köln 1910, S. 116. Es iſt wohl an das Verfahren der Rota Romana zu denken. Die Konſultoren bringen ihre Gutachten ſchriftlich ein und „die Vota ſind ſpäter den Prozeßakten in einem geſchloſſenen Kuvert einzufügen und daſelbſt geheim aufzubewahren".

§ 2. Gleichzeitig mit der Aufforderung zur Amtsniederlegung müssen dem Pfarrer auch schriftlich oder mündlich, wie oben angegeben, die Veranlassungsgründe oder die Entscheidung, woraufhin die Aufforderung ergeht, die Argumente, worauf die Entscheidung selbst sich stützt, unter Beobachtung jedoch der in can. 11 angeführten notwendigen Vorsichtsmaßregeln, und das von den Examinatoren eingeforderte und eingegangene Gutachten mitgeteilt werden.

§ 3. Handelt es sich um ein geheimes Vergehen, und die Aufforderung zur Resignierung geschieht schriftlich, so darf nur irgendein allgemeiner Grund angegeben werden; die Entscheidung aber muß besonders mit der Begründung, mit welcher die Wahrheit des Vergehens erwiesen wird, vom Ordinarius mündlich auseinandergesetzt werden unter Assistenz eines der Examinatoren, der als Aktuar fungiert, bei Beobachtung der erwähnten Vorsichtsmaßregeln.

§ 4. Endlich muß der Pfarrer, mag die Aufforderung schriftlich oder mündlich ergehen, daran erinnert werden, daß man, wenn er nicht zehn Tage nach Empfang der Aufforderung entweder die Resignierung vollzogen oder mit wirksamen Gegengründen die angeführten Gründe als falsch erwiesen habe, zum Erlaß des Dekretes auf Entfernung vorgehen müsse.

can. 11. § 1. Bei Mitteilung der Gründe, durch welche die Wahrheit des zur Erlangung der Resignierung angeführten Tatbestandes erwiesen wird, soll man sich hüten, daß nicht die Namen der Antragsteller oder Zeugen bekannt werden, falls sie um Geheimhaltung ersucht haben; oder auch dann, wenn sie zwar keine Geheimhaltung beantragt haben, man aber aus den Umständen voraussehen kann, daß sie leicht Belästigungen ausgesetzt sein werden.

§ 2. Ebenso sollen die Berichte und Schriftstücke, welche ohne Gefahr eines großen Ärgernisses für das Volk, von Streitigkeiten oder Klagen öffentlich nicht vorgebracht werden können, schriftlich nicht bekannt gegeben werden; ja nicht einmal mündlich, es sei denn vorgesorgt, daß die erwähnten Mißlichkeiten nicht eintreffen.

can. 12. Der Pfarrer hat jedoch das Recht, nach Empfang der mit der bestimmten Friststellung erlassenen Aufforderung Aufschub zu verlangen zur Überlegung oder zur Vorbereitung seiner Verteidigung. Einen solchen Aufschub kann der Ordinarius aus gerechter Ursache mit Zustimmung der Examinatoren, wenn es nicht zum Schaden der Seelen gereicht, auf weitere zehn oder zwanzig Tage gewähren.

can. 13. § 1. Beschließt der Pfarrer, der an ihn ergangenen Aufforderung zuzustimmen und auf die Pfarrei zu verzichten, so kann er den Verzicht auch unter der Bedingung leisten: „Wofern sie vom Ordinarius gesetzmäßig angenommen werden kann oder angenommen wird."

§ 2. Auch hat der resignierende Pfarrer das Recht, anstatt des vom Ordinarius angezogenen Grundes einen anderen Grund anzuführen, der ihm weniger lästig oder hart ist, wofern er nur wahr und ehrbar ist, z. B. „um den Wünschen des Ordinarius nachzukommen".

§ 3. Wenn die Verzichtleistung erfolgt und vom Ordinarius angenommen ist, erklärt letzterer die Stelle für „vakant infolge Resignierung".

V. Das Amtsenthebungsdekret.

can. 14. § 1. Wenn der Pfarrer innerhalb der Wartefrist[1] weder Verzicht leistet, noch Aufschub verlangt, noch auch gegen die für die Entfernung angeführten Gründe Widerspruch erhebt, soll der Ordinarius, nachdem feststeht, daß die ordnungs-

[1] Utile tempus: durch das Eintreten eines unverschuldeten Hindernisses wird ihr Ablauf aufgehalten im Gegensatze zum tempus continuum.

mäßig erlassene Aufforderung zur Resignierung dem Pfarrer bekannt geworden, und daß derselbe auch an einer Antwort in einer vor dem Gesetz gültigen Weise nicht gehindert worden ist, vorgehen zum Erlaß des Amtsentsetzungsdekretes unter Beobachtung der Regeln, welche in den folgenden Canones aufgestellt werden.

§ 2. Steht jedoch nicht fest, daß die oben genannten Vorbedingungen erfüllt sind, dann soll der Ordinarius geeignete Vorsorge treffen, indem er entweder die Aufforderung zur Resignierung an den Pfarrer wiederholt oder ihm die Wartezeit für die Antwort verlängert.

can. 15. § 1. Will der Pfarrer gegen die Gründe für den Entfernungsbeschluß Widerspruch erheben, muß er innerhalb der Wartefrist sein Recht schriftlich darlegen, indem er seine Ausführungen auf den einen Punkt abzielen läßt, daß er die Begründung, woraufhin der Verzicht gefordert wird, bekämpft und umstößt.

§ 2. Er kann auch zum Beweise einer Tatsache oder einer Behauptung in seinem Interesse zwei oder drei Zeugen vorschlagen und deren Vernehmung verlangen.

§ 3. Sache des Ordinarius jedoch ist es, mit Zustimmung der Examinatoren die Zeugen oder einige von ihnen, falls sie geeignet sind und ihre Vernehmung notwendig erscheint, zuzulassen und zu verhören, oder auch, wenn der Grund für die Entfernung klar zutage liegt, die Vernehmung der Zeugen offenbar unnütz und zur Hinschleppung der Sache verlangt ist, sie auszuschließen.

§ 4. Wenn aber infolge der Einwendungen ein Zweifel entsteht, den man erst heben muß, um sicher vorgehen zu können, ist es Pflicht des Ordinarius, unter dem Beirat der Examinatoren, auch wenn der Pfarrer es nicht verlangt, die als notwendig angesehenen Zeugen beizuziehen und den Pfarrer selbst, wo nötig, zu verhören.

can. 16. § 1. Bei der Vernehmung der Zeugen, mag sie von Amts wegen oder auf Bitten des Pfarrers erfolgen, soll man nur so weit gehen, als es zur Feststellung der Wahrheit nötig ist, wobei gerichtliche Formalität und die Zurückweisung der Zeugen ausgeschlossen ist.[1]

§ 2. Dieselbe Regel soll bei der Vernehmung des Pfarrers, falls sie stattfindet, beobachtet werden.

can. 17. § 1. Wenn der Pfarrer zugegen, ist und Dokumente und die Namen der Zeugen ihm bekannt gegeben werden, ist er berechtigt, wenn er kann und mag, gegen das Vorgebrachte Einrede zu tun. Kann der Pfarrer selbst nach can. 9 nicht geladen werden, um seinen Standpunkt zu verteidigen, oder wenn nach can. 11 die Namen der Zeugen und einige Dokumente nicht bekannt gegeben werden können, soll der Ordinarius selbst Sorgfalt und allen Fleiß anwenden, daß man sich über den Wert der Dokumente und die Glaubwürdigkeit der Zeugen ein gerechtes Urteil bilden kann.

can. 18. § 1. Um die Verzichtleistung und Entfernung zu hindern, darf der Pfarrer nicht Lärm machen, öffentliche Listen zur Unterschrift zu seinen Gunsten in Umlauf bringen, das Volk durch Rede und Schrift aufreizen und anderes tun, was die gesetzliche Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion hindern könnte: andernfalls soll er nach dem klugen Ermessen des Ordinarius gemäß der Größe der Schuld bestraft werden.

§ 2. Obendrein soll der Pfarrer, da es sich um eine Sache handelt, die sich auf die Obsorge für das Heil der Seelen bezieht und auf dem Verwaltungswege entschieden werden muß, falls er nicht rechtmäßig verhindert ist, ohne Dazwischentreten anderer für

[1] Es sollen, wie beim summarischen Gerichtsverfahren, alle Formalitäten, die nicht zur Gründlichkeit und Unparteilichkeit des Verfahrens unbedingt notwendig sind, fortgelassen werden. Die Einreden gegen die Zeugen sind im Gerichtsverfahren für gewöhnlich nur dann ausgeschlossen, wenn bereits die Zeugenaussagen publiziert sind. Hergenröther-Hollweck 523. Lega IV, 514 sq.

sich selbst Rede und Antwort stehen.[1] Ist er jedoch verhindert, so kann er einen anderen rechtschaffenen Priester nach seiner Wahl, der auch vom Ordinarius angenommen ist, zu seinem Vertreter bestellen.

can. 19. § 1. Ist so alles, was sich auf den gerechten Schutz des Pfarrers erstreckt, erfüllt, dann muß der Ordinarius über das Entfernungsdekret mit den Examinatoren verhandeln, und die Sache ist durch geheime Abstimmung gemäß den Vorschriften in can. 6 zu entscheiden.

§ 2. Für die Entfernung aber darf keiner seine Stimme abgeben, für den es nicht sicher feststeht, daß der dem Pfarrer angezeigte Grund wirklich und in gesetzlicher Gültigkeit vorliege.

can. 20. § 1. Lautet der Beschluß auf Entfernung, so muß vom Ordinarius ein Dekret erlassen werden, durch welches allgemein bestimmt wird, daß der Pfarrer „mit Rücksicht auf das Heil der Seelen" aus dem Amte entfernt werde. Der eigentliche und besondere Grund für die Entfernung aber kann nach dem klugen Urteile des Ordinarius dann ausgedrückt werden, wenn es sich empfiehlt und ohne Nachteile geschehen kann. Immer jedoch müssen erwähnt werden: die Tatsache der Aufforderung zur Resignierung, die vom Pfarrer gemachten Darlegungen und die nachgesuchte und erfolgte Abstimmung der Examinatoren.[2]

§ 2. Das Dekret muß dem Priester angezeigt werden; aber es braucht erst veröffentlicht zu werden nach Ablauf der Frist für Einlegung des Rekurses.

can. 21. Lautet der Beschluß nicht auf Amtsentsetzung, muß der Pfarrer darüber benachrichtigt werden. Der Ordinarius möge jedoch nicht unterlassen, Mahnungen, heilsame Ratschläge und Weisungen beizufügen, die nach Lage der Fälle angebracht oder notwendig erscheinen; hierauf muß dann vor allem Rücksicht genommen werden, wenn von neuem über die Amtsentsetzung jenes Priesters verhandelt würde.

VI. Das Revisionsverfahren.

can. 22. § 1. Gegen das Amtsentsetzungsdekret gibt es nur einen Rekurs[3] an denselben Ordinarius für Revision der Akten vor dem neuen Kollegium, welches aus dem Ordinarius und den beiden Pfarrkonsultoren besteht nach § 2 can. 3.

§ 2. Der Rekurs muß innerhalb 10 Tagen von der Ansage des Dekretes ab eingelegt werden; und es gibt kein Rechtsmittel gegen den Ablauf der Frist, wenn nicht der Pfarrer beweist, daß er durch vis maior[4] am Rekurs gehindert worden sei; hierüber muß der Ordinarius befinden mit den Examinatoren, deren Zustimmung erforderlich ist.

can. 23. Ist der Rekurs eingelegt, so werden dem Pfarrer noch weitere 10 Tage für die Beibringung neuer Allegationen unter Innehaltung derselben Regeln, welche oben für die Diskussion vor den Examinatoren festgestellt sind, wobei jedoch die Anordnung in § 4 des folgenden can. in Kraft bleibt.

can. 24. § 1. Die Konsultoren haben bei ihrer Zusammenkunft mit dem Ordinarius nur auf 2 Punkte zu sehen: 1. ob sich in die voraufgehenden Akte Formfehler

[1] Lega IV, 185 sq.; er macht mit Recht aufmerksam, daß sogar im Zivilprozeß der Richter das persönliche Erscheinen verlangen kann. Allgemein gilt c. 14 X II, 1: Statuimus, ut principales personae non per advocatos, sed per se ipsas factum proponant.

[2] Es wird also eine ausführliche Begründung für das Dekret ausdrücklich verlangt; es soll, wie das Urteil im Strafprozeß überhaupt, eine pars dispositiva, narrativa und motiva enthalten. Lega IV, 409. Heiner, Zivilprozeß S. 18.

[3] So wird allgemein die Beschwerde gegen einen auf dem Wege des Administrativverfahrens erlassene Sentenz genannt.

[4] Sie hindert auch im bürgerlichen Rechte den Ablauf von Fristen, vgl. Bürgerl. Gesetzbuch § 203 usw.

eingeschlichen haben und 2. ob die angeführte Entscheidung auf Amtsentsetzung ihrer Begründung entbehre.

§ 2. Zu dem Ende müssen sie alle früheren Akten und Schriftsätze prüfen und bewerten.

§ 3. Sie können auch von Amts wegen, um jene beiden Diskussionspunkte sicherzustellen, Erhebungen und Nachforschungen anstellen über Dinge, deren Kenntnis sie für notwendig halten, nötigenfalls unter Verhörung neuer Zeugen.

§ 4. Der Pfarrer hat jedoch nicht das Recht, zu fordern, daß neue Zeugen zugelassen und verhört werden, auch nicht, daß ihm weitere Fristen zur Darlegung seines Rechtes gegeben werden.

can. 25. § 1. Die Zulassung oder Zurückweisung des Rekurses muß mit Stimmenmehrheit beschlossen werden.

§ 2. Gegen diesen Beschluß des Kollegiums gibt es kein anderes Beschwerdemittel mehr.[1]

VII. Die Versorgung des aus dem Amte Entfernten.

can. 26. § 1. Für einen Priester, der auf die ihm zugestellte Aufforderung hin resigniert oder auf dem Verwaltungswege von der Pfarrei entfernt worden ist, soll der Ordinarius nach Kräften sorgen, durch Versetzung auf eine anderere Pfarrei, durch Anweisung eines kirchlichen Benefiziums oder durch eine Pension, wie es der besondere Fall mit sich bringt und die Umstände erlauben.

§ 2. Bei Zuweisung der Versorgung soll der Ordinarius nicht unterlassen, die Examinatoren oder die Pfarrkonsultoren, wenn die Sache bis an sie gelangt ist, zu hören.

can. 27. § 1. Eine Pfarrei weise der Ordinarius nur dann an, wenn der Priester würdig und fähig ist, sie zu leiten; er kann ihm aber eine Pfarrei von gleichem, geringerem oder auch höherem Range anbieten, je wie Billigkeit und Klugheit es zu fordern scheinen.

§ 2. Handelt es sich um Pension, so soll der Ordinarius sie nur unter Beobachtung der Rechtsvorschriften zuweisen.

§ 3. In gleicher Lage ist der Resignierende bei der Versorgung günstiger zu stellen als der Abgesetzte.

can. 28. § 1. Das Geschäft der Versorgung des Priesters kann der Ordinarius verschieben bis nach Vollendung des Absetzungsverfahrens; es muß im allgemeinen möglichst rasch durchgeführt werden.

§ 2. Er kann auch bei der Aufforderung zur Resignierung oder in einem besonderen Schreiben, solange die Entfernungsverhandlungen noch schweben, oder auch im Entfernungsdekrete selbst diese Versorgung vorschlagen und anzeigen, falls er es für dienlich hält.

§ 3. In keinem Falle darf die Frage der späteren Versorgung des Priesters vermengt werden mit der vorliegenden Frage der Entfernung von der Pfarrei; auch darf erstere die letztere nicht hindern oder verzögern, falls das Seelenheil ihre Erledigung verlangt.

can. 9. § 1. Der Priester, welcher verzichtet hat oder seines Benefiziums oder Amtes entsetzt ist, muß möglichst bald das Pfarrhaus räumen und alles, was zur Pfarrei

[1] Um allen Verschleppungen vorzubeugen, hat damit die Kongregation besonders das langwierigere, an höhere Instanzen gerichtete Appellationsverfahren abgeschnitten. Das ist eine große Änderung der bisherigen Praxis, wo der Grundsatz galt: daß Appellation zulässig wie im Zivilprozesse, so in Strafsachen, im eigentlichen Prozesse wie gegen Verwaltungsmaßregeln. Lega IV, 334 sq. Hier die Fälle, wo das positive Recht die Appellation ausschließt. — Immer wird jedoch noch das außerordentliche Rechtsmittel der supplicatio an die höchste Autorität um eine neue Untersuchung offen stehen.

gehört, dem Verwalter in gehöriger Weise übergeben. Und wenn er die Sache ungesetzlich in die Länge zieht, kann er durch kirchliche Verfügungen dazu gezwungen werden.

§ 2. Handelt es sich aber um einen Kranken, so verstatte ihm der Ordinarius den Gebrauch, ja sogar wo nötig den ausschließlichen Gebrauch des Pfarrhauses, bis er nach dem Dafürhalten des Ordinarius bequem anderswohin gebracht werden kann. Unterdessen besorge sich der neue Rektor der Pfarrei eine andere zeitweilige Wohnung in der Pfarrei.

VIII. Der Geltungsbereich des Gesetzes.

can. 30. Die oben aufgestellten Regeln, welche auch gleichmäßig anzuwenden sind auf alle, welche eine Pfarrei unter irgendeinem Titel als eigentliche Rektoren derselben innehaben, mögen sie nun als ständige Vikare oder Desservants oder mit einem anderen Titel bezeichnet werden, haben keine Geltung, so oft eine Pfarrei der Kura eines Priesters als eines zeitweiligen Verwesers oder eines zeitweiligen Vikars übertragen wird, sei es wegen Krankheit des Pfarrers oder wegen Vakanz des Benefiziums oder einer anderen ähnlichen Ursache.[1]

can. 31. § 1. Wird der Pfarrer unter der Anklage eines Verbrechens vor Gericht gezogen, dann findet, solange der Kriminalprozeß vor der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit noch schwebt, das Administrativverfahren auf Amtsentsetzung keine Anwendung; es muß vielmehr der Ausgang des Gerichtsverfahrens abgewartet werden.

§ 2. Handelt es sich jedoch um ein Verbrechen, das die infamia facti herbeiführt, kann der Ordinarius den Pfarrer hindern, daß er die Seelsorge und die zeitliche Verwaltung des Benefiziums führt; diese Ämter übertrage er vielmehr mit einer angemessenen Zuweisung der Früchte einem Vikar oder einem anderen nach seiner Wahl.

§ 3. Ist der Kriminalprozeß aber beendet, dann ist es Zeit für die Wiedereinsetzung des Pfarrers oder seine administrative Entfernung aus dem Amte und seine kanonische Absetzung, wie die Gerechtigkeit es verlangt und die Umstände es mit sich bringen.

can. 32. Als „Ordinarius" gilt bei allen hier erlassenen Bestimmungen nicht der Generalvikar, wenn er nicht durch Spezialmandat dazu ermächtigt worden ist."

Nach dem Befehle des Hl. Vaters sollen die Bischöfe zur schleunigen Ausführung des Dekretes möglichst bald einige Pfarrer als Konsultoren bestellen (can. 4). Die etwa in einer Diözese bestellten Examinatoren können sie unter dem Beirat des Domkapitels in ihrem Amte bestätigen oder auch zur Neuwahl schreiten nach der Bestimmung des can. 4.

Daß das Dekret eine Klärung des Verhältnisses der Pfarrer zum Bischofe und auch eine Erweiterung der administrativen Befugnis des letzteren bringen würde, war nach den Erörterungen, welche die remotio oeconomica bei den maßgebenden Stellen gefunden hatte, zu erwarten.[2] Die Erweiterung der Befugnisse liegt einmal in der Darbietung der für die Eröffnung des Administrativverfahrens notwendigen Gründe, dann aber auch in dem Verfahren

[1] Hier wird der Geltungsbereich ausdrücklich auf die Verwalter der Pfarreien beschränkt: eigentliche Pfarrer, Pfarrrektoren, Missionspfarrer, Desservants. Die Hilfsseelsorger unterneben also den Verordnungen nicht. S. zu „Vicarii perpetui" z. B. K.-L. VII. 2098 Desservants: K.-L. III. 1554.

[2] Der Antrag gerade deutscher Bischöfe auf dem Vaticanum lautete im Sinne des Dekretes: Pariter petimus, ut permittatur translatio parochi non voluntaria vel dimissio cum pensione congrua, quoties per sententiam sive per vota examinatorum prosynodalium constiterit, eundem ad regendam parochiam non amplius esse idoneum. Conrad Martin, Omnium concilii Vaticani documentorum collectio. Paderborn 1873, p. 175. Heiner, Die Versetzung eines Pfarrers auf dem Verwaltungswege. Arch. f. k. K.-R. 85 (1905) S. 84.

selbst. Dem Bischof sind darin manche Handhaben geboten, sein eigenes Urteil zur Geltung zu bringen. Die Tatsache, daß die Diözesansynoden fast gar nicht mehr gehalten werden, bringt es mit sich, daß die Bestellung der Examinatoren und Konsultoren durch den Bischof erfolgt,[1] freilich unter Zustimmung des Domkapitels; indessen wird gerade dieses die Examinatoren gewöhnlich stellen. Nach den Bestimmungen selbst wird die Bestellung der ältesten Herren aus den Examinatoren und Pfarrkonsultoren zu besonderen Beiräten die Regel sein.[2] Man kann darin den Vorzug erblicken, daß diesen eine größere Erfahrung eignet, und ihnen die Vertretung einer etwa abweichenden Meinung dem Bischofe gegenüber leichter wird. Anderseits wird man gegen die Betonung des Alters Einwendungen machen können. Auch die Regelung der Neuversorgung des Amovierten gestattet dem Bischofe, der Aufforderung zur Resignierung starken Nachdruck zu geben. Der Resignierende soll ceteris paribus besser gestellt sein als der Abgesetzte;[3] neben die aequitas tritt bei der Versorgung auch die prudentia.[4] Auch die Beschränkung der Appellation auf den Rekurs an ein Kollegium, bei dem der Bischof den Vorsitz beibehält, ist in dieser Hinsicht beachtenswert.[5] — Die Erweiterung der bischöflichen Befugnisse wird auch von Sägmüller, der jüngst einen kleinen Artikel zur Beschwichtigung aufgeregter Gemüter schrieb, zugegeben. „Die Pfarrer", sagt er, „sind der festen Hoffnung, daß die Bischöfe ihren neuen Gewaltzuwachs bezüglich der Absetzung der Pfarrer nicht mißbrauchen, sondern ex conscientia [gebrauchen] werden."[6] Das ist gewiß der erste und beste Grund, der die Pfarrer veranlassen wird, der Überführung der Bestimmungen in die Praxis mit Ruhe entgegenzusehen, das Vertrauen auf ihren Bischof, sein Verantwortungsgefühl und seine Gewissenhaftigkeit, die wohlwollende Liebe, die er in seiner Hirtenpflicht seinen Pfarrern entgegenbringt, auch dem, der einmal durch einen Fehltritt Anlaß zu Verwaltungsmaßregeln gegeben hat. Im Dekrete selbst liegt aber auch eine Reihe von Momenten, welche diese ruhige Zuversicht rechtfertigen. Bei der Aufzählung der Gründe für das Verfahren ist bei n. 3 und selbst bei n. 7 (Fehlgriffe in der Vermögensverwaltung) direkt eine Unterstützung des Pfarrers ins Auge gefaßt; bei n. 5 eine Einschränkung gegeben; bei n. 8 und 9 eine voraufgehende peremtorische Warnung zur notwendigen Vorbedingung gemacht. Eine Wahl der Examinatoren und Konsultoren durch den Klerus ist wenigstens möglich.[7] Immer aber kann der Pfarrer einen mit Grund verdächtigen Examinator und Konsultor ablehnen.[8] Das Verfahren selbst ermöglicht tatsächlich dem Pfarrer eine völlig ausreichende Verteidigung und Vertretung seines Rechtsstandpunktes, so daß die Worte: „expletis omnibus, quae ad iustam parochi tuitionem pertinent", begründet sind.[9] Vergleicht man vollends das hier nun genau geregelte kanonische Verfahren mit den Maßregelungen weltlicher, auch definitiver Beamten in unserem modernen Staate, so stehen die Pfarrer ungleich günstiger da. Auch den Vorteil bietet zweifellos das Dekret, daß die Bischöfe in ihren Verwaltungsmaßregeln bei der

[1] can. 4, § 2; vgl. die Ausführungsbestimmungen am Schlusse des Dekretes.
[2] can. 5, § 1. [3] can. 27, § 3. [4] can. 22, § 1. [5] can. 25, § 2.
[6] Sägmüller, Bangemachen gilt nicht. Allg. Rundschau VII (1910) Nr. 40.
[7] Ist sogar an erster Stelle ins Auge gefaßt. can. 4, § 1.
[8] can. 5, § 2. [9] Vgl. can. 19, § 1.

Versetzung sich nunmehr an das vorgeschriebene und allen genau bekannte Verfahren halten müssen, während die bischöflichen Behörden früher aus Scheu vor dem langwierigen Strafprozesse leicht eher zu willkürlichen Verfügungen versucht sein konnten. Sodann ist zu berücksichtigen, daß es sich doch, abgesehen von den mit besonderen Kautelen versehenen Krankheitsfällen, um ein Verschulden der Pfarrer handelt. Ist er seiner Stellung offensichtlich nicht gewachsen oder vom Haß seiner Gemeinde dauernd verfolgt, so wird er vernünftigerweise sogar eine Versetzung wünschen müssen.[1] Wenn schließlich so die Autorität, welche die Pfarrer im Versprechen des kanonischen Gehorsams anerkannt haben, gegenüber der Pflichtverletzung gestärkt wird, ist das für den Betroffenen vielleicht mißlich, aber für die Aufrechterhaltung der Ordnung und eine gedeihliche Seelsorge, die Erhaltung der Religion und das Heil der Seelen ein Gewinn.

In dem Dekrete sind die staatlichen Gesetze nur genannt für den Fall, daß ein weltlicher Kriminalprozeß gegen den Pfarrer anhängig ist;[2] zugleich ist bei der Erwähnung der Pensionierung hinzugefügt: servatis de iure servandis. Nun kann man mit Friedberg die Forderungen der modernen Staatsgesetze in ihrem Verhältnisse zu dem kirchlichen Disziplinarstrafverfahren dahin zusammenfassen: „1. Es ist ein geordnetes prozessuales Verfahren zu beobachten. 2. Nur auf schriftliche, mit Gründen versehene Erkenntnisse hin leihen die Staaten zur Durchführung kirchlicher Disziplinaransprüche ihre Mitwirkung. 3. Die Disziplinargewalt darf nur durch deutsche kirchliche Behörden gehandhabt werden."[3] Diesen Forderungen entspricht das neue Verfahren durchaus.[4] Somit dürfte selbst eine etwaige Pensionierung des Amovierten kaum einer Schwierigkeit begegnen;[5] insbesondere wird die Pensionierung der wegen Krankheit Dienstunfähigen nach den bisherigen Bestimmungen erfolgen.[6] — Was die Neubesetzung des „infolge Resignation" oder „Ausscheidens des bisherigen Inhabers aus dem Amte" vakanten Benefiziums angeht, so gelten die herkömmlichen Rechtsgrundsätze. — Von einer Verletzung der Rechte der Gemeinden und Patrone könnte man nur sprechen, wenn man die genaue Ordnung einer im Interesse der Gemeinde und des Benefiziums zu treffenden Verwaltungsmaßregel als Willkür bezeichnete.

---

[1] can. 1, n. 2; n. 4. [2] can. 31.

[3] Emil Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Leipzig 1909[6], S. 335 f. — Hier auch Anm. 12 der Verweis auf die einzelstaatlichen Gesetze; ebenso: Eduard Eichmann, Das Strafrecht der öffentlichen Religionsgenossenschaften in Bayern. Paderborn 1910; für Bayern S. 56 ff., für andere deutsche Staaten S. 59[1]. Hinschius VI, 245 ff.

[4] Falls keine freiwillige Resignierung vorliegt, findet die Vernehmung, Verteidigung event. Zeugenverhör, Urteil, Revision statt. — Die Begründung des Urteils wird ausdrücklich verlangt (can. 21, § 1) — und die heimische, zuständige Behörde entscheidet.

[5] Literatur Sägmüller S. 889[2].

[6] Für Preußen s. die Gesetze vom 29. Mai 1903, 21. März 1906, 26. Mai 1909. Christian Meurer, Das Gehaltsrecht der Pfarrer in Preußen. Stuttgart 1910. S. 79 ff.

Ein Blick in Annettens von Droste-Hülshoff Seelenleben im Lichte des Geistlichen Jahres.[1]

Von Gisbert Menge O. F. M., Kreuzberg b. Bonn.

In dem Schreiben vom 9. Oktober 1820, mit dem sie ihrer Mutter den ersten Teil des Geistlichen Jahres widmete, sagt Annette, sie habe dem Buche ‚die Spuren eines vielfach gepreßten und geteilten Gemütes mitgeben müssen'.[2] In der Tat, fast alle Gedichte des Geistlichen Jahres, sowohl die der Jugend als auch die des reiferen Alters, offenbaren uns ein Gemüt, das seufzt und ächzt unter dem Drucke von ‚Körpernot' und ‚Seelenleiden' und immerdar wankt und schwankt zwischen Glauben und Zweifel, zwischen Furcht und Hoffnung. Tief ergreifende Töne sind es, in denen die Dichterin ihren Schmerz ausweint; erschüttert stehen wir da beim Anblick des Jammers, den sie uns in den mannigfaltigsten Bildern vor Augen führt.

Sie nennt ihr Inneres ein ‚übergrüntes Moor', aus dem ein Irrlicht blendend emporsteigt, um den Wanderer in den Tod zu leiten;[3] ‚ein verödet Haus';[4] ein zerstörtes Schloß, ‚grauenvoll in der öden Größe, wie ein knöchern Ungeheuer, wie ein toter Meerkoloß'[5]; einen ‚modergrauen Schacht'[6]; eine Wüste, wo nichts ihren Hunger stillt, ihre dürre Kehle spült.[7] Ihr ‚törichter Verstand' ist nur ‚eine arme Lampe, verdumpft, erstickt in eignen Qualmes Rauch'[8]; alles Licht ist ihr entflohen,[9] sie schmachtet in schwüler Nacht.[10] In ihres Geistes Finsternis und Verwirrung fühlt sie sich kraftlos gegenüber den Anfechtungen; es schwankt ihr unter den Füßen der ‚falsche Grund', so daß sie fürchtet, ‚sinnlos in den losen Schlund' zu treten.[11] Sie betet freilich in ihrer Not; doch so armselig kommt ihr das Gebet vor, daß sie es fast als einen Fehler ansieht, wenn sie zu beten wagt. ‚Mein Gebet,' spricht sie zu Gott, ‚ist wie von einem Toten, ist ein kalter Dunst vor deinem Thron'.[12]

So ist sie aller Güter bar, ein ausgesperrter Bettler vor den Toren.[13] Darum bangt ihr gar sehr vor der Rechenschaft über die Verwaltung der reichen Güter, die Gott ihr anvertraut:

> Du hast mich über vieles eingesetzt,
> Und ganz verarmt erschein' ich und zerfetzt,
> Die Güter dein ließ ich zu Kot zergehen.[14]

Den Grund zu dieser seelischen Zerrüttung legten die Zweifel, die, wie dichte Wolkenmassen die Sonne unseren Blicken entziehen, so ihren Geist um-

[1] Die Seelenleiden der Annette haben viele Ähnlichkeit mit den schmerzlichen Kämpfen, die so manche Gebildete unserer Tage um das kostbare Gut des Glaubens zu führen haben. Deshalb dürfte der folgende Aufsatz den Herren Geistlichen, die namentlich unter der gebildeten Jugend wirken, willkommen sein.

[2] Vgl. Cardauns, Die Briefe der Dichterin Annette von Droste-Hülshoff, Münster i. W. 1909 S. 30 ff.

[3] 4. S. nach Epiphanie. — Ich zitiere nach Arens, Annette Freiin von Droste-Hülshoffs sämtliche Werke (Leipzig). In nicht allzu ferner Zeit hofft Herr Prof. Dr. Jostes eine neue Ausgabe des Geistlichen Jahres vorlegen zu können. Vgl. Eschmann, Annette von Droste-Hulshoff. Ergänzungen und Berichtigungen zu den Ausgaben ihrer Werke. Münster i. W. 1910, S. VII, Anmerkung 2.

[4] Neujahr. [5] Mariä Lichtmeß. [6] 4. S. nach Pfingsten.
[7] 8. S. nach Pfingsten. [8] 2. S. im Advent.
[9] 3. S. nach Epiphanie; Fastnacht. [10] Pfingsten. [11] 1. S. in der Fasten.
[12] Ebd. [13] 3. S. nach Epiphanie. [14] 4. S. nach Epiphanie.

dunkelten und sie hinderten, die beseligende Gottesnähe zu fühlen. Das Edelfräulein hatte eine echt religiöse Erziehung erhalten. Noch in späteren Jahren dankt sie ihrem Heimatlande, daß es früh ‚in der Kindheit Stunde' ‚ein frommes Band' um ihre Seele gelegt.[1] Und sie war glücklich in ihres Glaubens Einfalt. Auf dieses Glück deutet sie hin, wenn sie spricht von ihren ‚hellen Unschuldsjahren', wo ihr ‚ganz unbegreiflich schien, was da vom Bösen'.[2] Ihrer eigenen Erfahrung dürfte sie wohl Ausdruck geben, wenn sie später singt:

. . . wem der Glaube echt und klar,
Den kann kein Leid bezwingen,
Der mag wohl aller Güter bar
Noch wie ein Vogel singen.[3]

Doch da steigen die Wolken der Glaubenszweifel auf und trüben gar sehr ihres Herzens Glück:

Zu einer Zeit, schwarz wie die Nacht,
Zu einer Zeit, die ich erlebt,
Da war ich um mein Heil gebracht,
Wie dürres Blatt am Zweige bebt.
Trostlos und ohne Hoffnung war
Unglaube wie die Sonne klar;
Mein Leben hing an einem Haar:
O, solche Stunde gönn' ich nicht den Schlechten.[4]

So spricht sie am fünfundzwanzigsten Sonntag nach Pfingsten. Doch der Zeitpunkt, wann sich der Umschwung in ihrem inneren Leben vollzogen, liegt, wenn er sich auch nicht genau bestimmen läßt, noch in den Jahren ihrer Jugend, da auch der erste Teil des Geistlichen Jahres von der schmerzlichen Klage über Glaubensmangel widerhallt. In dem zuletzt erwähnten Gedichte deckt sie auch die Hauptquelle ihrer Zweifel auf. Das Evangelium erzählt, wie der Heiland das eben verschiedene Töchterlein eines Synagogenvorstehers zum Leben erweckte. An diese Begebenheit anknüpfend, fleht sie zu Gott:

Weck auf, was schläft; streck aus die Hand,
Du Retter Gott! Betäubung liegt
Um meinen Geist, ein bleiern Band.
Er ist nicht tot, nur schlafbesiegt,
Nur taumelnd trunken, ein Helot,
Der knirschend schlang in Sklavennot
Den Wein, so der Tyrann ihm bot:
So nieder liegt in mir, was da vom Rechten.

Wer dieser Tyrann ist, sagt sie uns in der dritten Strophe:

Und der Tyrann, so niederhält
Mein bestes und mein einz'ges Gut,
Nicht Trägheit ist's noch Lust der Welt;
Es ist der kalt gebrochne Mut,
O, wie ich tausendmal gesagt,
Verstandes Fluch, der trotzig ragt
Und scharf an meiner Hoffnung nagt:
Weh, ein Geschenk, verfallen bösen Mächten!

Ihr eigener scharfer Verstand, der durch vielseitiges Studium eine hohe Entwicklung erhalten hatte, war es demnach, der ihr immer wieder Zweifel gegen ihren Glauben einflößte, so daß sie am dritten Sonntag nach Ostern klagt:

O bittre Schmach!
Mein Wissen mußte meinen Glauben töten.

In demselben Gedichte bietet sie zugleich ein lehrreiches Beispiel dafür. Die schauerliche Schönheit des Gewitters läßt sie Gottes Herrlichkeit erkennen. Die Flammen des Blitzes betrachtet sie als eine Leuchte des Schöpfers; aber

[1] 26. S. nach Pfingsten. [2] 1. S. nach Epiph. [3] 16. S. nach Pfingsten.
[4] 25. S. nach Pfingsten.

sofort taucht in ihr ein Bedenken auf gegen diese christliche Anschauung, die namentlich in den Psalmen einen großartigen Ausdruck findet:

Ein Donnerschlag!
Entsetzen hat den kranken Wald gepackt.
Ich sehe, wie im Nest mein Vogel duckt.
Wie Ast am Ast sich ächzend reibt und knackt,
Wie Blitz an Blitz durch Schwefelgassen zuckt.
Ich schau' ihm nach;
Ist's deine Leuchte nicht, gewaltig Wesen?
Warum denn, ach,
Warum nur fällt mir ein, was ich gelesen?

Am Mittwoch in der Karwoche bringt sie einige andere Zweifel vor und fährt fort: Noch viele andere Dinge gibt es, die mir Schwierigkeiten bereiten. Sie tun mir freilich nicht zu wissen not, und auch der Fromme findet sich gar leicht mit ihnen ab;

Doch in meinem leeren Herzen,
Sonder Wahrheit, sonder Rast,
Lagern sie zu dumpfen Schmerzen,
Eine spitze Felsenlast.

Der Sturm, den ihr grübelnder Verstand entfesselt hatte, sollte von außen her noch mehr angefacht werden und dadurch an Heftigkeit zunehmen. Ihr Leben fiel ja in eine Zeit, wo auf dem Gebiete der Philosophie die vielen einander widersprechenden Systeme unselige Verwirrung hervorrufen mußten, wo der krasse Unglaube eine weite Ausdehnung gewonnen, und seichte Aufklärung auch in katholischen Kreisen Eingang gefunden hatte. War es nicht schwer, den Glauben rein zu bewahren? Annette selbst erinnert sich einmal der früheren Jahrhunderte, wo der Glaube, der Wahrheit und Irrtum scharf voneinander schied, noch alles beherrschte, und fährt dann fort:

War einst erhellt der schwanke Steg,
Und klaffte klar der Abgrund auf,
Wir müssen suchen unsren Weg
Im Heiderauch, ein armer Hauf.

Des Glaubens köstlich teurer Preis
Ward wie gestellt auf Gletschers Höhen;
Wir müssen klimmen über Eis
Und schwindelnd uns am Grunde drehen.

Kein Wunder, daß mancher den Glauben verlor, wie Annette es so ergreifend schildert:

So ist es, wehe, schrecklich wahr,
Daß mancher, wie zum starken Mast
Geschaffen, in der Zeit Gefahr
Die Glaubenssegel hat gebraßt,

Nun dürre Säule nackt und schwer
Nur krachend kündet durch das Wehen,
Hier sei in Zweifels wüstem Meer
Ein mächtig Schiff am Untergehen.[1]

Von diesen Gefahren blieb unsere Dichterin unberührt, solange sie noch nicht ‚den kleinen grünen Fleck, der nur durch Gottes Huld ward zu des Lebens Flur' verlassen hatte. Ihre Heimat war ein Land des Glaubens:

Wie segn' ich dich, mein reiches kleines Land,
Du frische Weide einer treuen Herde!
In dir sah ich die Schande nicht vergnügt,
Nicht hohen Geist an alle Schmach geschmiegt,
Noch tiefsten Wahnsinns üppige Gebärde.[2]

[1] Am 2. Weihnachtstage. [2] 26. S. nach Pfingsten.

Doch sie sehnte sich hinaus aus ihrer frommen Heimat Einsamkeit,[1] und in der Fremde kam sie mit dem Unglauben in Berührung, der auch sie zu umgarnen suchte. Aber zu tief hatte der Glaube ihrer Kindheit Wurzel geschlagen, als daß sie sich völlig von ihm hätte abkehren können:

Ward ich nicht ganz der öden Stätte gleich,
Verfluchtem Grunde,
Wo Salz gestreut auf Stein und Schädel bleich,
Gibt hier und dort noch eine Säule Kunde
Vergangner Herrlichkeit: Dank dir, mein Land!
Du hast zu früh gelegt ein frommes Band
Um meine Seele in der Kindheit Stunde.

Wie sie hier andeutet und in der vorhergehenden Strophe ausdrücklich sagt – ‚Ich bin enttäuscht, und manche Narbe trug ich aus dem Streite' – ließ die dem Glauben feindliche Zeitströmung manche Spuren in ihrer Seele zurück, so daß sie es später mit tiefem Schmerze bedauerte, den Fuß von der heimatlichen Erde gewandt zu haben.[2]

So hatte denn Zweifelsucht, die noch ‚gesteigert ward durch Menschenmüh', den seligen Glaubensfrieden ihrer Kindheit arg getrübt, für immer getrübt. Daher kommt es, daß die schmerzliche Klage über Mangel an Glauben fast in allen Gedichten des Geistlichen Jahres wiederkehrt, gleichsam den Grundakkord bildet in den Trauergesängen, mit denen sie die heiligen Worte der Sonntagsevangelien begleitet. Wahrhaft erschütternd ist das Gedicht am Pfingstmontag, das für viele wohl einen Stein des Anstoßes bilden und leicht zur falschen Beurteilung unserer Dichterin führen kann. Das Festevangelium[3] enthält die Worte: ‚Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben.' Es folgt das furchtbare Wort: ‚Wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet.' Wie mußte dieser heilige Text gerade eine Droste tief erschüttern und in Verwirrung bringen! Da sich in diesem Gedichte das ganze Seelenleben unserer Dichterin so treu und klar widerspiegelt, möge es hier wörtlich folgen.

Ist es der Glaube nur, dem du verheißt,
Dann bin ich tot.
O Glaube, der wie Lebensodem kreist,
Er tut mir not:
Ich hab ihn nicht.
Ach nimmst du statt des Glaubens nicht die Liebe
Und des Verlangens tränenschweren Zoll,
So weiß ich nicht, wie mir noch Hoffnung bliebe.
Gebrochen ist der Stab, das Maß ist voll
Mir zum Gericht.

Mein Heiland, der du liebst, wie niemand liebt,
Fühlst du denn kein
Erbarmen, wenn so krank und tiefbetrübt
Auf hartem Stein
Dein Ebenbild
In seiner Angst vergehend kniet und flehet?
Ist denn der Glaube nur dein Gotteshauch?
Hast du nicht tief in unsre Brust gesäet
Mit deinem eignen Blut die Liebe auch?
O sei doch mild!

[1] 26. S. nach Pfingsten.
[2] Vgl. 25. u. 26. S. nach Pfingsten.
[3] 25. S. nach Pfingsten.
[4] Joh. 3, 16—31.

Ein hartes, schweres Wort hast du gesagt:
Daß, wer nicht glaubt,
Gerichtet ist. Ich seh' nicht, wo es tagt:
Doch so beraubt
Läßt er mich nicht,
Der hingab seinen Sohn, den eingebornen,
Für Sünder wie für Fromme allzugleich.
Zu ihm ich schau', die Ärmste der Verlornen,
Nur um ein Hoffnungswort; er ist so reich,
Mein Gnadenlicht.

Du, der die Taufe der Begierde hat
So gnädiglich
Besiegelt selbst an Sakramentes Statt:
Nicht zweifle ich,
Du hast gewiß
Den Glauben des Verlangens, Sehnens Weihe
Gesegnet auch, sonst wärst du wahrlich nicht
So groß an Milde und so stark an Treue,
Brächst du ein Zweiglein, draus die Knospe bricht
Und Frucht verhieß.

Was durch Verstandes Irren ich verbrach,
Ich hab' es doch
Gebüßt so manche Nacht und manchen Tag;
Was soll ich noch?
Nach meiner Kraft,
Die freilich ich geknickt durch eigne Schulden,
Doch einmal aufzurichten nicht vermag,
Will hoffen ich, will sehnen ich, will dulden;
Dann gibst du Treuer wohl den Glauben nach,
Der Hilfe schafft.

Diese und ähnliche bewegte Klagen geben jedoch kein Recht, die Dichterin der Skepsis, das heißt des freigewollten Schwankens im Glauben zu bezichtigen. Sie sind vielmehr nur der Schmerzensruf einer Seele, die glauben *will*, aber immer wieder auf Schwierigkeiten stößt und deshalb meint, keinen Glauben zu besitzen; die aufrichtig Gott sucht, aber seine beseligende Nähe nicht *fühlt* und daher von ihm verstoßen zu sein wähnt.

Annette will glauben, will treu zu Gott halten. Das verbürgt uns schon ihre innige, starkmütige Heilandsliebe, der sie so oft Ausdruck gibt. Einmal nennt sie sich ein kaum noch glühendes Döchtlein, das ein schwacher Lufthauch auslöschen könnte; aber ‚ein einzig leuchtend Pünktlein' bleibt in ihrem Herzen: der ‚heiße Funke' der Liebe zum Herrn.[1] Das ist ein Lieblingsthema, das unsere Dichterin auf die mannigfaltigste Weise variiert. In dieser Liebe ist sie bereit, alles Weh von Gott anzunehmen. Vielleicht, so betet sie am ersten Sonntag in der Fasten, hast du, Herr, mir für ‚dies kurze ruhelose Leben' Qualen, vielleicht auch reiche Freuden zugedacht; doch will die Lust mich von dir trennen, und darf ich wählen, so ‚brenne mich in Leidensflammen rein'.

Selbst das größte Leid, den Verlust ‚der Menschenherrlichkeit' — in jungen Jahren fürchtete sie manchmal, in Irrsinn zu fallen — will sie, wenn auch zitternd, tragen:

Hast du es denn beschlossen,
Daß ich soll ausgegossen
Ein tot Gewässer stehn
Für dieses ganze Leben:
So will ich denn mit Beben
An deine Prüfung gehn.[2]

[1] 1. S. in der Fasten. [2] Gründonnerstag.

Wer kann solche Verse lesen, ohne von inniger Teilnahme und aufrichtiger Bewunderung für die Dichterin erfüllt zu werden? Wäre sie aber wohl einer so heldenmütigen Gesinnung fähig gewesen, wenn nicht der Glaube tief und fest in ihrem Herzen gewurzelt gewesen wäre? Nur ein starker Glaube drängt zur Tat. Darum ist auch der ‚Ernst', mit dem Annette ihrer ‚inneren Vervollkommnung zustrebte',[1] ein Beweis, daß die Stürme des Zweifels ihr nicht den Glauben aus dem Herzen gerissen haben. Spuren jenes ernsten Strebens hat sie uns auch in ihrem Lebenswerk zurückgelassen. Bei allem Mißtrauen, das sie gegen sich selbst hegt, wagt sie doch zu behaupten, daß sie dem Heiland folgen möchte, und beklagt es sehr, daß sie gehindert werde am Fluge, der sie zu ihm sollte tragen.[2] Darum flucht sie allem, was sie von Gott, dem sie eigen sein will, abstößt.[3] Sie bittet Gott, sie zu schützen vor jener Milde, die ihre Fehler zu nachsichtig beurteilt, und ihr ein wahres Bild ihres Innern vorzuhalten, wenn Freundschaft zögert, ihr diesen Dienst zu erweisen.[4] Eine gewaltige Willenskraft, vorwärtszustreben auf dem Wege christlicher Tugend, offenbart sie am Feste der hl. drei Könige. Herr, so betet sie, für alles, was du mir schickst, will ich dich freudig loben. Soll Gram mein Herz verzehren, soll mein Liebstes ich verlieren, soll nimmer mir eine Tröstung werden, soll kein Gebet mir Erhörung finden: Kann es nur zu dir mich führen, dann willkommen Flamm' und Schwert!

Übrigens finden sich im Geistlichen Jahre so viele ausdrückliche Zeugnisse, daß wir über ihre Glaubensfestigkeit und Kirchentreue nicht im Zweifel sein können. Mit der ganzen Kraft ihres Willens unterwirft sie ihren Verstand dem Glauben:

Gib dich gefangen, törichter Verstand!
Steig nieder
Und zünde an des Glaubens reinem Brand
Dein Döchtlein wieder,
Die arme Lampe, deren matter Hauch
Verdumpft, erstickt in eignen Qualmes Rauch.

Wehr ab, stoß fort, was gleich dem frechen Feind
Dir sendet
Die Macht, so wetterleuchtet und verneint,
Und starr gewendet
Wie zum Polarstern halt das eine fest,
Sein Wort, sein heilig Wort — und Schach dem Rest.[5]

Allen Zweifeln will sie ihr Auge verschließen und sich festklammern an den heiligen Glauben:

Aber wie mit Eisenketten
Schließ' ich meine Augen fest,
An die Felsenwand gepreßt,
Vor dem Schwindel mich zu retten.[6]

Der Glaube ist ihr trotz aller Zweifel ein ‚heimlich Kleinod' geblieben, an dem ihr Herz angstvoll hängt.[7] Ja, ihr Herz hing am Glauben. Darum spricht sie so schön:

In Liebe glaub' ich, Liebesglauben
Fürwahr! soll keine Macht mir rauben.[8]

[1] Schlüter im Nekrolog auf Annette. Vgl. Briefe der Freiin Annette v. Droste-Hülshoff, Münster 1877. S. 11.
[2] 6. S. nach Pfingsten. [3] 1. S. nach Pfingsten. [4] 6. S. nach Ostern.
[5] 2. S. im Adv. [6] Mittwoch in der Karwoche.
[7] 1. S. nach Pfingsten. [8] 3. S. im Advent.

Dieser ‚Liebesglaube' ist für sie ein Grund, trotz aller Verstandeswirrnis auf ein gnädiges Gericht zu hoffen:

Und hast du des Verstandes Fluch
Zu meiner Prüfung mir gestellt:
Er ist ein Trug.
Doch hast du selber ja, du Herr der Welt,
Hast selber den Verführer mir gestellt.
Drum trau' ich, daß du dessen nicht
Vergessen wirst an jenem Tag,
Daß dein Gericht
Mir sprechen wird: Der Irren seh' ich nach;
Dein Herz war willig, nur dein Kopf war schwach.[1]

Diese meine Auffassung von den inneren Glaubenskämpfen der Droste wird nicht erschüttert durch ihre Selbstanklagen wegen begangener Fehler. So spricht sie am dritten Sonntag nach der Erscheinung des Herrn von ‚Zweifels Sünden', in die sie ‚tiefer stets und tief' gesunken sei, und in demselben Gedichte seufzt sie:

Ach, viel' und schwere Sünden übt' ich schon,
Noch mehr der Fehle, klein in ihrem Namen,
Doch groß in der Verderbnis tiefstem Samen,
Taub für des jammernden Gewissens Ton.

Ohne Zweifel urteilt hier Annette in ihrer Angst und Verwirrung, die durch ihre übergroße Nervosität[2] noch erheblich gesteigert wurden, härter als billig. Später scheint sie milder und gerechter über ihre Fehler gedacht zu haben. Am Sonntag nach Weihnachten sagt sie nämlich:

Was Sünde war, du wirst es richten,
Und meine Strafe muß ich tragen;
Und was Verwirrung, wirst du schlichten
Weit gnäd'ger, als ich dürfte sagen.

Sollte sie gleichwohl in etwa gefehlt haben, ach, wie schmerzlich hat sie es beweint! Schon in ihrer Jugend klagt sie, daß sie die reichen Güter, die Gott ihr anvertraut, vergeudet habe und darum Gottes Gericht fürchten müsse. Nichts, fährt sie fort, kann ich zu meiner Entschuldigung vorbringen, meine Hand ist leer. Nur meine Reue kann ich gegen die schwere Last meiner Sünden in die Wagschale werfen. Freilich ist das ein gar geringer Ersatz; ‚doch du, o milder Gott, du hast ein großes, großes Wort der Liebe'.[3] Dieser Reueschmerz war keine flüchtige Stimmung; denn im Gedichte auf Pfingstmontag, das also dem zweiten Teile des Geistlichen Jahres angehört, kann sie sich das Zeugnis geben, daß sie die Fehler, die sie etwa ‚durch Verstandes Irren begangen', ‚so manche Nacht und manchen Tag' gebüßt.

Den schmerzlichen Kampf um das kostbare Gut des Glaubens, an dem ihr Wille mit starker Liebe hing, hat Annette bis in ihr Alter kämpfen müssen. Noch im Mai 1840 schrieb ihre Freundin Sibilla Mertens, ‚Annette leide an Gewissensskrupeln und gänzlichem Schwanken des Glaubens und Meinens'.[4] Aber wenn sich ihre Not aufs höchste gesteigert hatte, dann trat Gott gleichsam aus dem Dunkel heraus und ließ sie seine Gegenwart

[1] Fronleichnam.
[2] Man vergleiche über ihren Körperzustand besonders das Gedicht am Sonntag nach Weihnachten.
[3] 4. Sonntag nach Epiphanie; vgl. Pfingstmontag, letzte Strophe.
[4] Diese Tagebuchnotiz ist mitgeteilt von Cardauns im „Hochland" 1909/10, S. 183.

verkosten, um sie mit neuer Liebe zu entflammen und zur Ausdauer anzuspornen. Wie herrlich schildert sie diese ihre Erfahrung am dritten Sonntag im Advent! Anknüpfend an das Wort des Täufers: ‚Bist du es, der da kommen soll, oder warten wir auf einen andern', singt sie: Wenn mich der wirbelnden Betrachtung Kreis fast zum Schwindeln gebracht, dann tritt Gott aus der Dünste Nacht und flüstert mir tröstend und ermunternd zu: ‚Hier bin ich'. O diese Stimme, die mir stets verständlich bleibt, entzündet in mir der Liebe Brand, so daß ich freudig ihrem Rufe folge! Wenn sie in meinem Innern tönt, verstummen alle zweifelnden Gedanken, die gleich einer wilden Jagd durch Stein und Dorn mich hetzen; dann ruhe ich gleichsam im kühlen Hain und lausche auf Gottes sanften Gruß.

Dieser Augenblicke, wo sie Gottes so recht froh war und in seligem ‚Liebesglauben' seine Nähe spürte, gab es viele in ihrem Leben. Sagt sie doch selbst:

Ich habe dich doch oft und süß empfunden,
Ich war ja eins mit dir zu ganzen Stunden.[1]

Freilich bezieht sich dieses Bekenntnis zunächst auf die Zeit, die vor der Abfassung des ersten Teiles des Geistlichen Jahres liegt; aber auch im reiferen Alter wurde ihr häufig die Gnade zuteil, die beglückende Nähe ihres Gottes zu empfinden, wie sich aus verschiedenen Gedichten des zweiten Teiles ihres Lebenswerkes ergibt.[2] In einem dieser Augenblicke, wo ihr Herz so voll war von ‚Gottes Lust', dichtete sie das prächtige Osterlied, das jubelnd anhebt:

O jauchze, Welt, du hast ihn wieder,
Sein Himmel hielt ihn nicht zurück!
O jauchzet, jauchzet, singet Lieder!
Was dunkelst du, mein sel'ger Blick?

und ausklingt in den innigen, zarten Worten:

Ich soll mich freun an diesem Tage:
Ich freue mich, mein Jesu Christ!
Und wenn im Aug' ich Tränen trage,
Du weißt doch, daß es Freude ist.

Die Tatsache, daß unsere Dichterin bei allem Seelenweh so manche Augenblicke ungetrübter Gottesseligkeit erlebte, erklärt es auch, daß sie am Abend ihres Lebens die wundervollen Verse, aus denen uns tiefster Seelenfriede entgegenweht, schreiben konnte:

Geliebte, wenn mein Geist geschieden,
So weint mir keine Träne nach;
Denn, wo ich weile, dort ist Frieden,
Dort leuchtet mir ein ew'ger Tag!

Wo aller Erdengram verschwunden,
Soll euer Bild mir nicht vergehn,
Und Linderung für eure Wunden,
Für euren Schmerz will ich erflehn.

Weht nächtlich seine Seraphsflügel
Der Friede übers Weltenreich,
So denkt nicht mehr an meinen Hügel,
Denn von den Sternen grüß' ich euch.

[1] 3. Sonntag nach Epiphanie.
[2] Vgl. Ostermontag, 6. S. nach Ostern, 17. S. nach Pfingsten.

Kleine Beiträge

L. Burger

Eine neue protestantische Dogmengeschichte.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

Die erste Auflage der Seebergschen Dogmengeschichte,[1] die vor ungefähr zwölf Jahren erschien, war ursprünglich als Lernbuch gedacht, sie war aber dafür zu groß und als Lehrbuch zu kurz. Jetzt legt uns der Verf. ein „durchaus neues Werk vor; kaum mehr als etwa zwei Bogen dürften aus der alten Arbeit in die neue übergegangen sein. Ein Lehrbuch wie dieses, das nicht nur Lernenden sondern auch Gelehrten dienen will, muß nicht nur den ganzen Stoff klar und präzis dem Leser vorführen, sondern ihn auch durch sorgfältig ausgewählte, in den Text verwebte oder unter den Text gesetzte Quellenstellen in den Stand setzen, sich eine eigene Anschauung zu bilden; es muß nicht nur behaupten, sondern auch beweisen, nicht nur das eigene Urteil zum Ausdruck bringen, sondern auch die Kenntnis und Kritik anderer Urteile vermitteln. Ein Lehrbuch größeren Umfangs darf sich auch nicht darauf beschränken, die früheren Resultate der Forschung zusammenzustellen, es muß auch in der Mitteilung neuer Beobachtungen und Hypothesen nicht allzu zurückhaltend sein. Dazu gehört aber auch die deutliche Darlegung der dem Autor eigentümlichen theologischen Beurteilung, sofern dieselbe sich in dem Rahmen der geschichtlichen Erkenntnis hält. Das sind im wesentlichen die Grundsätze, nach denen ich das neue Werk geschaffen habe." So der Verf. im Vorwort zum ersten Bande über die formale Seite des Buches. Daß die Ausführungen überall diesen methodischen Grundsätzen entsprechen, zeigt die Lektüre.

Der theologische Standpunkt Seebergs ist im allgemeinen der der protestantischen Rechten oder der einer fortschrittlichen Vermittlungstheologie. Er steht uns viel näher als Harnack, wenngleich sich seine konfessionelle Gesamtanschauung überall geltend macht. Aber er strebt doch ernstlich danach, die Kirche, ihre Dogmen und die wesentlichen kirchlichen Institutionen zunächst aus der Offenbarung, dem innerkirchlichen Leben, den jeweiligen Zeitlagen und geschichtlichen Umständen zu erklären, ohne überall von einer „Hellenisierung" oder gar von einer „Paganisierung" des Christentums zu reden. Seeberg nimmt keine im Laufe der Zeiten eingetretene Depotenzierung des Christentums zu einer anderen tieferen Religionsform an, sondern nur eine selbständig durchdachte Aneignung desselben bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten. Dabei sei freilich zu beachten, daß die geschichtliche Entwicklung notwendig in den verschiedenen Zeitaltern das Wesen des Christentums nur in verkürzter Form und einseitiger Ausprägung verwirklicht hat (I. 4). Das Heidentum enthielt eine angemessene Vorbereitung auf das Christentum negativ durch die tiefe Empfindung des sittlichen

[1] R. Seeberg, Prof. in Berlin, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage. Bd. 1: X und 570 Seiten; ℳ 12,40. Bd. 2: XVI und 538 Seiten; ℳ 12. Leipzig, A. Deichert, 1908, 10.

Bankerotts und die starke Sehnsucht nach Erlösung, positiv durch die Vorstellung von dem einen Gott, von dem Wert der Seele und ihres Lebens, von der Einheit des Menschengeschlechtes, von der Pflicht der Hingabe an Gott. Ganz anders natürlich war das Judentum für die neue Religion vorbereitet und zwar sowohl das gesetzliche Judentum Palästinas, als das philosophische der Diaspora. — Auf speziell jüdischen Einfluß führt Verf. folgende Momente zurück: den Gedanken der Katholizität, die Akkomodation an die Zeitphilosophie aus apologetischem Interesse (hier war Philo besonders vorbildlich), die Aufstellung und Handhabung eines hl. Schriftums (Kanon), die Inspirationslehre, die den Buchstaben schützt, die mündliche Überlieferung, welche dem Bedürfnisse entstammt, die spätere Anschauungen mit den älteren Prinzipien zu decken; die Autorität des Lehramtes, die Einrichtung des lokalen Gottesdienstes nach dem Vorbilde der diasporalen Synagoge mit ihrem Beamtenapparate (ἀρχισυνάγωγοι, ἀρχισυναγωγός), endlich ein festes Kredo (Schma: audi Israel, Deus tuus unus!).

Nach einem Überblick über die Momente, wodurch das Dogma vorbereitet wurde, kommt Verf. auf das Hauptthema des ersten Bandes: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. Es kommen zur Erörterung die Auffassung des Christentums durch die apostolischen Väter und die Versuche, es häretisch umzudeuten (Judaismus, Gnosis, Marcion, Montanus). Es sei aus dieser Periode besonders hervorgehoben die wichtige Frage, ob die Urgemeinde allein vom Hl. Geiste frei regiert wurde (urchristlicher Enthusiasmus) oder ob sie von Anfang an an eine feste Ordnung von Lehren, Einrichtungen, Ordnungen gebunden waren, über deren Beobachtung vorgesetzte Männer — wir nennen sie später Hierarchen — zu wachen haben. Hierüber schreibt Seeberg: „Es gab in der apostolischen wie in der nachapostolischen Zeit in der Kirche ein Kollegium der Presbyter oder Episkopen, das im Zusammenhang zu den Älteren in der Gemeinde stand. Dies Kollegium hatte die Leitung der Gemeinde zu versehen. Früh schon faßte diese Aufgabe auch die Vertretung der kirchlichen Lehre sowie die Leitung des Gottesdienstes in sich" (I. 192). Hoffentlich wird Verf. bis zu einer Neuauflage auch zur Überzeugung kommen, daß der Episkopat sofort irgendwie ein monarchischer war und zwar nicht nur in Jerusalem (Hegesipp) und Kleinasien (Johannes, Ignatius), sondern auch in Rom (was durch die von Irenäus mitgeteilte römische Bischofsliste bezeugt wird, die Harnack freilich in ihrem ersten Teile als „konstruiert" verdächtigen möchte. D. G.[4] I. S. 483). In diesem Punkte fällt es den Protestanten sehr schwer, objektiv zu sehen und sich von Konstruktionen freizuhalten. So hält Sohm dafür, daß der monarchische Episkopat eine Folgewirkung von 1 Klem. sei und sich von Rom aus in der Christenheit eingebürgert habe. Als wenn durch einen einzigen Brief eine solch ungeheuer einschneidende und durchaus praktische Institution hätte so plötzlich ins Leben gerufen werden können. Die häufigen Ermahnungen des Ignatius, zum Bischof zu halten, brauchen nicht als eine mächtige Beeinflussung und Förderung des werdenden Episkopats verstanden zu werden, sind vielmehr die Äußerung eines höchst gesteigerten bischöflichen Gefühls, das bereits längst vorhanden und in sich erstarkt ist. Aber es ist eine beliebte Erklärung der protestantischen Dogmenhistoriker, überall dort, wo ihnen katholische Einrichtungen und dogmatische Anschauungen der Urzeit erstmalig kräftig und klar entgegentreten, von Notprodukten, Konstruktionen, Hilfslinien und Theorien zu reden, wodurch jene Einrichtungen und Anschauungen erst begründet worden seien. Und doch war die religiöse Praxis vor der theologischen Theorie! Eine Wahrheit, die im Glauben der Christenheit keinen vollen Resonanzboden besitzt, wird man nicht dadurch in sie einführen können, daß man sie plötzlich aufs kräftigste betont, sondern indem man sie leise und allmählich in den Vordergrund rückt und erst theoretisch erläutert und verständlich macht. Ignatius

hat aber den monarchischen Episkopat sofort als eine unbestrittene allgemein anerkannte Institution dahingestellt; was er will, ist nicht seine Einführung, sondern seine praktische Geltendmachung. Ähnliches läßt sich zum 1. Klemensbriefe sagen. Dabei darf allerdings nicht geleugnet werden, daß der monarchische Episkopat nicht sofort auch äußerlich überall hervortritt, daß er eine Entwicklung durchgemacht hat und daß anfangs neben ihm die charismatisch begabten Lehrer eine gewisse Sonderstellung hatten. Es lassen sich aber keine Beweise beibringen, daß diese pneumatischen Lehrer wesentlich auf die Gestaltung des Christentums eingewirkt haben.

Eine gewisse Schwäche zeigt die Seebergsche Darstellung darin, daß sie die Resultate der Forschung aus der urchristlichen Zeit gern beurteilt und bemißt nach den Maßstäben der späteren Reformation, wobei es doch mindestens sehr fraglich ist, ob denn diese Maßstäbe absolute sind. Besonders oft geschieht das bei der Beurteilung der Rechtfertigungslehre. Nirgends findet Verf. eine gradlinige Entwicklung des Paulinismus. Sollte das nicht ein Beweis dafür sein, daß es in der Schrift gar keinen „Paulinismus" im protestantischen Sinne gibt, sondern daß dieser erst von den Reformatoren polemisch hineingetragen worden ist?

Unter der Überschrift: Die Anfänge der kirchlichen Theologie werden behandelt die Auffassung des Christentums durch die Apologeten, bei denen festgestellt wird, daß die philosophische Logosidee und der Moralismus (Betonung der Werke) das Christentum schwächten, und daß sie die ersten waren, welche die christliche Religion als Vernunftreligion den gebildeten Heiden zugänglich zu machen suchten. Einen reicheren religiösen Besitz findet Verf. bei den antignostischen Vätern (Tertullian, Irenäus, Hippolyt). In dieser Periode wurde der Kanon fixiert und zur dogmatischen Größe erhoben, die christliche Grundwahrheit festgestellt und als durch den Episkopat und die Sukzession verbürgt dahingestellt; endlich die Lehre von den Gnadenmitteln ausgebildet. „So ist die altkatholische Kirche entstanden, indem sie prinzipiell die apostolische Kirche blieb und wurde" (I. 375). Es folgt die Theologie der alexandrinischen Väter. In ihr wird ähnlich wie in der Theologie Philos ein Bund der Offenbahrungslehre mit der griechischen Philosophie zu schließen versucht. Klemens wird das Prädikat „systematischer Denker" mit Recht versagt, dennoch möchten wir ihn nicht einen „geistreichen Dilettanten" nennen. Aber es wird auch sein Verdienst um die christliche Ethik voll anerkannt. Die Kirche deutet Klemens mehr im Sinne eines geistigen Gottesreiches, in dem der Logos (veritas) herrscht, als eine sichtbare Hierarchie. Der Hauptalexandriner ist Origenes. Seine Voraussetzung ist, daß Christentum und Griechentum identisch sind. In der Durchführung dieses Gedankens kommt aber das Christentum zu kurz, bezw. es wird mit Ideen aus dem Platonismus versetzt, die ihm durchaus fremd sind. Origenes konstruiert ein zweifaches Christentum, das eine ist für die einfachen Gläubigen, das andere für die gebildeten Philosophen. Deshalb ist es oft so schwer, eine einheitliche Ansicht bei ihm festzustellen. Sein christologischer Subordinationismus, seine Präexistenzlehre in Verbindung mit der Apokatastasis oder ewigen Wiederkehr aller Dinge zum Anfange haben in der griechischen Väterlehre noch weithin einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Besonders merkt man diese Nachwirkung noch lange in der Eschatologie, worin er überall an Stelle der realen Momente, Gericht, Fegfeuer, Hölle, die spiritualistischen Begriffe einer geistigen Läuterung und Zurückbewegung zum idealen Urstande setzt. Auch sonst findet man Origenes leicht als Anwalt der geistigen Auffassung, besonders in der Lehre von der Kirche und den Sakramenten. Doch ist er redlich bemüht auch der positiven Offenbarung gerecht zu werden. „Wie Philo trotz Plato Jude blieb, so Origenes Christ trotz Plotin" (I. 459).

In einem letzten Kapitel gibt der Verf. die Grundanschauung und Gliede-

rung des Christentums im dritten Jahrhundert. Da das Christentum im Laufe der Zeit zu einem festen Komplex von Lehren und zu einem einheitlichen System sich entwickelt hat, so ergibt sich auch die Aufgabe, diese Lehren miteinander auszugleichen und zueinander in das rechte Verhältnis zu bringen. Als erste und wichtigste aber mußte die Aufgabe gelten, die Lehre von Christus dem Gott-Menschen (Origenes) mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen. Der Monarchianismus, der dynamische des Theodotus, des Gerbers aus Byzanz, wie der modalistische des Sabellius beruft sich auf die Einheit Gottes und erklärt jede Gliederung in der Gottheit als äußere Offenbarungsformen. Die Christologie des Abendlandes ist in der vornizänischen Zeit wesentlich von Tertullian bestimmt, die des Morgenlandes von Origenes. Wichtig aus dieser Periode ist noch die Fortbildung des Kirchenbegriffs, wobei die Fragen nach der urchristlichen Bußpraxis, die in der katholischen Theologie der letzten Zeit so lebhaft erörtert wurden, berührt werden. Verf. betont, daß die Grundsätze und die Praxis in der Buße nicht einheitlich gewesen sind. Den einen erschienen alle Todsünden als vergebbar, den anderen die drei Kapitalsünden als von der Vergebung ausgeschlossen. Vielleicht erklärt sich so die Verschiedenheit der Berichte am besten. Dabei dürfte die rigorose Ansicht die am meisten vertretene gewesen sein. Mit einer knappen aber deutlichen Gesamtcharakteristik der griechischen und lateinischen Theologie schließt der erste Band. Er ist für die heute obschwebenden Fragen von besonderer Bedeutung. Für den wissenschaftlichen Theologen sind ja überhaupt die Phasen des Werdens interessanter als die der fertigen Anschauungen.

Manches hätte bei der Fülle des Stoffes noch hervorgehoben werden müssen, wenn Vollständigkeit des Referates angestrebt worden wäre. Manches auch mit einem leiseren oder kräftigeren Fragezeichen versehen werden müssen, was als runde Behauptung auftritt. Letzteres betrifft besonders die Sakramentenlehre (Taufe, Eucharistie). Es ist klar, daß die Väter hier der Scholastik noch viel zu tun überlassen haben, aber auch ebenso klar, daß sie die Sakramente als real wirkende, heiligende Mittel ansehen, die aus sich, durch ihren Vollzug, eine umwandelnde Wirkung auf den Empfänger ausübten. Eine „sakramentale Magie" aber, wie sie das heidnische Mysterienwesen kennt, ist dem Christentum der Kirche zu allen Zeiten fremd gewesen.

Bei dem zweiten Bande können wir uns kürzer fassen. Er enthält die Dogmenbildung der alten Kirche: Das Dogma von der Trinität, das christologische Dogma, den Abschluß der Dogmenbildung auf griechischem Boden (Synode von Nizäa 787), sowie die abendländische Lehre von der Kirche und den Sakramenten, von der Sünde und Gnade (Augustin). Im Vorwort hebt der Verf. hervor, daß er in diesem Bande mehr als im ersten sich auf die Vorarbeiten anderer gestützt hat. Unter diesen fehlen auch die bedeutendsten der katholischen Autoren nicht, wie denn überhaupt die katholische Literatur keineswegs geringschätzig behandelt wird, wie man es bei vielen Protestanten zu beachten so oft Gelegenheit hat.

Der reiche hier behandelte Stoff ist den Lesern dieser Zeitschrift aus der Dogmatik und Kirchengeschichte nicht fremd. Es handelt sich um die mit dem Arianismus einsetzenden Kämpfe um das ὁμοούσιος des Sohnes und des Hl. Geistes, um die morgen- und abendländische Trinitätslehre, wie sie abschließend dort von Johannes Damascenus, hier von Augustin in ihrer eigentümlichen Art aufgestellt worden ist, indem der eine, folgend der griechischen Tradition, von der göttlichen Person (des Vaters) ausging, der andere unter der scharfen Betonung des Abendlandes von der Einheit Gottes im göttlichen Wesen. Seeberg meint, daß das morgenländische Denken vom Neuplatonismus beherrscht war, in welchem die Tendenz obwaltete, das göttliche Absolute durch Zwischenstufen (δεύτερος θεός) in diese Welt eintreten zu lassen, wobei der

Subordinatianismus und die scharfe Unterscheidung der trinitarischen Hypostasen charakteristisch und der Arianismus die „klassische" Häresie ist. Dagegen sei die abendländische Trinitätslehre monarchianisch, ihre konsequente Häresie der Sabellianismus, weil in ihr die Empfindung von der Einheit durchschlüge und diese nur durch metaphysische Spekulation, wobei die wirkliche Person zu einer bloßen Relation sich verflüchtigte, in eine Dreiheit zerlegt worden sei. Wir heben das nur hervor, weil in dieser Kritik, die später in milderen Tönen ausklingt, in der Tat der Unterschied der beiden trinitarischen Erklärungen gut zutage tritt. Das Kompendium der abendländischen Gotteslehre enthält das Athanasianum.

Die zweite Hälfte des zweiten Bandes enthält die vorauguſtiniſche und auguſtiniſche Lehre des Abendlandes vom Heile. Das Morgenland ist erregt von der Gotteslehre, das Abendland von der Anthropologie. Sünde und Gnade sowie die Anstalt der Kirche, in welcher man Sündenvergebung und Errettung (salus) erlangen kann, stehen hier im Vordergrunde. Auguſtin ist der Lehrer κατ' ἐξοχήν; aber Ambrosius vertritt einen Auguſtinismus vor Auguſtin. Zuletzt geht die abendländische Theologie zurück auf Paulus und Petrus, wie die morgenländische auf Johannes. Die erstere orientiert sich an der Schrift und der Tradition (regula fidei, symbolum), die letztere an der metaphysischen Spekulation. Die einzigartige Begabung und Bedeutung Auguſtins drückt der abendländischen Theologie ihr Siegel auf; für immer. Seine charakteristischen Gedanken entwickelt er im Kampfe: den kirchlichen Gedanken im Kampfe gegen den Donatismus, den soteriologischen im Kampfe gegen Pelagius. In der Kirche sah das Abendland mehr die geordnete Gemeinschaft der Heiligen, das Morgenland mehr einen „großen Mysterienverein". Seeberg leitet diese Verschiedenheit aus dem Unterschiede des römischen und griechischen Staatswesens, wie aus der organisatorischen und kontemplativen Neigung der Römer und Griechen ab. Ähnlich bringt er auch die Auffassung von Sünde und Gnade mit den beiderseitigen Kirchenbegriffen in Verbindung. Die griechische Theologie sieht auf den Einzelmenschen, seine Freiheit und Vernunft; Sünde ist freie Übertretung, Gnade äußere Belehrung, Beispiel und Anregung. Die lateinische Theologie sieht auf die Gemeinschaft, in der der Einzelmensch entsteht und lebt, aber auch belastet wird (Erbsünde). Zu seiner Sanierung bedarf es einer inneren neuen Willensrichtung, der Gnade. Es mag sein, daß diese allgemeinen Momente das Wesen der Theologie mit beeinflußt haben; aber soweit wir aus den Quellen ersehen können stützt sich Auguſtin auf die Bibel, auf Paulus, nicht auf Philosophie, Recht und Geschichte; er spekuliert nicht in der Gnadenlehre, sondern er beweist aus der Offenbarung. Auch eine subjektive religiöse Erfahrung hätte ihm nicht den Mut und die Sicherheit gegeben zu solch entschiedenem und energischem Auftreten zugunsten der Gnade, wenn er nicht die ganze objektive Erlösung bedroht gesehen hätte, wie dereinst Paulus. Bei Auguſtin sieht Seeberg, wie alle Protestanten, trotz scheinbarer Einheit eine Menge von Rissen und Brüchen. Der Hauptanstoß ist der, daß er mit seiner prädestinatianisch gedachten Gnade, die alles allein wirkt, noch die äußere Kirchlichkeit und den Sakramentsgebrauch vereinigen konnte. Auguſtin selbst hat diesen allerdings vorliegenden Widerspruch wohl nicht gewahrt; er starb im Kampfe für die Gnade. Aber man darf wohl vermuten, daß er, aufmerksam geworden, ihn durch den naheliegenden Hinweis gelöst hätte, daß der göttliche Liebes- und Gnadenwille sich eben der äußeren Mittel, Kirche und Sakramente, bedient, um seine Wirkungen in der freien Kreatur durchzuführen und daß insofern diese Mittel für uns heilsnotwendig sind.

Dieses kurze Referat läßt die Fülle der erörterten Probleme, sowie des behandelten Stoffes, die das Werk enthält, nicht ahnen; es will mehr eine Anzeige als eine Rezension sein. Die protestantischen Dogmengeschichten, Seebergs, Harnacks, Loofs, sind nicht im

Sinne und nach der Methode Schwanes abgefaßt, der mehr eine gelehrte Materialiensammlung für den Beweis des Dogmas als eine geschichtliche, psychologische Darlegung seiner Entwicklung und jeweiligen Gestaltung geboten hat. Aber ein dogmengeschichtliches Werk, das nach rein historischen Gesichtspunkten abgefaßt ist, wird für uns Katholiken mehr und mehr zum dringendsten Bedürfnis. Darin wird es zu lebhaften Auseinandersetzungen kommen müssen mit den genannten protestantischen Autoren; besonders in der Lehre von der Kirche und ihrer Organisation, von den Sakramenten, von der Rechtfertigung. Aber anderseits wird man auch auf unserer Seite anerkennen müssen, daß in den strittigen Partien sich nicht überall so eindeutige und bestimmte Resultate aufzeigen lassen, als man etwa nach der Lektüre Schwanes erwarten könnte. Der Gedanke von der Entwicklung des Dogmas muß vor dem anderen von der Fertigkeit desselben mehr in den Vordergrund gerückt werden als es gewöhnlich geschieht. So entspricht es dem objektiven Tatbestande und so wird uns ein wahrhaft wissenschaftliches Verständnis des Dogmas vermittelt. Unsere Gegner bekämpfen das Dogma nicht wie früher mit den Waffen der Philosophie, sondern der Geschichte; nur mit gleichen Waffen aber läßt es sich schützen und verteidigen.

Das Grab der Heiligen Joachim und Anna.

Von Adolf Dunkel C. M., Theux (Belgien).

Der Note am Schluß des Artikels „Die St. Annakirche in Jerusalem" (Theol. u. Glaube 1910, 465 f.) möchte ich noch folgenden Text über die Gräber der Eltern der allerseligsten Jungfrau beifügen: „Nicht weit nach Norden (vom Tempelplatze in Jerusalem) liegt jener Weiher, der bei der Bewegung durch den Engel die Schwachen heilte, wie das Evangelium berichtet, und die schöne Kirche der hl. Anna angrenzend an den Weiher, dort, wo die selige Jungfrau empfangen und geboren sein soll. Auch werden die Gräber ihrer Eltern, Joachim und Anna, in einer unterirdischen Krypta gezeigt, und weiters ist die Kirche nahe, wo Christus, eingeladen, mit dem Pharisäer speiste und jene Sünderin, die selige Maria Magdalena ... die Vergebung ihrer Sünden sich verdiente." Aus dem Pilgerbericht des Otto von Neuhaus (Wilhelm von Boldensele), der am 5. Mai 1333 nach Jerusalem kam. — Da die Nachrichten über die Gräber der Heiligen Joachim und Anna sehr spärlich fließen, lohnt es sich wohl, auf diesen Text hinzuweisen. Die erste Nachricht stammt, wie schon früher bemerkt, von dem russischen Pilger Daniel dem Hegumenen, dessen Reise in die Jahre 1105—1108 fiel. Den Text des Otto von Neuhaus siehe bei Dr. F. Khull, „Zweier deutscher Ordensleute Pilgerfahrten nach Jerusalem", Graz 1895, Seite 29.

Erlasse und Entscheidungen

I. Aus den Heften 14—18 der Acta Apostolicae Sedis, Jahrg. II, 1910 exzerpieren wir folgende Bestimmungen.

1. Acta Pii PP. X.

Durch Litterae Apostolicae vom 10. Mai 1910 (S. 535 f.[1]) wurde das **Apostolische Vikariat Ce-Kiam** (China) in zwei Apostolische Vikariate (Ost-Ce-Kiam und West-Ce-Kiam) zerlegt.

Anläßlich des 60jährigen Bestehens der **Zeitschrift „La Civiltà Cattolica"** sandte der Hl. Vater an die Redaktion der genannten Zeitschrift unter dem 2. April 1910 ein sehr anerkennendes Glückwunschschreiben. „Perspectum enim habemus proposito susceptoque a maioribus consilio vos firmiter fideliterque inhaesisse, et quidquid fuit in vobis virium, id omne in tuendam provehendamque catholicam doctrinam et Apostolicae Sedis iura adserenda alacri contulisse animo." S. 540 f.

Ein an die Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs adressiertes päpstliches Schreiben vom 2. August 1910 (S. 607—33) richtet sich gegen den **Sillon** und fordert von seinen Mitgliedern, sich nach Diözesen zu ordnen und unter der Leitung der Bischöfe zu arbeiten. Wir werden gelegentlich in einer Umschau aus Frankreich Näheres über diese Angelegenheit berichten.

Das Apostolische Schreiben vom 1. November 1909 (S. 705—13) „Paucis ante" ist an die Ordensgeneräle der drei Zweige des **Franziskanerordens** gerichtet und behandelt das Verhältnis der drei Ordensfamilien untereinander (Kapuziner, Minoriten, Franziskaner).

2. S. Congregatio S. Officii.

Die Lehre von der sogenannten **eschatologischen Erneuerung** wurde durch eine vom 2. März 1910 datierte und unter dem 3. März vom Hl. Vater bestätigte Entscheidung der Kongregation verworfen („Doctrinam de Renovatione Eschatologica esse reprobandam"). S. 635.

7. September 1910 (S. 728). Die römische Monatsschrift Rivista Storico-critica delle Scienze Teologiche und die bislang erschienenen drei Bücher der Sammlung „Manuali di Scienze Religiose", darunter E. Buonaiuti, Saggi di Filologia e Storia del Nuovo Testamento, werden auf den **Index** der verbotenen Bücher gesetzt.

3. S. Congregatio Consistorialis.

15. August 1910 (S. 681 f.). Der **Bischofssitz Sao Pedro de Rio Grande do Sul** wird zur Metropolitankirche erhoben (mit dem Titel „Porto Alegre in Brasilien") und vier Bistümer, darunter die drei neuerrichteten von Pelota, Uruguayana und S. Maria, werden der neuen Metropole als Suffraganbistümer zugeteilt.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 2 (1910) vol. 2 zu ergänzen.

4. S. Congregatio de Sacramentis.

8. August 1910 (S. 577—83). Die Kongregation gibt die Normen an bezgl. des **Alters, in dem die Kinder zur ersten hl. Kommunion zu führen sind.** Die päpstliche Bestätigung dieser Normen war am 7. August erteilt worden. Ein ausführlicher Aufsatz unserer Zeitschrift wird alsbald über diese Materie des Näheren referieren.

5. S. Congregatio Concilii.

4. Juli 1910 (S. 583 f.). Die Kongregation bestimmt bezgl. der sog. Bulla Cruciatae über die **Fastendisziplin in Spanien:** „Pauperes in Hispania, non solum eleemosyna pro Bulla Cruciatae adsignata, posse frui indulto quoad ova et lacticinia, quod in memorata Bulla continetur."

6. S. Congregatio de Propaganda Fide.

5. August 1910 (S. 582 f.). Von dem Apostolischen Vikariate Belgisch-Kongo wird eine neue **Apostolische Präfektur Katanga** abgezweigt.

H. Müller.

II. Kirchenrechtliche Materien.

1. Se. Heiligkeit Papst Pius X. erließ am 1. September 1910 (S. 655—71) in dem Motu proprio: „Sacrorum antistitum" **neue Verordnungen zur Bekämpfung des Modernismus.** Die überaus wichtigen und tief einschneidenden Maßregeln können an dieser Stelle nur kurz gekennzeichnet werden. Der Hl. Vater erinnert zunächst an die Ausführungen der Modernismus-Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. September 1907, aus welcher die wichtigsten Abschnitte wörtlich wiederholt und von neuem eingeschärft werden (S. 656—66). Die früheren Maßregeln werden dann durch neue ergänzt und verschärft. Um den jungen Nachwuchs im Klerus einerseits vor dem Gifte des Modernismus zu bewahren, anderseits in der unverfälschten Heilslehre der katholischen Kirche gründlich zu unterrichten und mit dem wahren, für den Priesterberuf notwendigen Opfergeiste zu durchdringen, werden die Bischöfe und die Seminarleiter zu besonderer Sorgfalt in der Überwachung der Studien und der Vorbereitung aufgefordert. Unter den vorgesehenen Maßnahmen heißt es: Ne iuvenes aliis quaestionibus consectandis tempus terant et a studio praecipuo distrahantur, omnino vetamus diaria quaevis aut commentaria, quantumvis optima, ab iisdem legi, onerata moderatorum conscientia, qui ne id accidat religiose non caverint." Die Professoren sollen ihre Vorlesungen oder die Thesen für dieselben dem Bischofe unterbreiten. Der gesamte Klerus mit höheren Weihen hat einen gegen die modernistischen Irrtümer gerichteten, im Wortlaut genau vorgeschriebenen Eid zu leisten. In einem besonderen Abschnitte: De sacra praedicatione wird eine auf Befehl Leos XIII. von der S. Congregatio episcoporum et regularium in italienischer Sprache an die Bischöfe Italiens und die Leiter der Orden erlassene Verordnung vom 31. Juli 1894 in lateinischer Übersetzung mitgeteilt. Sie enthält schöne und anregende Anweisungen, wie die Predigt fruchtbringend zu gestalten ist. — Bereits sind neue Erklärungen zu dem motus proprius angekündigt.

2. S. Congregatio Consistorialis.

2. Juli 1910 (S. 648): „Rogantibus nonnullis". Auf Antrag einiger Bischöfe, in deren Diözesen oder Kirchenprovinzen ein gleicher oder ähnlicher Modus bei Besetzung des Bischöflichen Stuhles wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika gilt, **wird das Dekret vom 30. März 1910 über die Bewahrung des Wahlgeheimnisses** (s. oben S. 398) auf alle Diözesen und Kirchenprovinzen in gleicher Lage **ausgedehnt.**

18. Juli 1910 (S. 576). Auf Antrag des Erzbischofs von **St. Johns auf Neufundland** (s. Ioannis. Terrae novae) wird im Einverständnis mit dem päpstlichen Delegaten für Kanada verordnet, daß für die genannte Kirchenprovinz **derselbe Modus für die Besetzung der Bischofsstühle gelten solle wie für Kanada.**

20. August 1910 (S. 636—48). Das für die Pfarrer besonders wichtige decretum **de amotione administrativa ab officio et beneficio curato:** „Maxima cura" wird oben S. 732—47 in einem besonderen Beitrage genauer angeführt.

3. S. Congregatio S. Officii.

Die Kongregation **entscheidet** am 14. Mai 1910 (S. 542—52) unter ausführlicher Darlegung des Sachverhalts und Begründung des Urteils **einen jahrelangen Streit des Domkapitels zu Ariano** (di Puglia) (dioec. Arianen.) **mit sechs** an der Kathedrale ursprünglich als ad nutum amovibiles angestellten **Hilfsgeistlichen.** Letztere waren, da sie in ihren Bezügen von den Domkapitularen benachteiligt wurden und sich darüber beschwerten, von diesen einfach entlassen worden. Die Kongr. setzt die drei ältesten Vikare wieder ein und trifft Obsorge, daß das Kapitel auch den Wiedereintritt der anderen und die Persolvierung der durch die Entfernten zelebrierten hl. Messen durch allmähliche Zahlung der notwendigen Mittel sicherstellt.

4. S. Congregatio de Sacramentis.

29. Juli 1910 (S. 650). Zu der Entscheidung der Kongregation: „Quemlibet sacerdotem" zu Art. VII des Dekretes Ne temere (s. diese Ztschr. I [1909] S. 478) vom 14. Mai 1909 war das dubium vorgelegt: An praefato decreto comprehendantur **etiam parochi, etsi non** fuerint ad normam declarationis s. Officii diei 9. Ianuarii 1889 **habitualiter subdelegati** a propriis ordinariis. Antw.: **Affirmative.**

5. S. Congregatio de religiosis.

27. August 1910 (S. 730—31). „Ad explorandum": **Über die Studien im Noviziate.** Die Kongregation bestimmt in der Erkenntnis, daß auch während des Noviziatjahres der Geist durch die ausschließlichen Übungen der Frömmigkeit ermüdet werde, für jenes Jahr: 1. Die Novizen sollen sich privatim alle Tage mit Ausnahme der Festtage eine Stunde dem Studium widmen. 2. Der Novizenmeister, sein Stellvertreter oder noch besser einer der Professoren der Humaniora soll höchstens dreimal in der Woche in einer weiteren Stunde die Novizen zu diesem Studium anleiten und ihre Fortschritte prüfen. 3. Diese Stunden sollen nicht lediglich als Werk der Abtötung angesehen werden, vielmehr wirkliche Kenntnisse vermitteln. Als Studiengegenstände werden empfohlen: die Muttersprache, lateinische und griechische Sprache; als Lektüre für das Lateinische: SS. Ambrosius, Augustinus, Hieronymus; Lactantius, Eusebius und ähnliche Schriftsteller; für das Griechische: das Evangelium des hl. Lukas und die Apostelgeschichte. Extemporalien, kleinere Vorträge, kurze Unterhaltungen in lateinischer Sprache sind ebenso empfehlenswert. — Die Noten für Fleiß und Fortschritte müssen dem Generaloberen oder Provinzial nach Vollendung des Noviziats vor der Profeßablegung eingesandt werden.

27. August 1910 (S. 732). **Bei der Wahl einer Äbtissin oder Priorin ist folgender Modus** innezuhalten: Mag das Kloster einem Bischof oder einem Ordensprälaten unterstehen, stets sollen die einzelnen Stimmen der Nonnen in einer verschlossenen Urne gesammelt und dann von dem vorsitzenden Prälaten im Beisein zweier Priester als Skrutatoren eröffnet werden. Muß aus wichtiger Ursache die Abstimmung mündlich geschehen, so soll sie vor dem Prälaten unter Assistenz der beiden priesterlichen Skrutatoren erfolgen. Die in Rede stehenden Priester sollen reiferen Alters und von

erprobter Tugend sein. Als Skrutatoren oder Begleiter der Prälaten sollen jedoch die gewöhnlichen Beichtväter der Nonnen nicht zugelassen werden.

1. Oktober 1909 (S. 729 f.). In Erläuterung des Dekretes: de quaestione vom 21. November 1908 erklärt die Kongregation, daß wegen der besonderen Bedeutung des Werkes der Franziskaner für das Hl. Land **die vom Franziskanerorden herkömmlich am Karfreitag oder zu anderer Zeit veranstalteten Kollekten für das Hl. Land keineswegs verboten,** sondern auch für die Zukunft gestattet seien.

6. Entscheidungen der S. Romana Rota.

21. April 1910 (S. 554—61). Dem altersschwachen und zur Ausübung der Seelsorge ungeeigneten Erzpriester Januarius Chiarelli in Mandatorricio gab sein Bischof (von Rossano, Prov. Cosenza) den Priester Aloysius Madera als Koadjutor bei am 1. Januar 1904. Zwischen den beiden Geistlichen entstand alsbald Streit, indem Chiarelli besonders in Ehesachen die Beihilfe des Koadjutors zurückwies. Der Fiskus gewährte dem Erzpriester auch eine Beihilfe von jährlich 360 Lire für den Koadjutor, welcher die Summe jedoch nicht ausbezahlt erhielt. In dem langwierigen Rechtsstreite **verurteilt die Rota den Erzpriester zur Auszahlung der Summe.**

11. Juni 1910 (S. 691—97). Der Defensor vinculi hatte gegen das Urteil der Rota vom 21. Januar 1910 in der Ehestreitsache Krasinska-Chelkowski (s. oben S. 401) appelliert. In erneuter Verhandlung **bestätigt die Rota ihr früheres Urteil auf Nichtigkeit der Ehe.**

30. Juni 1910 (S. 584—600). Die katholische Maria Reid heiratete am 21. September 1887 in Washington den Friedrich Parkhurst, welcher nicht getauft war. Die Eheleute lebten 11 Jahre zusammen und bekamen vier Kinder. In den dann entstehenden Zwistigkeiten ließ der Mann sich ziviliter scheiden. Die Frau begab sich im Juli 1901 nach Rom und heiratete dort schon im August ziviliter einen römischen Prinzipe. Um sich mit diesem auch kirchlich trauen lassen zu können, beantragte sie die Nichtigkeitserklärung ihrer Ehe mit Parkhurst, den sie nur geheiratet habe, weil sie geglaubt habe, daß er getauft sei. Eine Dispens habe sie nicht erhalten, wenigstens nicht beantragen wollen. — Die gesamte Rota erklärt: Non constare de matrimonii nullitate in casu. Grund: Die Dispens disparitatis cultus war eingeholt; es ließ sich auch erweisen, daß die Reid bei Abgabe des Ehekonsenses weder ausdrücklich noch stillschweigend die Bedingung gesetzt habe, daß der Parkhurst getauft sein müsse.

7. Entscheidungen der Signatura Apostolica.

26. Juli 1910 (S. 699—701). **Zurückweisung der Appellation der Pfarradministratoren** an der Mutterkirche in Castro Giovanni (Diözese Piazza Armerina), welche gegenüber dem Bischofe ein hundertjähriges Privileg geltend machen wollten, daß sie bei der Rechnungslegung nur die Übersicht über die Ausgaben, nicht auch über die Einnahmen einzureichen brauchten.

26. Juli 1910 (S. 735). **Zurückweisung der Appellation des Pfarrers Fantone** in der Pfarrei Asigliano (Diözese Vercelli) gegen ein Rotaerkenntnis, das auf Amtsentsetzung unter Belassung einer Pension von 1000 Lire lautete.

J. Linneborn.

III. **Liturgik.**

1. Acta Pii PP. X.

6. Juli 1910 (S. 673). Der Hl. Vater verordnet, daß in allen Kirchen **Frankreichs** jedes Jahr an einem Sonntage im November **eine Sühnmesse für die vom Staate aufgehobenen Stiftmessen** gelesen werde. Den Gläubigen, die an diesem Sonn-

tage die Sakramente der Buße und des Altares in diesen Kirchen empfangen, gewährt er einen den Abgestorbenen zuzuwendenden vollkommenen Ablaß.

15. August 1910 (S. 713). Ein apostolisches Schreiben ‚Seraphici Patriarchae' regelt das **Präzedenzrecht** bei Prozessionen unter den **drei großen Franziskanerfamilien** (Fratres Minores, Conventuales und Capuccini).

8. September 1910 (S. 718). Durch das Motu proprio ‚Ob singularem' bestimmt der Hl. Vater, daß in allen Konventen, Kirchen und Oratorien des ganzen **Franziskanerordens** bei eigenen Prozessionen und gottesdienstlichen Funktionen, bei denen die **Lauretanische Litanei** gebetet wird, in dieser nach der Anrufung: ‚Regina Sacratissimi Rosarii, ora pro nobis' eingefügt werde: ‚Regina Ordinis Minorum, ora pro nobis'. Durch diese Anrufung ist der besondere Schutz der Unbefleckten Jungfrau zu erflehen: 1. für alle Mitglieder der dreifachen Franziskanerfamilie und deren Generaloberen, 2. für die Schwestern, die nach der Regel der hl. Klara leben, und 3. sowohl für die Tertiarier, die in einer religiösen Kommunität leben, als auch für die in der Welt lebenden, die der Jurisdiktion und Leitung einer der drei Zweige des Franziskanerordens unterstehen.

2. S. Congregatio S. Officii.

15. Juli 1910 (S. 575). Zwei Dubia bezgl. des **Motu proprio ‚Cum per Apostolicas'** (s. oben S. 494 u. S. 579): 1. ob die vor dem 1. November 1908 und 2. ob die nach dem 1. November 1908 und in Zukunft von der S. Congregatio de Propagande Fide ihren Untergebenen gewährten Ablaßbewilligungen und Ablaßvollmachten einer Neubestätigung durch die Kongregation des hl. Offiziums bedürfen, werden ‚negative' entschieden.

3. S. Congregatio Consistorialis.

16. August 1910 (S. 649). Die Congregatio de disciplina Sacramentorum wird für zuständig erklärt: 1. die **facultas legendi Missam votivam B. M. V. aut pro defunctis** außer Blinden und Schwachsinnigen auch solchen zu erteilen, die an Altersschwäche oder an einer anderen Krankheit leiden; 2. in denselben Fällen nicht nur diese Fakultas zu erteilen, sondern auch die facultas legendi alias Missas votivas a S. Sede adprobatas.

4. S. Congregatio Rituum.

8. Juli 1910 (S. 552). Mit Bezugnahme auf das Dekret vom 3. Juni d. J. über den Jahrestag der Wahl oder Versetzung eines Bischofs (s. oben S. 580) bestimmt die Kongregation hinsichtlich der zur Zeit der Sedisvakanz des Bischöfl. Stuhles vorgeschriebenen **Oratio pro eligendo Episcopo**, daß sie bis zu dem Tage zu beten sei, an dem die ‚Curia Dioecesana' die Provisio des Konsistoriums bezw. die päpstliche Bestätigung rite publiziert hat.

8. Juli 1910 (S. 553). In einigen Diözesen darf kraft eines apostolischen Spezialindultes an den aufgehobenen Feiertagen statt pro populo in irgendeiner anderen Intention **appliziert** werden, wofern das Stipendium dafür der Diözesankasse zufließt. Die für diesen Fall gestellte Anfrage: Ob in Pfarrkirchen mit nur einem Priester an genannten Tagen die Messe notwendig de die currente zu lesen sei; oder ob sie gelesen werden könne cum cantu de Requie in die obitus seu depositionis, physice vel moraliter praesente cadavere? wird affirmative ad primam partem, negative ad secundam entschieden.

30. Juli 1910 S. 688 f.). Auf Anfrage des Liturgieprofessors am Seminar zu Tunja in Colombien werden folgende Entscheidungen getroffen:

I. Die Sitte, daß dem Neupriester bei der Primiz außer den Ministri noch zwei Laien als sogenannte Paten dienen, die im Presbyterium stehen und deren vorzüglichstes Amt es ist, dem Primizianten dreimal zur Händewaschung wohlriechendes Wasser darzureichen, nämlich vor der Messe, beim Lavabo und nach der sumptio Calicis, kann toleriert werden, bezgl. der Händewaschung aber nur zum Lavabo.

II. Eine andere Sitte, daß nämlich der Primiziant nach seiner ersten hl. Messe in Kasel oder Pluviale im Presbyterium kniend von seiner Mutter (oder auch vom Vater) den Segen empfängt und dann stehend der knienden Mutter (oder dem Vater) den Segen erteilt, ist dahin zu ändern, daß dieses nicht im Presbyterium, sondern in der Sakristei oder anderswo geschieht und daß der Primiziant vorher die Paramente ablegt.

III. Laut eines Dekretes der Ritenkongregation vom 12. Juli 1901 ad I ist die Expositio und Repositio des Altarsakramentes in der Weise, daß das im Tabernakel angebrachte Velum durch den Küster oder Akolythen auseinandergezogen und nachher wieder geschlossen wird, nicht gestattet. Auf die Anfrage, ob diese in der Diözese Tunja allgemein bestehende, alte Gewohnheit toleriert werden könne, heißt es: Standum Rubricis, Decretis et praxi universali.

IV. Hinsichtlich der Frage, ob die von manchen Liturgikern als ausreichend erachtete Verwendung von sechs Wachskerzen bei der feierlichen Expositio SS. Sacram. in der Praxis durchgeführt werden dürfe, zumal in armen Kirchen, wird zur Entscheidung an den Ordinarius verwiesen.

V. Es wird gefragt: ob außer den vorgeschriebenen Wachskerzen beim feierlichen Hochamte oder bei feierlicher Aussetzung des Sakramentes auch noch **Stearinkerzen** auf dem Altare selbst (‚intra ambitum altaris') verwendet werden dürfen, oder wenn nicht, ob dann wenigstens eine solch bestehende Gewohnheit toleriert werden könne? Antwort: Negative ad utrumque et standum Decretis (vgl. Decr. v. 16. Mai 1902 A. S. S. XXXIV. S. 760 f. und Decr. v. 14. Dez. 1904 A. S. S. XXXVII. S. 388).

VI. Nach dem Caeremoniale Episcoporum lib. II. cap. XXV n. 13 liest der Bischof die Prophetie am Karfreitag sine candela accensa; das soll heißen, es darf überhaupt kein Leuchter und keine Bugia dabei gebraucht werden, also auch keine ausgelöschte.

VII. Im Rituale Romanum heißt es bezüglich der **Austeilung der hl. Kommunion** in der Messe selbst: finita Communione non dat eis benedictionem, quia illam dabit in fine Missae. Man schloß daraus, daß der Segen auch bei Austeilung der hl. Kommunion vor der Messe nicht zu spenden sei, wenn feststehe, daß die Kommunizierenden bis zum letzten Segen der Messe anwesend seien. Die Kongegration beantwortet die diesbezügliche Anfrage aber verneinend.

VIII. Wenn nach **einer Prozession** mit dem Sanktissimum nicht alle Gläubigen in der Kirche Platz finden können, um dort den letzten Segen mit dem Sanktissimum zu empfangen, so ist es gestattet, den **sakramentalen Segen am Portal** zu erteilen.

Paderborn. K. Giersе, Subregens des Priesterseminars.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

In seinen **Studien zur Geschichte der Septuaginta** (Leipzig, Hinrichs; ℳ 4,00; Beitr. z. Wiss. v. A. T. hrsg. v. R. Kittel, H. 7) untersucht O. Procksch-Greifswald 35 Minuskelhandschriften der Propheten. Er gibt Textproben, bestimmt das Textverhältnis und sucht schließlich die Textesgeschichte vor Origenes zu skizzieren. Jene 35 Kodizes zerfallen in die drei Gruppen I = 24. 53. 68. 87. 91. 104. 109. 228. 238. 302. 309. 310. [41. 42. 49. 90.], II = 26. 86. 106. 189. 233. 239. 306. [40. 41. 42. 49. 90.] und III = 22. 36. 48. 51. 93. 153. 185. 229. 231. 308. I gehört zu BX, II zu AQ, III ist luzianisch. Die zwei Gruppen BXI und AQII sind in der Grundlage vorhexaplarisch; in der vorliegenden Gestalt aber wird die erste Gruppe direkt als hexaplarisches Werk bezeichnet, und auch in der zweiten Gruppe finden sich hexaplarische Einflüsse, aber auch luzianische. Die Geschichte der Septuaginta ist eine Bewegung ihres Textes aus dem Maximum zum Minimum der Distanz vom M. T. Aus den Untersuchungen über die kirchlichen Literaturkreise, in denen die Haupttypen der Septuaginta gewirkt haben, sei herausgehoben, daß die Septuaginta des A. T. dem Typus AQII nächst verwandt erscheint, während in altlateinischen Übersetzungen die Gruppe BXI als Grundlage stark hervortritt. Kein Septuagintaforscher darf an der schönen Studie vorübergehen.

E. Sellins Aufsatz **Moses – Jesus – Paulus** (Glauben u. Wissen 222—34) richtet sich gegen P. Jensens gleichnamige Broschure (Frankf. a. M. 1909). S. schließt: „Diese Gilgameschmanie wird sich ebenso schnell wieder austoben, wie sie ausgebrochen ist. Die Toten reiten schnell. Man suche nur möglichst schnell und weithin die den Himmel stürmende Broschüre zu verbreiten, denn soviel gesunder Menschenverstand ist doch noch überall vorhanden, daß gegen Jensens Hypothese (sc. daß Moses, Jesus und Paulus drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch seien) nichts besser und nachhaltiger immunisieren wird, als — eine Lektüre seiner Schrift." S. diese Zeitschr. 1909 858.

J. Hehn-Würzburg, **Ein neugefundenes Sintflutfragment aus altbabylonischer Zeit** (Bibl. Zeitschr. S. 225—27) bespricht das von Hilprecht entdeckte und veröffentlichte (1910) älteste (um 2100 v. Chr. geschriebene) Fragment des babylonischen Sintflutberichtes, das besonders stark an den biblischen Bericht des PC anklingt. H. hält die biblischen Folgerungen Hilprechts für zu weitgehend, ist aber der Überzeugung, „daß man das hohe Alter des Berichtes und die Zuverlässigkeit der Ergänzungen (von einzelnen abgesehen) vergeblich bekämpft".

M. Flunk-Innsbruck, **Ein neuer Sintflutbericht aus Nippur** (Zeitschr. f. kath. Theol. S. 585—88) referiert nach E. Königs Aufsatz zur Sache in der Kreuzzeitung (Nr. 163, Morgenausg.).

(2. 11. 10.)

Joſ. Lippl-Paſſau. **Ein neuer babyloniſcher Sintflutbericht** (Theol.-prakt. Monatsſchr. S. 618–20) iſt ein Auszug aus Hommels Bericht in der Frankfurter Zeitung (Nr. 107, Morgenbl.).

Von den in einem Teile der alten Kirche nach dem Zeugnis der gnoſtiſchen Piſtis Sophia (herausg. von C. Schmidt 1905) und des Lactantius als Teil des A. T. betrachteten Oden Salomons waren bisher fünf aus der Piſtis Sophia bekannt und von A. Harnack 1891 ausführlich unterſucht (Texte u. Unterſ. Bd. 7, H. 2, S. 55–149). Derſelbe Gelehrte ſchenkt uns heute eine kommentierende Bearbeitung des ganzen (exc. Ode 2) Apokryphons der 42 Oden Salomons nebſt geſchichtlichen Unterſuchungen über dasſelbe unter dem Titel **Ein jüdiſch-chriſtliches Pſalmbuch aus dem erſten Jahrhundert** aus dem Syriſchen überſetzt von Joh. Flemming, bearb. und herausgeg. von A. Harnack (Hinrichs, Leipzig, ℳ 4,50) auf Grund der ed. princeps (The Odes and Psalms of Solomon, Cambridge 1909), in der R. Harris der gelehrten Welt den aus dem Griechiſchen überſetzten, in einer in ſeinem Beſitz befindlichen ſyriſchen Papierhandſchrift enthaltenen ſyriſchen Text der Oden Salomons vorgelegt hat. H. glaubt, der Grundſtock der Oden ſei ein jüdiſches Pſalmbuch aus dem Zeitalter Jeſu. Dieſes ſei von der chriſtlichen Gemeinde in Paläſtina übernommen und ſchon um 100 n. Chr. durchgreifend bearbeitet. „Zwiſchen den jüngſten kanoniſchen Pſalmen und den Teſtamenten der zwölf Patriarchen einerſeits und dem Individualismus eines Paulus, »Johannes«, Ignatius anderſeits finden dieſe Oden ihre Stätte“ (S. 118). Über die Bedeutung des Apokryphons urteilt H. ſchon heute: „Seit der Entdeckung der »Apoſtellehre« vor bald dreißig Jahren haben wir nichts gleich Wertvolles erhalten . . ., und in mancher Beziehung iſt der neue Fund ſogar noch wichtiger als jener urchriſtliche Katechismus; denn wie er in neuer Weiſe die Originalität und Einzigartigkeit der Verkündigung Jeſu ſichert, ſo iſt er für die höhere Kritik des Johannesevangeliums epochemachend“ (S. V). In der 19. Ode iſt die Trinität und die Jungfrauengeburt (פרח übrigens = pullulavit!) klar gelehrt. Ref. wird auf den wichtigen Fund eingehender zurückkommen, wenn die im nächſten Jahre erſcheinenden Unterſuchungen H. Grimmes-Münſter über die Oden vorliegen werden. Dieſer iſt z. T. zu ganz verblüffenden neuen Reſultaten gekommen, die er dem Ref. bei einer genußreichen Ferienwanderung auseinandergeſetzt hat. Über eine Teilfrage zu den Oden hat G. dieſer Zeitſchrift ſchon vor Erſcheinen ſeines Buches einen Aufſatz in Ausſicht geſtellt.

P. Vireys in der Periode der Religionsvergleichung hochwillkommenes Buch **La Religion de l'Ancien Égypte** (Paris, Beauchesne u. Cie. VIII u. 352 S.) faßt ſieben Vorträge zuſammen, die Verf. im Jahre 1909 am Institut catholique de Paris gehalten hat. V. will keine methodiſche Geſamtdarſtellung der ägyptiſchen Religion geben, ſondern eine Betrachtung der religiöſen Ideen der alten Ägypter. Deshalb iſt das ägyptiſche Pantheon nur unvollſtändig und knapp behandelt, und treten die Lokalkulte ebenſo zurück wie die Tempel, das Kultperſonal und die Zeremonien des Kultes. Die Abſicht des Verf. ging überall „auf die dogmatiſche Frage, auf den religiöſen Gedanken der Ägypter, viel mehr als auf die äußeren Manifeſtationen dieſes Gedankens“. Er behandelt: 1. Alter und Urſprung der ägyptiſchen Religion, 2. den Begriff der Gottheit, 3. Pharao als Inkarnation der Gottheit, als Mittler, Prieſter und Opferer, 4. einige Gottheiten des ägyptiſchen Pantheons, 5. die pantheiſtiſche Mythologie, die Erneuerung des Lebens und die Umbildungen, Beſchwörungen und Magie, 6. das Weiterleben der Perſönlichkeit nach dem Tode, 7. den Charakter der Zeremonien und den Einfluß der ägyptiſchen Religion auf die Religion und die Ideen der Völker des klaſſiſchen Altertums. Daß ſehr vieles ſubjektiver Art bleibt, iſt bei dem heutigen Stande des Verſtändniſſes der ägyptiſchen Texte ſelbſtverſtändlich.

W. Knieschke-Sieversdorf, **Die Erlösungslehre des Qorân** (Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge, ℳ 0,50. Bibl. Zeit- u. Streitfr. V, H. 11) kommt zu dem Resultat, daß dem Qorân die Erlösung (furqân) eine Erlösung vom Strafurteil Gottes am Gerichtstage ist. Sie ist in das Tun des Menschen verlegte Selbsterlösung, die hauptsächlich durch die „fünf Pfeiler" des Glaubensbekenntnisses, des Gebetes, des Almosens, des Fastens im Monat Ramadân und der Wallfahrt zum großen Chaddsch nach Mekka gewirkt wird.

Einen knappen, die neuesten außerbiblischen Quellen berücksichtigenden Abriß der **Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils** (Münster, Aschendorff, ℳ 1,00. Bibl. Zeitfr. III, 3 4) schrieb J. Nikel-Breslau als 3. Heft des Zyklus Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschung. Möge dieser neuen Vorarbeit das vom Verf. geplante, schon so lange auf unserer Seite entbehrte Lehrbuch der Geschichte Israels bald folgen! N. Peters.

Neues Testament.

***Ἱερουσαλήμ* und *Ἱεροσόλυμα* im Neuen Testament** von R. Schütz in Zeitschrift für d. neutest. Wissenschaft 1910, S. 169—87. Neben der gewöhnlichen Form Jeruschalêm der altt. Schriftsteller (LXX: *Ἱερουσαλήμ*) tauchte aus griechischen Quellen eine gräzisierte Form auf, die in altt. Apokryphen und neutl. Schriften aufgenommen wurde: *Ἱεροσόλυμα* (neut. pl.), *Ἱερὰ Σόλυμα* und *Σόλυμα*. Einige nt. Schriften bleiben konsequent bei einer Form, während andere beide nebeneinander gebrauchen, so besonders Apg. Hieraus ziehen dann einige Folgerungen im Dienste der Quellenscheidung (so H. Waitz), andere hingegen (so Ramsay) behaupten, der einheitliche Verfasser Lukas gebrauche bewußt, in Nachahmung Pauli die griech. Form als geographischen Begriff, die hebräische als religiösen. — Dagegen wendet sich Sch. und verficht die These, daß im Evangelium Luk. nur die Form Jerusalem gebraucht habe, während die griech. Form (3—4mal) sich unter fremdem Einfluß eingedrängt habe. Luk. bevorzuge den alten heiligen Stil, während Mt., Mk. und Jo. die griech. Form haben. Um Luk. (Ev.) gruppiere sich: Röm., 1 Kor., Apk. und Hebr.; um Mt.: Mk., Jo. und Gal. Anders liege die Sache in Apg. In der Partie 1—7 steht 11 von 12mal die hebr. Form; hier folgt Lk. einer Schriftengruppe mit dem hebr. Namen; von c. 8 — Ende entdeckt S. als festes Prinzip in dem Wechsel der Namen, daß Lk. die griech. Form gebrauche, wenn er in der Rolle des Chronisten Bericht erstatte, oder wo seine Personen griech. redend auftreten. Reden sie aramäisch, so setzt er die hebr. Form. Zum Erweise folgt Aufzählung aller bezw. Stellen.

Zwei Worte Jesu, von Franz Dibelius in Ztschr. f. d. ntl. Wissensch. 1910, S. 188—92. Mt. 5, 19: Die kleinsten Gebote. Man denkt gewöhnlich an geringfügige Einzelvorschriften des Gesetzes, Kleinigkeiten der gottesdienstlichen Ordnung. Dann erscheint aber Jesus als Eiferer am Buchstaben. Inhaltlich kleine Gebote können es nicht gewesen sein, es sind räumlich kleine gemeint: du sollst nicht töten, stehlen usw., die Christus nachher erläutert. Sie sind von ihm jedenfalls vorher genannt worden, und auf sie bezieht sich *τούτων*. Sie umfassen im Hebr. nur zwei Worte. Auf diese Weise wird auch der Zusammenhang gewahrt. — Mt. 11, 11. Gewöhnlich übersetzt man: Der Kleinste im Himmel ist größer als er. Sprachlich geht das an. D. weist diese Übersetzung aus inneren Gründen zurück und schlägt vor: Der Kleinere (i. e. Jesus) ist im Himmelreich (eschatologisch = künftige Weltordnung) größer als er. So auch die altkirchlichen Ausleger.

Nochmals die Zahl des Tieres. Apk. 13, 18 von C. Clemen ibidem S. 204—23. Die opinio communis vertritt im allgemeinen die herkömmliche Deutung auf Nero redi-

vivus. C. bringt in eingehender Weise seine schweren Bedenken gegen diese Deutung, sowie gegen jede Deutung der Zahl 666 auf irgendeinen römischen Kaiser. Er ist der Ansicht, daß ein Name für das römische Reich zu suchen ist und zwar in griechischen Worten, etwa ἡ λατίνη βασιλεία. Er übersetzt ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν: es ist eine Zahl, wie ein Mensch sie gebraucht.

Une feuille arabo-latine de l'épitre aux Galates von D. de Bruyne und Eug. Tisserant in Revue biblique 1910, S. 321—43. In der Kapitelsbibliothek zu Siguenza entdeckte B. 1909 ein arabisch-lateinisches Blatt am Einband des Ms. 150, das seit dem 14. Jahrhundert sich dort befunden hatte. Es ist ein Doppelblatt mit dem Text von Gal. 1, 1—15 und Gal. 3, 6—24 mit vorangehendem argumentum. Nach paläographischen Kriterien des lateinischen Textes stammt es aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Die textkritische Untersuchung von Tisserant ergibt, daß der arabische Text nicht immer genau mit dem lateinischen stimmt. Man hat offenbar zwei voneinander unabhängige Texte miteinander verbunden. Es war also vor der Übersetzung der Evangelien des Isaak v. Corduba (10. Jahrh.) ein spanisch-arabischer Text des N. T. vorhanden. — Der Abdruck der Texte umfaßt S. 335—43.

L'Ange et le Chandelier de l'Eglise d'Ephèse (Apc. 2, 5) par Fabre. Revue bibl. 1910, S. 344—67. Nach landläufiger Interpretation droht Christus der Kirche zu Ephesus, die durch den Leuchter bezeichnet werde, sie aus der Zahl der christlichen Gemeinden zu tilgen. Man begründet das dann historisch. Diese Erklärung übersieht dabei vollständig den eschatologischen Gesichtspunkt der Apk. Es handelt sich um die ewige Seligkeit der Epheser, die durch den Leuchter symbolisiert wird, der auch seinen Platz hat im Paradiese: „Ich werde den Leuchter, der dich symbolisiert, von dem Platze, der für ihn bestimmt war, neben anderen Leuchtern (Engeln und Heiligen) wegnehmen" (Apk. 2, 5; 1, 13; 2, 1; 4, 5).

Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu von Friedrich Westberg-Riga. Leipzig, Deichert 1910, ℳ 4,50. Bei den Versuchen, die biblische Chronologie zu entwirren, sind bis jetzt die Werke des jüdischen Historikers Flavius Josephus zu wenig verwertet worden. Auf Grund einer scharfsinnigen Analyse von dessen Chronologie kommt Verf. zu einer Reihe interessanter Ergebnisse inbezug auf bedeutsame chronologische Fragen, wobei ihm der Astronom Richter-Riga sehr wichtige Dienste geleistet hat. Aus dem A. T. seien hervorgehoben: die Daten der Eroberungen Jerusalems durch Herodes, Pompejus, Titus, Nebukadnezar, die Reihenfolge der Tatsachen im letzten jüdischen Kriege, eine Reihe von Untersuchungen über Chronologie der altjüdischen Geschichte; aus dem N. T.: das Todesjahr Jesu nach Josephus und den Evangelien, das Alter Jesu, Luk. 6, 1 (δευτεροπρωτον); παρασκευη, usw. Das erstaunlich reiche Material schwerer Gelehrsamkeit beherrscht W. musterhaft und versteht es, in manche dunkle Frage Klarheit zu bringen.

Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem von F. Spitta-Straßburg in Ztschr. f. wissensch. Theol. 1910, S. 307—20. Diesen Volksruf bietet jeder der vier Evangelisten in verschiedener Form (Mt. 21, 9; 23, 39; Mk. 11, 9 f.; Lk. 19, 38; 13, 35; Jo. 12, 13). Dieser Unterschied hängt enge zusammen mit dem literarischen Problem der vier Evangelien. Nach Sp.s Untersuchung sind beim Einzuge Jesu zwei Volksrufe zu unterscheiden, der des begleitenden Volkes, das Gott preist für das nach seiner Ansicht in der Offenbarung begriffene Reich Gottes: εὐλ. ὁ βασιλεὺς ἐν οὐρανῷ εἰρήνη, καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις, und der Jesum begrüßenden Jerusalemiten: ὡσαννὰ, εὐλ. ὁ ἐρχ. ἐν ὀνόματι κυρίου. Der erste ist der der synoptischen, der andere der der johanneischen Grundschrift; die der beiden ersten Synoptiker eine Kombina-

tion beider, sie gehören einem späteren Stadium der Tradition an. Das spätere (Mt.) ist das liturgisch Rezipierte geworden. (Im Sanctus der Messe.)

Die Blasphemie gegen den hl. Geist von W. Weber in Ztschr. für wissensch. Theologie 1910, S. 320—41. Welche bestimmte Handlung bezeichnet Jesus nach den Evangelien als Sünde gegen den Hl. Geist? In den Evangelien findet W. eine doppelte Überlieferung dieses Herrenwortes. Bei Mk. 3, 22, 30 besteht die Sünde offenbar in der infamen Verdächtigung Jesu durch die Pharisäer gegen ihr besseres Wissen und Gewissen. Indessen ist die Markusperikope nicht zuverlässig. Es ist eine planlose Zusammenstellung von wenigstens drei verschiedenen Elementen. — Bei Lk. 12, 1—12 ist die Situation ganz verschieden von der bei Mk. (und Mt.) gezeichneten, ebenso die Charakterisierung der Sünde. Sie ist bei Lk. eine Sünde der Verleugnung Jesu seitens der Jünger, aus Menschenfurcht usw. Die Überlieferungen des Mk. und Lk. schließen sich gegenseitig aus. Mt. hat Parallelen zu beiden (Mt. 12, 22—37). Wahrscheinlich hat. Lk. das echte. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

H. Appel hat dem ersten Teile seiner **Kurzgefaßten Kirchengeschichte für Studierende** (s. diese Zeitschrift 1909, S. 832) bald den zweiten Teil, welcher die Kirchengeschichte des Mitelalters umfaßt, folgen lassen (Leipzig, Deichert Nachf., ℳ 3,80). Die Einrichtung ist im wesentlichen die des ersten Teiles. Wie dieser ist auch der zweite Teil wissenschaftlich gehalten. Erhöhten Wert geben dem Buche die zahlreichen Rückblicke und Tabellen. Von letzteren sei die Tabelle über die mittelalterliche Mission hervorgehoben. Recht nützlich ist auch die Karte von Mitteleuropa im Mittelalter. Nicht einverstanden erklären kann ich mich, um nur einiges hervorzuheben, mit dem, was der Verfasser über Gregor VII. sagt. Er läßt ihn im Kampfe gegen Heinrich IV. unterliegen und stempelt sogar den Gang Heinrichs nach Kanossa zu einer Niederlage Gregors. Aber wenn auch dieser fern von Rom in der Verbannung starb, so hatten doch die Ideen, für die er kämpfte, bereits mächtig Wurzel geschlagen und sollten in der Folge zum Siege gelangen. Weiterhin rechnet der Verfasser den Pontifikat Gregors zu den unglücklichsten der ganzen Papstgeschichte. Aber die großen Erfolge, welche die Kirche in der Folgezeit im Kampfe gegen die Unenthaltsamkeit des Klerus und die Simonie und für ihre Befreiung aus der allzugroßen Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt errang, sind unter seinem Pontifikate grundgelegt. Und gerade darin liegt die dauernde Bedeutung seines Pontifikates. Noch ein Wort über die Schilderung der Renaissancepäpste. Es liegt mir fern, Innozenz VIII. und Alexander VI. entschuldigen zu wollen, aber so schwarz, wie ihr Bild dort gezeichnet wird, ist es doch nicht. Vgl. u. a. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters, Bd. III 3 u. 4.

Chr. Schmitt hat seine Studie über den hl. Bonifatius, die in den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden 1909 u. 1910 erschien, jetzt separat erscheinen lassen **(Der hl. Bonifatius, Apostel der Deutschen.** Selbstverlag des Verfassers. ℳ 1,60). Er hat sich in den Quellen fleißig umgesehen und die weitschichtige Literatur sorgfältig herangezogen. Wer sich über das Leben und Wirken des Heiligen nach dem heutigen Stande der Forschung schnell orientieren will, greift mit Nutzen zu Schmitts Darstellung. Eingestreute kulturgeschichtliche Überblicke erhöhen ihren Wert. Der Verfasser schreibt mit warmer Begeisterung für seinen Gegenstand. Besonders wird die Schrift den Herren Religionslehrern zu Diensten sein. Am Schluß behandelt der Verfasser die Verehrung des hl. Bonifatius und die Sagen, welche sich über ihn gebildet haben.

Wenn ich ein Buch, das bereits 1904 erschienen ist, hier anzeige, so möge man die Entschuldigung darin sehen, daß es das Leben eines Mannes zum Gegenstande hat, der in enger Beziehung zu Stadt und Bistum Paderborn steht. H. Günter hat in der Sammlung illustrierter Heiligenleben **Kaiser Heinrich II., den Heiligen,** behandelt (Kempten und München, Kösel. ℳ 3). Wie oft weilte Heinrich, namentlich bei seinem Freunde Meinwerk, in Paderborn! Wieviele Güter hat er der Paderborner Kirche geschenkt! Sein und seiner Gemahlin Kunigunde Andenken ist in der Paderborner Kirche immer lebendig und in Ehren geblieben. Für die politische Geschichte stützt sich Günter durchweg auf die Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II. von Hirsch-Pabst-Breßlau und kann sich der Pflicht eingehender wissenschaftlicher Nachweise für überhoben halten. Er beschränkt sich demgemäß auf „Zitate, die dem Zwecke der Monographie entsprechend den Heiligen zu illustrieren geeignet oder wo verschiedene Auffassungen möglich sind". Dem Zwecke der Sammlung entsprechend sind die Anmerkungen auf das notwendigste beschränkt. In seinem vierten Kapitel ist das Buch ein bedeutsamer Beitrag zur kritischen Wertung der Heiligenlegende. Dem Buche ist ein reicher Bilderschmuck beigegeben. So bietet es eine lehr- und genußreiche Lektüre.

Es ist immer erfreulich zu sehen, daß sich auch Männer, die im praktischen Berufe stehen, mit der Wissenschaft beschäftigen. So ist P. Fürstenberg in seiner früheren Stellung als Kaplan in Lippspringe der Erforschung der Geschichte dieses Ortes nähergetreten und bietet uns nun als Frucht seiner Studien eine **Geschichte der Burg und Stadt Lippspringe** (Paderborn, Junfermann. ℳ 5,—). Lippspringe hat vier Jahrhunderte lang, von der ersten Hälfte des 15. Jahrh. bis zur Einführung der Landgemeindeordnung im J. 1845 den Charakter einer Stadt gehabt, und eben die Geschichte dieser früheren Stadt Lippspringe nebst der in ihr gelegenen, dem Domkapitel gehörigen Burg nimmt den Hauptteil der Darstellung ein. Gleich hier sei bemerkt, daß die Anlage von Burgen Papst Alexander IV. am 30. Mai 1257 (nicht im J. 1254) dem Bischof Simon (nicht Otto) gestattet hatte. Da Lippspringe seit 1832 Badeort ist, so fügt der Verfasser eine kurze Darstellung der Entstehung und Entwicklung des Bades an. Der Schilderung der politischen Geschichte folgt die der „Kirchen- und Schulgeschichte", besser gesagt, die der kirchlichen und Schulverhältnisse. Übrigens wäre das Kapitel „Die Reformation und Restauration" besser als zweites Kapitel der dritten Periode (v. 1600—1800) der allgemeinen Geschichte zur Darstellung gekommen. Der Verfasser nimmt an, daß die Bewohner von Lippspringe, durch einen Bielefelder Franziskaner verführt, in der Zeit von 1604—1610 vom alten Glauben abgefallen seien. Doch da der Bischof Theodor bereits im Jahre 1604 die Hauptstadt Paderborn niedergeworfen hatte, so war seit diesem Jahre für ein solches Vorgehen kein Raum mehr. De Abfall wird vor dem Amtsantritte Mollers, dem das Domkapitel um 1590 die Verwaltung des Amtes Lippspringe übertrug, oder, was allerdings unwahrscheinlicher ist, in der Zeit von 1590—1604 erfolgt sein. Das Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichtliche bringt der Verfasser in einem Zuge als zweites Kapitel der von 1400—1600 reichenden Periode. Besser hätte er daraus einen eigenen Abschnitt B oder C gemacht. Das Inhaltsverzeichnis stände angemessener am Anfange des Buches. Übrigens hat Fürstenberg die Quellen und die einschlägige Literatur mit Fleiß und Geschick benutzt. Ein Anhang Urkunden und Statuten beschließt das Buch. Besonders für die Bewohner des Paderborner Landes bietet es viel des Interessanten. Möge der Verfasser rüstig weiter arbeiten und uns noch manche Gabe bieten.

In einer Serie von Artikeln in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania stellt H. Wurm unter dem Titel **Neues zur Geschichte der Papstwahl** das zusammen, was seit dem Erscheinen seiner Schrift über die Papstwahl (1902) Neues über diesen

Gegenstand zutage gefördert ist. Der Art. I. (l. c. 1909, S. 305—308) umfaßt die Zeit bis zur Synode von Sutri (1046), der Art. II. (l. c. 1909, 406—408 u. 409—413) die wichtige Zeit von 1046—1059, namentlich das Wahldekret Nikolaus' II., der jüngst erschienene III. Art. (l. c. 1910, 245—248 u. 253—256) die Zeit von 1059 bis zur Wahl Klemens' V. (1305).

In einem Artikel **Beza im Kampfe gegen die Vertreter der Toleranz** (Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1910, S. 277—280 u. 285—288) kommt N. Paulus zu dem Resultate, daß Beza mit großer Schroffheit die grundsätzliche Intoleranz gelehrt, die Bestrafung der Vertreter der Toleranz (namentlich war Sebastian Castellio für dieselbe eingetreten) als Todfeinde der christlichen Religion befürwortet und die Meinung vertreten habe, die Ketzer seien schlechter als alle Vatermörder und Gottesräuber und daher strenger zu bestrafen als alle anderen Übeltäter. Gerade in der Schrift Du droit des Magistrats sur leurs subjets, in welcher er die Volkssouveränität lehrt, predigt er die größte religiöse Unduldsamkeit, befürwortet die Todesstrafe für die Religionsverächter und die Anwendung von Gewaltmaßregeln zur Einführung der wahren Religion, d. h. des Kalvinismus. Und doch wird Beza als einer der ersten Begründer der religiösen Freiheit gefeiert. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Von dem Wiener Corpus scriptorum ecclesiast. Lat. liegen zwei weitere Bände vor, zunächst Vol. LIII: **Augustini, S. Aurelii, Scriptorum contra Donatistas** pars III: liber de unico baptismate, breviculus collationis cum Donatistis, contra partem Donati post gesta, sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, gesta cum Emerito Donatistarum episcopo, contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri II. appendix, indices. Recensuit M. Petschenig (Wien, Tempsky, ℳ 15,—). Es ist der Schlußband der antidonatistischen Schriften Augustins. Von den mit großer Sorgfalt gearbeiteten und ausführlichen drei Indizes (S. 311—446) beziehen sich der index nominum et rerum und der index verborum et elocutionum auf alle drei Bände contra Donastitas (vol. LI—LIII), der index locorum dagegen nur auf den letzten Band. Durch Herstellung dieser äußerst mühsamen und wertvollen neuen Ausgabe sämtlicher antidonatistischen Schriften Augustins nach den besten zu Gebote stehenden Handschriften hat sich Petschenig den Dank der Kirchenhistoriker und überhaupt aller Freunde des großen Lehrers von Hippo in hohem Maße verdient. (Vgl. Theol. u. Glaube 1910, 243.) — Zweitens Vol. LIV: **Hieronymi,** S. Eusebii, opera (Sect. I, pars II. Epistularum pars I: epistulae I—LXX. Recensuit Isidorus Hilberg (Wien, Tempsky; ℳ 22,50). Nachdem von Augustin und Ambrosius bereits eine stattliche Anzahl von Bänden erschienen waren, kommt mit diesem 54. Bande endlich der hl. Hieronymus an die Reihe, und es war ein glücklicher Gedanke, gerade mit der Herausgabe seiner Briefe den Anfang zu machen, dem Teile seiner literarischen Hinterlassenschaft, der alle Zeit wohl am meisten gelesen worden ist und worin sich auch, abgesehen von dem reichen Stoff, den sie behandeln und dem hellen Lichte, das sie auf die gesamte Zeitgeschichte werfen, der Charakter des Hieronymus, seine persönlichen Erlebnisse, sowie sein Wirken und seine Ideen am meisten widerspiegeln. Diese Briefsammlung wird drei Bände umfassen, wovon der zweite schon binnen Jahresfrist, der dritte im J. 1912 erscheinen soll. Erst der Schlußband wird zugleich ausführliche Prolegomena und Indizes enthalten. Dem vorliegenden 1. Bd. geht deshalb nur ein kurzes Begleitwort des Herausgebers voraus. Lobend muß hervorgehoben werden, daß bei jeder einzelnen Epistel unterhalb des Textes ein Verzeichnis der dafür benützten Handschriften, sowie überhaupt

ein äußerst reichhaltiger kritischer Variantenapparat beigefügt ist. Unter den 70 Briefen dieses ersten Bandes befindet sich bereits eine Reihe der am meisten bewunderten des großen Lehrers, wie die Briefe an Papst Damasus, an Nepotian (ep. 52 de vita clericorum et monachorum), an die Jungfrau Eustochium (ep. 22) über das jungfräuliche Leben, die das Lesen und die Erklärung der Hl. Schrift betreffenden Briefe 20, 25, 36, 53, 57 u. a. Der vorliegende erste Band der Briefsammlung wird sicher vielen willkommen sein und allgemeinen Beifall finden.

An neuen Publikationen von kleineren Väterschriften sind zu verzeichnen: **Tertullian,** De poenitentia. De pudicitia, herausgegeben von E. Preuschen in zweiter, neubearbeiteter Auflage. Tübingen, Mohr, *M* 1,—. (Krügersche Sammlung für Seminarübungen, Erste Reihe, 2. Heft.) Die Einleitung handelt über den Inhalt der beiden Bußschriften und über die Stellung sowohl Tertullians, als auch des römischen Bischofs Kallistus zur Bußfrage. — Von der bei Bloud u. Cie. in Paris erscheinenden Sammlung Chefs d'Œuvre de la Litterature religieuse ist ein neues Bändchen erschienen: **Ausone,** Un Episode de la fin du paganisme. La Correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole. Par Pierre de Labriolle. (Fr. 1.) Der französischen Übersetzung der Korrespondenz vorauf geht eine längere Einleitung über Ausonius und Paulin v. Nola, im Anhange folgen chronologische Bemerkungen und eine Untersuchung über das Christentum des Ausonius, die nicht sehr zu seinen Gunsten ausfällt, denn danach war er, wie viele seiner Zeitgenossen, nur äußerlich zum Christentum übergetreten. — **St. Sidoine Apollinaire** (431—489). Par Paul Allard. 18°. XII u. 214 S. Paris, J. Gabalda. Fr. 2 (Collection Les Saints). Eine zwar knapp gehaltene, jedoch inhaltreiche Darstellung des Lebens und weitgreifenden segensreichen Wirkens des hl. Bischofs. Die sehr empfehlenswerte Schrift verrät durchweg den allseitig erprobten und gewandten Historiker, als den P. Allard sich längst erwiesen hat, und lehnt sich Schritt für Schritt an die Schriften des Sidonius eng an.

Zur Deutung der Stelle bei Ignat. epist. ad Ephes. VII, 2 *εἷς ἰατρός ἐστιν . . . Ἰησοῦς Χριστός* bringt Jos. Ott (München), **Die Bezeichnung Christi als *ἰατρός* in der urchristlichen Literatur,** eine Untersuchung im Katholik 1910, I, S. 454—58 darüber, worauf Ignatius anspielt, wenn er Christus einen Arzt und warum er ihn den einzigen Arzt nennt. Außer bei Ignatius findet sich diese bisher kaum beachtete Bezeichnung auch im Diognetbriefe, bei Clemens v. Alex. und bei Origenes, dann in der apokryphen Literatur, namentlich in den acta Ioannis, den acta Philippi und den acta Thomae. Resultat: Ignatius und die anderen obengenannten Schriftsteller wollen durch diese Bezeichnung offenbar im bewußten Gegensatze zu den Anschauungen ihrer heidnischen Zeitgenossen, die besonders in den Kultgenossenschaften und in der Verehrung der sog. Heilgottheiten (Apollo, Asklepios, Dionysos, Kybele, Aphrodite), die vielfach die Beinamen *ἰατρός* trugen, diesen klar und deutlich Christus als den wahren und einzigen *ἰατρός* gegenüberstellen. (Vgl. diese Ztschr. 1910, 416).

Im Anschluß an seine Schrift über die Echtheit der an Problemen reichen Rede Konstantins d. G. an die Versammlung der Heiligen (s. diese Ztschr. 1909, 495) und der darin ausgesprochenen Meinung von der großen und durchgängigen Abhängigkeit des Verfassers von Plato sucht P. Pfättisch, Benediktiner in Ettal, gegenüber E. Schwarz, der in der „Deutschen Literaturzeitung" 1908, Sp. 3096 diese Abhängigkeit rundweg ablehnt und den Platonismus, soweit er in dem Bilde, das sich Konstantin vom Christentum machte, wirklich vorhanden sei, auf den Einfluß des Eusebius und seine Gesinnungsgenossen als Quelle zurückführt, in der „Theol. Quartalschrift" 1910, S. 599—617 in einem Aufsatze **Platos Einfluß auf die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen** seine These über das nahe Verhältnis zu Plato und der plato-

nischen Philosophie durchweg aufrecht zu erhalten und eingehender zu begründen. Er zeigt, daß der Verfasser der Rede an zahllosen Stellen, besonders im dritten, neunten und elften Kapitel eine zu eingehende Bekanntschaft mit den platonischen Lehren, namentlich auch mit den beiden platonischen Dialogen Timaeus und Phaedon bekunde, als daß diese sich aus bloßem Hörensagen erklären lasse. Hiergegen spricht auch, daß viele Redewendungen geradezu an Stellen des Timaeus anklingen, sowie daß der Verfasser an den platonischen Lehren eine selbständige Kritik übt. Pfättisch faßt sein Urteil über die genannte Rede korrigierend bezw. ergänzend nunmehr dahin zusammen: Die Rede Konstantins, wie sie vorliegt, ist nicht, wie E. Schwarz annimmt, lediglich Übersetzung eines von Konstantin lateinisch verfaßten Konzeptes und nur mit platonischen Sentenzen verziert, sondern sie ist vielmehr eine durch einen platokundigen Griechen besorgte Umarbeitung der durchaus einheitlich konzipierten kaiserlichen Rede, aus der das von Konstantin selbst Stammende auszuscheiden nicht möglich ist. „Kann auch die Rede somit als Ganzes nicht ein Werk Konstantins genannt werden, bleibt sie trotzdem eine in seinem Namen und zwar wohl sicher noch vor dem Nizänum erlassene, höchst bedeutsame Kundgebung." A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Unter dem Titel **Die Grundgesetze der Deszendenztheorie** in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt veröffentlicht Dr. Karl Camillo Schneider, a. o. Professor der Zoologie an der Universität Wien, vier Vorträge, welche er im Winter 1908/09 in der Leo-Gesellschaft in Wien gehalten hat. (Herder, M 7,—.) Verf. erörtert nacheinander das Anlagenproblem, das Substanzproblem, das Anpassungsproblem und das Abstammungsproblem. In diesen Ausführungen leitet er aus den durch die Forschung bisher festgestellten Tatsachen 21 Gesetze ab, welche, wenn sie auch im einzelnen noch recht problematischer Natur sind, nach der Ansicht des Verfassers dennoch deutlich auf eine die Kluft zwischen Religion und Naturwissenschaft überbrückenden Richtung der künftigen Forschung hindeuten. Im Vorwort legt Verf. nach vorausgegangener Besprechung mit katholischen Theologen die Differenzpunkte seiner Anschauungen zu denjenigen der Scholastik dar. Er akzeptiert die platonische Ideenlehre „in dem Sinne, daß er die Ideen — richtiger die Idee in ihrer Einheit — als Produkt des schöpferischen Bewußtseins auffaßt, das beim Schöpfungsakt in die Materie eingesenkt ward und nun sich im Laufe der Generationen und Zeiten in seiner ganzen Anlagenfülle zu realisieren strebt". Die dieser Ansicht vom theologischen Standpunkte aus gegenüberstehenden Bedenken sucht Verf. im einzelnen zu beseitigen. Er glaubt „die Anschauungen von Plato, Aristoteles und der Scholastik in einem neuen Entelechiegesetz vereinigen und mit den Erfahrungen der modernen Wissenschaft verbinden" zu können. Jedenfalls wird Verfasser mit seinen Ansichten auf Widerspruch aus theologischen Kreisen stoßen. Eine gründliche Erörterung dieser Punkte vonseiten eines auch mit der modernen naturwissenschaftlichen Forschung vertrauten Theologen wäre sehr zu wünschen und wird hoffentlich nicht lange auf sich warten lassen. Den im übrigen hochinteressanten Vorträgen wurden vom Verf. für den Druck zahlreiche ausführliche Anmerkungen beigegeben. Mehrere Tafeln und viele gut gewählte Abbildungen illustrieren den Text.

Der bekannte französische Mineraloge und Geologe A. de Lapparent hat unter seinen zahlreichen Arbeiten auch einzelne veröffentlicht, welche sich über die Grenzen seiner engeren Fachgebiete erheben. Einige dieser Arbeiten, die, in verschiedenen Zeitschriften zerstreut, der Allgemeinheit bisher praktisch unzugänglich blieben, wurden nunmehr in dankenswerter Weise von ungenannten Herausgebern zusammengestellt und

unter dem eigenartigen, einem Vortrage des Gelehrten entnommenen Titel **La Philosophie Minérale** von neuem publiziert (Blond & Cie., Paris, Fr. 3,50). Der Band enthält als Einleitung eine kurze, namentlich durch Angaben über die eigene intellektuelle Entwicklung des Gelehrten interessante Rede. Der übrige Stoff ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten kommt L. als Mineraloge zu Wort. Die verschiedenen Abhandlungen sind hier wieder in zwei Gruppen geordnet, welche die Theorien der Materie und die Kristallographie betreffen. Im zweiten Teil spricht L. als Geologe und behandelt zunächst die Schwankungen und Irrungen der jungen prähistorischen Wissenschaft, um sich dann über die Aufeinanderfolge der verschiedenen Eiszeiten und das Alter des Menschengeschlechtes zu äußern.

Mensch — Natur — Gott. Von Dr. Rothenaicher (München, C. Gmelin, ℳ 4,—). Das Werk zerfällt in zwei Teile. Der erste ist dem menschlichen Körper gewidmet und enthält eine durch Abbildungen unterstützte Beschreibung der Körperteile, Belehrungen über die Feinde des menschlichen Zellenstaates und die Schutzeinrichtungen im menschlichen Körper, sowie Gesundheitsregeln und eine Anweisung zur ersten Hilfeleistung in Krankheitsfällen. Im zweiten Teil (die Einheit der Natur — Gott) sucht Verf. zunächst zu beweisen, daß alle Körper nur verdichtete Aetherhaufen und daß alle Naturerscheinungen nur auf ein einheitliches Gesetz zurückzuführen seien. Es gibt nur eine Art von Kräften, nämlich nur Stoßkräfte, die sich manifestieren in der Bewegung des Aethers und der aus diesem feinsten Stoff zusammengesetzten Körper. Aber diese Zurückführung aller Naturerscheinungen auf die Bewegung des feinsten Stoffes genügt nicht. Wir haben ein Bedürfnis zu einem Glauben an Gott, dessen Dasein dem V. freilich unbeweisbar ist. Wir brauchen eine erste Ursache und haben das Bedürfnis, sie zu personifizieren. Trotz mancher schöner Gedanken ist das Buch voll der schlimmsten Irrtümer und für Halbgebildete recht gefährlich. Es tritt überall für reine Menschlichkeit ganz im Sinne des Freimaurertums ein und predigt dabei ein alle Menschen umspannendes auf die sittlichen Vernunftgebote zurückgeschraubtes Christentum.

Eine **Kritik des Spickerschen Gottesbegriffes,** nach welchem die Materie ein Attribut Gottes sein soll, bietet der Freiburger Apologet Professor Dr. Straubinger im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft (1910, S. 23). Zusammenfassend stellt er fest: „Der Spickersche Gottesbegriff beruht in seiner formalphilosophischen Voraussetzung auf einem blinden Dogmatismus (weil die Welt materiell ist, muß auch die Weltursache materiell sein) und in seiner realphilosophischen Grundlage auf einer durchaus zweifelhaften Hypothese (psychischer Dynamismus); er wird in seiner dialektischen Begründung entwickelt: durch willkürliche Behauptungen und offenkundige Beweiserschleichung und endigt mit dem radikalen Widerspruch $\infty = \infty + x$.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa von Dr. Joh. B. Aufhauser (München, Lentner, ℳ 4,00). Eine fleißig gearbeitete Doktordissertation, welche zuerst die allgemeinen philosophischen, dann die theologischen Voraussetzungen Gregors erörtert, um darauf zum eigentlichen Thema überzugehen. Gregor war Neuplatoniker und Origenist (doch nicht in der Seelenlehre). Daraus erklärt sich seine stark ausgebildete Vergottungslehre (θέωσις) und seine Eschatologie (ἀποκατάστασις πάντων). Auch in der Auffassung des Urstandes schillert in etwa die Philosophie Gregors durch. Der Mensch ist ein geschöpfliches Abbild Gottes, aber durch seine bloße Verwirklichung schon in etwa verdunkelt. Die Gnade tritt etwas zurück; Vernunft, Freiheit, Weisheit sind das Göttliche im Menschen, wenn auch nicht allein. Durch den Sündenfall wurde der Leib des

Menschen vergröbert. In der Erbsündenlehre ist G. nicht ganz fest. Die Erlösung erklärt er ähnlich wie Irenäus und Athanasius (*ἀνακεφαλαίωσις*). In der Rechtfertigung tritt die Gottheit in uns ein; wir nehmen an ihrer Natur teil, ähnlich wie es in der Inkarnation des Logos geschah (*συν-αποθεωθείσης σαρκός*). Der Schlußgedanke der Theologie Gregors ist: Gott alles in allem; am Ende wird wieder alles mit Gott verbunden, wie anfangs alles aus ihm hervorging. Es zeigt sich, daß G. wie alle Väter ein Kind seiner Zeit war. Schell hatte deshalb kein Recht, ihn als den Normalvater zu proklamieren und seine Theologie fast zu repristinieren.

De Stabilitate et Progressu Dogmatis auctore Fr. A. M. Lépicier O. S. M. (Rom, Desclée, 2. Aufl., XXIII u. 400 S.). Ein temperamentvolles Buch gegen den Modernismus, der bekanntlich den Fortschritt der Glaubenslehre im Sinne einer steten Veränderung derselben auffaßt und verteidigt. Verf. macht gegen ihn die beständige katholische Lehre, wie sie vom Vatikanum festgelegt und von Pius X. neu eingeschärft wurde, geltend und stützt sich in den näheren Ausführungen auf die bewährten Prinzipien des Aquinaten, die ihm sehr geläufig sind. Die Darstellung ist etwas locker, was wohl daher kommt, daß die einzelnen Artikel zuerst in der Zeitschrift „Analecta Ecclesiastica" erschienen und später zum Buche gesammelt wurden. Es wird zuerst von der Natur des katholischen Dogmas gehandelt, dann von seinem Fortschritt. Gerade im zweiten Teile kommt Verf. auf vielerlei Dinge zu sprechen, die den einheitlichen Gedankengang bisweilen stören, wenn sie auch dem Grundgedanken nicht fremd sind. Bisweilen erscheint uns die Auffassung doch etwas zu enge. Mit großem Eifer wird nicht selten etwas als de fide cath. hingestellt, was besser eine geringere theologische Währung trüge; auch wird die Ausdehnung der kirchlichen Gewalt auf das Temporale nicht jedermanns Beifall finden, sowenig als ihr Recht auf die Ketzertötung. Das Buch ist ein Spiegelbild augenblicklicher Tageskämpfe. Ein zweites Werk von einem Italiener mit dem selben Titel ist dagegen ruhiger und mehr systematisch gehalten: **Il Progresso Dommatico nel Concetto Cattolico** vom Augustiner A. Palmieri (Florenz, Libr. editrice Fiorentina; 3,50 lire). Es handelt von seinem Thema in acht Kapiteln: 1. vom falschen dogmatischen Fortschritt; 2. von der Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit des relativen Fortschrittes; 3./4. von der Theorie der orthodoxen Kirche über diesen Fortschritt; sie bleibt bekanntlich inkonsequent bei den ersten 7 allg. Konzilien stehen; 5. der dogmatische Fortschritt und die neuen Dogmen in der katholischen Kirche; 6. die Einwürfe gegen die katholische Auffassung; 7. der Kanon des Vinzenz von Lerin; 8. die moralische Bedeutung der Dogmen und der dogmatische Fortschritt. Der Verfasser setzt sich überall in gründlicher, sachlicher Weise mit seinen Gegnern, den Protestanten, Orthodoxen und Modernisten auseinander und verteidigt sieghaft das katholische Dogma. Wiederholungen waren dabei freilich nicht ganz zu vermeiden; sie stören aber nicht und treten auch äußerlich wenig hervor. Besonders interessant sind die Ausführungen über die Ansichten der orthodoxen Kirche, worüber der Verf. sehr genaue, auf Erfahrung und Studien beruhende Kenntnisse verrät.

In den bei Bertelsmann erscheinenden, positiv gehaltenen „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie" erörtert A. Schlatter die Frage: **Wie sprach Josephus von Gott?** (*M* 1,80). Die Unterfragen lauten: Gott der Herr, der Vater, der Einzige, sein Wesen, Gottes Geist und die Geister, der Schöpfer, Regierer, Richter, der zürnende, gnädige, Gott Israels. Ein griechisches Wortregister bietet den Schluß. Als nächster Nachbar des Neuen Testamentes, Zeitgenosse der Apostel, Jerusalemit, Priester und Pharisäer und Verfasser von 30 erhaltenen Schriften sind seine Aussagen besonders wertvoll für die Erkenntnis neutestamentlicher Verhältnisse und Vorstellungen.

Von französischen Theologen bringen wir zur Anzeige: La Foi par P. Charles (Bloud, Paris, Fr. 0,60). Es wird erörtert Natur und Objekt des Glaubens, Freiheit und Psychologie desselben, seine Apologetik und Theologie. Der Ton liegt darauf, daß der Glaube nicht, wie man in dortigen katholischen Kreisen vielfach will, ein blindes Annehmen der Wahrheiten ist, das sich nachher im Leben rechtfertigt, weil diese Wahrheiten unseren sittlichen und natürlichen Bedürfnissen entsprechen, sondern daß er vor allem auf Erkenntnis beruht in seinem Entstehen wie in seiner weiteren Aneignung und Bewährung. — Im gleichen Verlage erschien: La notion de Catholicité par de Poulpiquet O. P. Verf. verteidigt die Katholizität zunächst und hauptsächlich als eine spirituale Eigenschaft (catholicité qualitative) und läßt die äußere örtliche und zahlenmäßige (cath. quantitative), worin auch andere Religionen, z. B. der Mohamedanismus, mit ihr konkurrieren, und die sich auf äußere, zufällige wechselnde Zahlen stützt, zurücktreten, weil die Kirche hauptsächlich ein geistiges Reich sei. Er erklärt die Katholizität hauptsächlich im Sinne des geistigen Universalismus, der sie fähig macht, alle Völker in sich aufzunehmen und jeden Egoismus und Partikularismus, das Wesen jeder Sekte, zu überwinden. Mit dieser Geistigkeit vereinigt sich die Übernatürlichkeit, daher ist sie vereinbar mit allen politischen Formen, sie steht eben über ihnen. Ebenso über aller Philosophie; wenn sie die Dogmen in philosophischer Sprache ausspricht, versteht sie diese nur im sensus communis, nicht technicus. Daher auch ihr doktrinaler Universalismus. Aus dieser spirituellen Katholizität folgt dann als Effekt freilich auch die äußere quantitative, die aber wechselt und nur pars integralis, nicht essentialis ist. Nur die römische Kirche besitzt diese Katholizität.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die Ethik Gassendis und ihre Quellen untersucht Paul Pendzig im zweiten Heft der unter dem Titel „Renaissance und Philosophie" von A. Dyroff herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Bonn, Hanstein, M 2,—). Gassendi (1592—1655) hat in der Geschichte der Ethik eine besondere Stellung dadurch, daß er, der Theologe, — zweifellos in guter Absicht — das moralphilosophische Lehrgebäude auf den Grundlagen des Epikureismus aufbaute. Pendzig legt die ethischen Anschauungen Gassendis dar in bezug auf die Glückseligkeit „Die Lust an sich ein Gut, der Schmerz an sich ein Übel"; „Die Dinge sind gut nur in ihrer Beziehung zur Lust"; „Die Glückseligkeit [des gegenwärtigen] Lebens ist die Schmerzlosigkeit des Körpers und die Ruhe der Seele"), in bezug auf die Tugend und in bezug auf Freiheit und Schicksal. Der zweite, weitaus kleinere Teil der Schrift beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Ethik Gassendis zu den Vorgängern; hier kommt naturgemäß besonders Epikur in Betracht, dessen Lehre Gassendi allerdings durch aristotelische und scholastische Gedankengänge umbildet und weiterführt. Pendzig hält sich genau innerhalb des Rahmens, der ihm durch sein Thema gesteckt ist. Demgemäß werden weder die prinzipielle Stellung Gassendis zur Scholastik noch die verhängnisvolle, geradezu tragische Bedeutung der Wiederaufnahme epikureischer Gedanken in die Ethik durch Gassendi in dieser Schrift behandelt. Immerhin haben wir Grund, Pendzig für seine wissenschaftlich wertvolle Gabe dankbar zu sein.

Der Aufsatz **Nietzsches Antichrist, die Umwertung aller Werte** (Hist.-pol. Blätter 1910 I 266—79) beschäftigt sich mit dem bekannten Buche „Der Antichrist". Der Verfasser nennt es den letzten „Aufschrei der Verzweiflung und Ohnmacht" Nietzsches. „Wie der Irre an den Gittern tobt und sie zerbrechen will — er weiß doch, es gelingt ihm nicht."

J. Rivière bespricht in der Revue pratique d'apologétique (tome X, N. 120, p. 900—20) **La morale laïque devant le problème de la mort.** Gegen Jules Payot, einen bekannten Vertreter der „Laienmoral", weist er nach, daß nur der Jenseitsgedanke das Gerechtigkeitsbedürfnis der Menschheit befriedigt und das ernste Problem des Todes verständlich macht.

Die Lüge des Bewußtseins nennt M. Przibilla S. I. in Anlehnung an den Marburger Ethiker H. Schwarz die mehr oder minder bewußte Selbsttäuschung über die Motive und den Wert unserer eigenen Handlungen (Stimmen aus Maria-Laach 1910 II 237—52). „Von jeher haben die Menschen bei der Beurteilung ihrer eigenen Person und Werke sich selbst etwas vorgemacht." Diese Selbsttäuschung erstreckt sich auf die Motive und Eigenschaften unseres Handelns. Sodann auch auf unsere Meinungen, „nur daß ihr Wirken hier noch versteckter und verstohlener ist". Ihre tiefste Wurzel ist „die fehlerhafte Eigenliebe und Selbstvergötterung, der ungezügelte Egoismus"; andere Umstände, z. B. die Schwierigkeit der Beurteilung des eigenen Seelenlebens, kommen hinzu. Psychologisch ist die Bewußtseinslüge durch den Einfluß des Willens auf die Erkenntnis und zumal die Aufmerksamkeit zu erklären. Hauptmittel dagegen ist Selbsteinkehr und ehrliches Befragen des Gewissens.

Nacktkultur und Erziehung behandelt Franz Walter (München) im Pharus 1910, 193—209. „Die moderne Nacktkultur erklärt der Kleidung den Krieg und bestreitet den inneren Zusammenhang zwischen Kleidung und Schamgefühl." Sie verspricht durch den Anblick der Nacktheit neue erzieherische Erfolge zu erzielen. Gerade durch die Kleidung und die damit verbundene Flucht vor der Nacktheit werde das moralische Leben und die Jugenderziehung vergiftet. Walter weist mit Recht darauf hin, daß hier die Weltanschauungen feindlich aufeinanderstoßen: Naturalismus gegen Christentum! Gegenüber dem Einwand der modernen Ethiker, durch den gewohnheitsmäßigen Anblick des Nackten werde der sinnliche Reiz eine Abschwächung erfahren, betont er: „Nur darf ich kein Interesse daran haben, den durch Gewohnheit sich abschwächenden Reiz durch andere Mittel zu verstärken." Zur Prüderie brauchen die Kinder nicht erzogen zu werden. Wohl aber zur Schamhaftigkeit. Das Schamgefühl „muß dem Kinde als sein bester Schutz in allen Gefährnissen des sexuellen Lebens lebendig und zartfühlend erhalten bleiben".

Über **Die Zeit der Zelebration im Mittelalter** orientiert ein interessanter Artikel in den Historisch-politischen Blättern 1910 I 256—66. „Für die Sonn- und Festtage war die dritte Tagesstunde die gewöhnliche Zeit der Zelebration." Einige Zeugnisse sprechen auch für die hora sexta (Mittag) als Zeit der Zelebration. „Hora nona, also um 3 Uhr nachmittags, wurde das hl. Opfer immer an den kirchlichen Fasttagen gefeiert"; . . . „an einigen Tagen, besonders am Gründonnerstag und Karsamstag, mancherorts analog auch am Pfingstsamstag wurde die feierliche Messe erst mit Einbruch der Nacht gesungen". Es handelt sich bei solchen späten Messen freilich nur um die Haupt- oder Konventmesse. Das römische Verbot der Nachmittagsmessen datiert von 1566.

J. Rieder erörtert in der Katholischen Kirchenzeitung (Salzburg, 1910, Nr. 40, S. 478 f. und Nr. 41, S. 491—3) **Die päpstlichen Dekrete über die oftmalige und frühzeitige Kommunion.** Er legt Wert auf den Nachweis, daß es sich bei beiden Dekreten mehr um die Erklärung eines bereits bestehenden kirchlichen Gebotes als um ein neues Gesetz handelt.

Die **Propädeutik der Psychiatrie für Theologen und Pädagogen,** die der Direktor der niederösterreichischen Landesheil- und Pflegeanstalt Dr. H. Schlöß bei Heinrich Kirsch in Wien vor einiger Zeit erscheinen ließ (*M* 3,—), ist auf Veranlassung des Wiener Professors der Pastoraltheologie H. Swoboda entstanden. Über die psychiatrischen Grund-

sätze und Darlegungen steht mir kein fachmännisches Urteil zu. Die Ausführungen des Verfassers beziehen sich auf Melancholie, Hypochondrie, Manie, periodisches Irresein, Verrücktheit (Paranoia), religiöse Verrücktheit, Querulantenwahnsinn, Geistesstörungen der Trinker, progressive Paralyse, Geistesstörungen der Epileptiker und der Hysterischen, Idiotie, Morphinismus und Kokainismus, Zwangsvorstellungen, Trunksucht, Pflege der Geisteskranken usw. Aus diesem Auszuge des Inhaltes geht hervor, wie wertvoll das Buch dem Theologen sein muß. Wer mitten in einer etwas ausgedehnten praktischen Seelsorgsarbeit — zumal in einer größeren Stadt — steht, wird dem Verfasser für die Einführung in dieses wichtige Gebiet Dank wissen. Für eine Neuauflage wünsche ich ein systematisches Inhaltsverzeichnis.

Das oben genannte Buch von Schlöß ist von G. L. Ardillier ins Französische übertragen worden (**Introduction à l'étude des maladies mentales**; Paris, Bloud, Fr. 1,20). Die Theologen französischer Zunge dürten sich dieser zu billigem Preise in handlichem Formate erschienenen Übersetzung des empfehlenswerten Buches mit Recht freuen.

In dem Artikel **Das religiöse Problem in der modernen Großstadt** (Allgemeine Rundschau 1910, Nr. 21) betont Dr. A. Johannes den entchristlichenden Einfluß der heutigen Art der Erholung, der Presse und der großen Versammlungen auf den modernen Großstadtmenschen. „Der Schutz des christlich-religiösen Empfindens unseres Volkes und damit unserer christlichen Kultur sollte fürwahr zu mächtiger, internationaler, kraftvoller Tat der Abwehr alle Edelgesinnten vereinen. Das sei für uns die Mahnung zur Tat als Lehre des Gegners." H. Müller.

Kirchenrecht.

Eherecht. Bereits in 3. Aufl. (über die beiden ersten s. diese Ztschr. I [1909], S. 233 u. 675) liegt vor der **Commentarius in decretum: „Ne temere"** von Ludovicus Wouters C. SS. R. Der a. a. O. S. 675 gerügte Fehler über die Form des (amtlichen) Verlöbnisses ist (S. 27 und im Casus practicus S. 33) verbessert. Die Constitutio Provida, welche S. 20 ff. abgedruckt ist, wird nicht kommentiert.

Der ältere Kommentar von Benediktus Ojetti S. I. in **ius Antepianum et Pianum ex decreto: „Ne temere"** (Romae 1908, Fr. Pustet) ist sehr ausführlich; durch die neuen Entscheidungen mancher dubia ist er jetzt allerdings überholt. Im Anfange sind zuletzt die Resolutiones S. C. Concilii vom 28. März 1908 mitgeteilt und mit dem im Texte selbst angestrebten Lösungen verglichen.

Franz Gillmann, **Das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft aus der Buße** (Mainz 1910, Kirchheim). Das Schriftchen ist ein erweiterter Abdruck aus dem Archiv f. kath. Kirchenrecht 90 (1910) S. 256 ff. Die Untersuchung steht im engen Zusammenhange mit den erwähnten anderen über Siebenzahl der Sakramente (s. diese Ztschr. I [1909] S. 847 u. oben S. 600). Größere praktische Bedeutung hat das Impediment nicht erlangt. Immerhin ist es interessant, dem auf diesem Gebiete überaus sachkundigen Verfasser bei der Untersuchung durch die Glossenliteratur zu folgen. Die Entstehung der Anschauung, daß die Beichttochter filia spiritualis des Beichtvaters wird, verlegt er in die erste Hälfte des 11. Jahrh. (S. 7). Der Rechtsunsicherheit über das Bestehen eines Impedimentes dieser Art, das bei etwaiger Heirat zwischen einem Priestersohne und einer Bußtochter wohl praktisch werden konnte, machte Bonifaz VIII. ein Ende mit der Erklärung, „daß aus der Buße in keiner Weise eine geistliche Verwandtschaft entsteht, welche ein aufschiebendes oder trennendes Ehehindernis bildete" (S. 31).

Karl Strupp (Gotha, Perthes) prüft bedachtsam und allseitig, ob ein Recht besteht auf **Schadenersatz wegen Ehebruchs, Eheverlassung und in ähnlichen Fällen.** Er kommt zu dem Resultate, daß der § 1359 des BGB. zu einer Schadenersatzpflicht des ehewidrig Handelnden führt, bei levis culpa jedoch nur dann, wenn der Ehegatte in eigener Angelegenheit sorgfältiger verfährt. Mit dem Schadenersatzanspruch auf Grund des Familienrechtes kann auch ein deliktischer konkurrieren. Es kommt jedoch nicht der § 823 I, wohl aber vom Gesichtspunkte der Verletzung eines Schutzgesetzes und der sittenwidrigen Handlung aus der § 823 II und § 826 in Frage.

Julius Müllendorf S. I., **Wiederum die Begründung der sanatio matrimonii in radice** (Pastor bonus XXII [1910] S. 412 ff.) verteidigt von neuem die Ansicht, daß die sanatio in radice nicht nur die Legitimierung der Kinder von Beginn der Ehe an bedeute, daß vielmehr der Papst damit die Intention habe, die Ehe von Anfang an gültig zu machen. „Bei Aufstellung der kirchlichen Ehehindernisse will der Papst immer diejenigen Fälle von vornherein ausnehmen, in welchen er oder sein Nachfolger späterhin die Erklärung abgeben werden, daß sie in den erlassenen Gesetzen nicht einbegriffen werden" (S. 416).

Rev. John P. Mc. Nicholas O. P. behandelt in der Ecclesiastical Review 43 (1910) S. 57 ff.: **The „sanatio in radice" under the new mariage laws.** Den amerikanischen Bischöfen war von dem Apostolischen Delegaten die facultas der sanatio in radice mittels der Quinquennalfakultäten verliehen worden. N. untersucht nun, wie weit diese facultas durch das Dekret Ne temere alteriert worden ist. Die Dispensationsbefugnis ist wesentlich eingeschränkt, weil das impedimentum clandestinitatis nun auch an den Orten eintritt, wo das decr. Tametsi nicht verkündet war. Nach einer Entscheidung der Congr. Inquisitionis vom 20. April 1910 sind die amerikanischen Bischöfe vorerst gehalten, für die sanatio an den Apost. Stuhl zu rekurrieren oder eine neue Fakultät für Dispensierung vom imp. clandestinitatis einzuholen.

Im Archiv f. k. K.-R. 90 (1910) S. 418 ff. weist Alfons Bellesheim unter dem Titel: **Zwangsweise Austeilung der Kommunion an öffentliche Sünder in der anglikanischen Kirche** hin auf den Gegensatz zwischen staatlicher und kirchlicher Ehegesetzgebung in England. Nach dem englischen Staatsgesetze vom 28. August 1907 ist das Ehehindernis der Schwägerschaft im ersten Grade der Seitenlinie abgeschafft; can. 99 des anglikanischen Kirchengesetzes von 1603 erklärte die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau aber als blutschänderisch und dem göttlichen Gesetze zuwider. Den letzteren Standpunkt vertrat ein Domherr Thompson von Norwich, indem er einen gewissen Bannister, der seine Schwägerin geheiratet hatte, von der Kommunion zurückwies. Diese Handlungsweise bezeichnete in dem sich anschließenden Prozesse der Appellhof (Court of Appeal) als ungesetzlich. Die Ehe sei bürgerlicher Vertrag, und die Berufung auf ein „göttliches' Ehegesetz entbehre der Beweiskraft; den Charakter als „göttlich" erhielten Gesetze überhaupt nur deshalb, weil ihnen das (staatliche) Gesetz denselben verliehen habe. B. teilt verschiedene Äußerungen anglikanischer Bischöfe zu dem staatskirchlichen Erkenntnisse mit und knüpft bedauernde Bemerkungen daran.

Kirchliches Strafrecht. Eduard Eichmann hat in einer neuen Schrift: **Das Strafrecht der öffentlichen Religionsgesellschaften in Bayern** (Görresgesellschaft, Sekt. f. Rechts- u. Sozialwissensch. H. 8) (Paderborn, Schöningh, ℳ 3,—) zwei Aufsätze (im Archiv f. k. K.-R. 1908, Heft 2 u. Heft 4) erweitert und ergänzt zu einer vollständigen übersichtlichen Darstellung des Verhältnisses von der Kirche und dem Staate Bayern in bezug auf strafrechtliche Fragen. Nach einer kurzen Charakterisierung der staatlichen Gesetzgebung der Aufklärungszeit legt er in guter Orientierung den kirchlichen Standpunkt hinsichtlich des Strafzwanges, Strafmittel, persönlicher und sachlicher Zu-

ständigkeit, Strafverfahren und Rechtsmittel dar (S. 1—13). Ausführlicher werden dieselben Dinge vom staatlichen Standpunkte aus erörtert (S. 14—64). Sehr verschiedene Auslegung gefunden hat der § 71 des bayerischen Religionsedikts: „Keinem kirchlichen Zwangsmittel wird irgendein Einfluß auf das gesellschaftliche Leben und die bürgerlichen Verhältnisse, ohne Einwilligung der Staatsgewalt im Staate gestattet." E. konnte seine Meinung, daß nach diesem § 71 die Rechtskraft eines in die bürgerlichen Verhältnisse eingreifenden kirchlichen Straferkenntnisses nach bayerischem Staatskirchentum suspendiert ist bis zur Erteilung der staatlichen Genehmigung, in der Kontroverse mit Meurer festhalten. Freilich hat die Praxis dem Paragraphen seine Bedeutung vielfach genommen (vgl. S. 95). In die Einzelheiten geht der dritte Abschnitt: Das Strafrecht der einzelnen öffentlichen Religionsgesellschaften (S. 65—92). Bei den Vorschlägen de lege ferenda (S. 93—99) wird namentlich das seit 1860 geltende badische Recht mit dem bayerischen in Vergleich gezogen. Der bayerische Klerus wird an dem Schriftchen einen guten Berater in strafrechtlichen Fragen finden.

Kühnemund, **Ein Justizmord an einem Geistlichen** (Leipzig-Gohlis, Bruno Volger, ℳ 5,—). Der ev. Pastor K. wurde am 1. Februar 1905 vom Kgl. Konsistorium der Provinz Sachsen „wegen erheblicher Dienstvergehen" mit Versetzung und bis zur Vollstreckung der Entscheidung mit Entbindung von den Amtsgeschäften und Kürzung des Gehaltes bestraft. Auf Berufung des Anklagevertreters und des Beklagten erkannte der Evang. Ober-Kirchenrat zu Berlin am 16. August 1905 auf Dienstentlassung. Grund der Verurteilung ist hauptsächlich der als erwiesen angenommene geschlechtliche Verkehr des K. mit einer seiner Wirtschafterinnen und die „Verletzung der Rücksichten auf sein Amt durch Annahme einzelner weiblicher Personen jüngeren Alters in das von ihm allein bewohnte Pfarrhaus". K. nennt das Urteil einen Justizmord an einem Geistlichen und sucht diese Behauptung in der Schrift von 815 S. (!) zu erhärten. Durch die Mitteilung der vielen nebensächlichen Einzelheiten und durch unnötige Abschweifungen hat er es dem Leser seines Buches zu schwer gemacht, einen wirklichen Einblick in die Vorgänge zu gewinnen. In K.s Darstellung erscheinen einzelne Züge des Disziplinarverfahrens allerdings in eigentümlicher Beleuchtung. Das Buch bringt manche nicht uninteressante Erinnerungen an den Krieg 1866 und 1870 und viele Indiskretionen und Pikanterien.

J. Linneborn.

Katechetik.

Die Münchener katechetische Methode, J. Fr. Herbart und Fr. W. Förster. Kritischer Beitrag zur Methodik des Religionsunterrichts von Dr. Georg Grunwald, Oberlehrer am Lehrerinnenseminar und Privatdozent der Philosophie und Pädagogik am Kgl. Lyzeum Hosianum zu Braunsberg (Münster i. W., Aschendorff; ℳ 1,60). Grunwald untersucht im ersten Teile seiner Schrift die Verwandtschaft zwischen Herbart und der Münchener katechetischen Methode. Er gelangt zu dem Resultat, daß trotz Ableugnens der Begründer der M. katech. Methode diese Methode mit der Methode Herbart-Ziller übereinstimme, namentlich auch, was die zweite Hauptstufe der Münchener Methode, die Erklärung betreffe. G. zieht hierbei aber mehr die Einwirkung der Methode auf das Strebevermögen als auf das Erkenntnisvermögen in Betracht. M. E. wird man eine solche Übereinstimmung, wie G. sie zwischen Herbart-Ziller und der M. Methode findet, nicht annehmen können, wenigstens nicht eine solche wenn auch nur mittelbare Abhängigkeit von Herbart-Ziller. Die Willmannschen Stufen, die die Münchener akzeptiert haben, unterscheiden sich doch *wesentlich* von den Stufen Herbarts und sind überhaupt eigentlich gar nichts neues. Daß die verbal-analytische Methode erst ausschließlich auf der letzten Stufe auf das Strebevermögen wirken will, ist auch nicht der Fall. Die An-

sicht des Verf. über Bildung des Begriffs durch Apperzeption kann ich nicht teilen; ich halte es vielmehr mit Baumgartner, der eine Begriffsbildung durch Apperzeption für unmöglich hält. (S. Göttler, M. katech. Kurs 1907, S. 112 f.) Im zweiten Teile untersucht G. die induktive Erziehungsmethode Försters nach der Seite hin, ob sie auch im Religionsunterricht Verwendung finden könne, und ob die M. Methode einer Ergänzung durch die Förstersche bedürfe. Er kommt dabei zu dem Resultat, dem man wohl beistimmen kann, daß die Förstersche Methode bei den jüngeren Kindern nicht befolgt werden könne; bei den Kindern der beiden letzten Schuljahre sollte man aber mehr noch wie es die M. Methode bisher tat, auf der Stufe der Erklärung und der Anwendung das Förstersche Verfahren berücksichtigen; dafür könne man die Anschauung fallen lassen, da neue Begriffe nicht mehr zu vermitteln, sondern Bekanntes nur zu vertiefen sei. Ein Satz der vorliegenden Studie hat mir besonders gefallen, dessen Wahrheit man sich viel zu wenig vor Augen hält: „Man muß sich von vornherein klarmachen, daß es sich bei einer neuen Lehrmethode niemals um eine absolut neue Art zu lehren und zu erziehen handelt, sondern immer nur um die stärkere Hervorhebung und besondere Betonung eines Momentes früherer Methoden, um die grundsätzliche Forderung eines auch früher bisweilen angewandten Unterrichtselementes, höchstens um die Hinzufügung eines neuen Elementes zu mehreren älteren" (S. 57). — Die Theologisch-praktische Monatsschrift (Gg. Kleiter, Passau) bringt im 11. und 12. Heft des eben abgeschlossenen 20. Bandes einen Aufsatz **Der katechetische Lehrstoffverteilungsplan ein Weg zur Methode.** Von Jos. Weghofer, Pfarrer in Westen bei Mallersdorf. Mit Recht fordert er, daß jeder Katechet vor Beginn des Schuljahres sich in einem Lehrstoffverteilungsplan den Unterrichtsstoff in logische und namentlich in methodische Einheiten zerlege. Wer dies getan, werde auch schon von selbst methodisch verfahren, zwar nicht immer nach ein und derselben Methode, sondern bald nach dieser, bald nach jener, aber stets nach der Methode, die hic et nunc die beste sei. Bezüglich der einheitlichen Anschauung, die die Münchener Methode stets fordert, ist W. der vernünftigen Ansicht, daß die einheitliche Anschauung bezw. die anschauliche Einheit zwar erstrebenswert, aber nicht immer erreichbar sei. Daher darf nach seiner Meinung die anschauliche Einheit nicht als Charakteristikum einer Methode gelten. Der Aufsatz enthält viele anregende Gedanken. — Im 8. und 9. Heft des „Pharus" (Auer, Donauwörth) schreibt der sehr rührige Seminardirektor a. D., Schulrat Bürgel zu Meckenheim über **Die neueren Veranschaulichungsmittel im Religionsunterricht.** Eingangs gibt B. die Literatur über seinen Gegenstand an, um dann die verschiedenen Veranschaulichungsmittel anzugeben und zu besprechen. Schließlich äußert er sich ausführlicher über die Veranschaulichungsmittel, welche für die Schule — insbesondere für die Volksschule — geschaffen worden sind. Wer neue Lehrmittel dieser Art anzuschaffen gedenkt, versäume nicht, vorher den Aufsatz von Bürgel zu lesen. Der Schluß des Aufsatzes ist für das 10. Heft angekündigt.

Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. Von Oberschulrat Msgr. K. Möhler, Rektor am Kgl. kath. Schullehrerseminar zu Gmünd. Erster Band. Vierte, vielfach umgearbeitete Auflage. (Rottenburg a. N., Bader; ℳ 3,20). Der vorliegende Kommentar ist in Norddeutschland weniger bekannt, desto bekannter aber in Süddeutschland. Auf dem ersten katechetischen Kurs in München 1905 sang einer der Kursteilnehmer ein Loblied auf Möhler und fand viel Beifall. In der Tat ist der Kommentar des Lobes würdig. Nach nur einer Methode verfährt M. nicht, sondern immer nach der Methode, die er den Umständen nach für die geeignetste hält. Bald gibt er nach einer kurzen Einleitung die fertige Katechismusantwort oder wenigstens einen Teil derselben und erklärt dann sachlich schlicht und anschaulich, ohne sich bei langen Wort-

erklärungen aufzuhalten, ein anderes Mal gibt er die Wahrheit in kurzen Sätzen und gelangt dann zum Wortlaut des Katechismus; ein anderes Mal geht er auch von einer Anschauung aus. Auf welchem Wege auch immer M. dem bestimmten Ziele zustrebt, infolge seiner kindlichen Sprache und des herzlichen Tones, der aus den Katechesen spricht, hat er sicher immer das Interesse der Kinder für seinen Gegenstand gewonnen. Hauptgewicht legt M. auf die Anwendung. — **Methodisch ausgeführte Katechesen über die hl. Sakramente** für das dritte Schuljahr verbunden mit einem **Unterricht für Erstbeichtende** von Jakob Nist, Pfarrer. Zweite Auflage. (Schöningh, ℳ 2,20). Die Nistschen Katechesen über die hl. Sakramente sind nach denselben Grundsätzen bearbeitet wie die früher von mir besprochenen und empfohlenen über den Glauben (s. diese Ztschr. 1910, S. 337). Sie bieten einen sehr brauchbaren Erstbeichtunterricht. — **Katechesen für die vier oberen Klassen der Primarschulen.** Im engsten Anschluß an den Churer (Rottenburger) Katechismus. Von P. Cölestin Muff O. S. B. Bd. I. Katechesen über den Glauben. (Benziger, Einsiedeln 1910, 293 S., geb. ℳ 2,80.) Jede Katechese umfaßt ein einheitliches Thema und hat die vier Stufen: Vorbereitung, Darbietung, Zusammenfassung, Anwendung. Auf der Stufe der Vorbereitung bringt M. eine Erzählung, die aber zur Erzielung der Katechismusantwort nicht benutzt wird; sie dient nur als Einleitung. Ich kann dieser Art der Einleitung einen hohen Wert nicht beimessen. Auf der Stufe der Darbietung gewinnt M. textsyntbetisch die Katechismusantwort unter Benutzung der alten Kenntnisse der Kinder. Die Zusammenfassung verdient diesen Namen wohl kaum, denn die Zusammenfassung ist die Wiederholung der Darbietung in Frageform. Wenn M. diese Wiederholung etwas mehr zur Vertiefung ausgenutzt hätte, könnte er sie „Vertiefende Nachfrage" nennen, wie es in der von Gründer besorgten Auflage des Hilfsbuches zum Katechismus von Schröder geschieht. Die Anwendungen sind praktisch. Man wird auch diese Katechesen mit Vorteil gebrauchen können, auch wenn man sich mit der Methode Muffs gerade nicht befreunden mag. — Dr. F. J. Knecht, Weihbischof und Domdekan, ließ seinen **Praktischen Kommentar zur biblischen Geschichte** mit einer Anweisung zur Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der biblischen Geschichte und des Katechismus. Mit vier Kärtchen, in 22. Auflage erscheinen. (Freiburg 1910, Herder, XX u. 389 S., ℳ 7,00.) Die Knechtsche Methode ist bekannt; die Bibelkatechese verläuft nach ihm in den Stufen der Erzählung, Erklärung, Auslegung und Anwendung; er läßt den Geschichtsunterricht ganz in den Dienst des Katechismus treten. Einer weiteren Empfehlung bedarf dieser bewährte Kommentar nicht.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Die hochinteressanten Probleme der älteren japanischen Missionsgeschichte behandelt mit umfassender Quellenkenntnis und sicherer Methode das Werk des belgischen Jesuiten **L. Delplace, Le Catholicisme au Japon,** t. I. **S. François Xavier.** t. II. **L'ere des martyrs** (Bruxelles 1909, Albert Dewit, je 278 S.). Der Einpflanzung des Christentums durch Franz Xaver und seine ersten Nachfolger ist der erste Band gewidmet. Schon in dieser Periode (1540—1593) hemmten eine allgemeinere und mehrere örtliche Verfolgungen die überraschenden Erfolge der Jesuiten, die bis 1598 eine halbe Million Getaufte zählten, darunter eine erhebliche Zahl von Fürsten und anderen einflußreichen Würdenträgern. Bis 1593 übten ausschließlich die Jesuiten das Apostolat aus und zwar unter portugiesischem Schutze, zwei Momente, die die Einheitlichkeit der Leitung in dieser schwierigen Mission verbürgten. Seitdem aber drängten sich wider den

Willen des Papstes auch spanische Mönche von den Philippinen ein, und spanische Kaufleute traten mit den portugiesischen Händlern in Wettbewerb. Daraus ergab sich eine Reihe von Konflikten und Rivalitäten, die für die Mission unheilvoll wurden. Ob allerdings der politische Argwohn der japanischen Herrscher auf die Dauer nicht auch ohne die unglückliche Dazwischenkunft der Spanier der Kirche einen Kampf auf Tod und Leben auferlegt hätte, ist doch sehr fraglich. Die Darstellung der Verfolgungsperiode, die mit der völligen Ausschließung der ausländischen Priester endete, bildet den an dramatischen Momenten reichen Gegenstand des zweiten Bandes. Delplace führt in alle wichtigeren Fragen der japanischen Missionsgeschichte soweit ein, wie es der Stand der heutigen Quellenkenntnis zuläßt. Hoffentlich kommen die gegenwärtigen Bestrebungen um eine möglichst vollständige Publikation aller missionsgeschichtlichen Quellen auch dem japanischen Missionsfelde zugute.

Albert Botty, **Aux Ortos** (Seminaire des Missions de Scheut-lez Bruxelles 1910, 58 S., Fr. 1,—). Die schön illustrierte Broschüre gibt einen Vortrag wieder, den den Verfasser vor der belgischen Gesellschaft für Kolonialstudien hielt. Man erfährt aus ihr manches Wissenswerte über das chinesische Kolonialland im Süden der Mongolei und das wesentlichste über Gründung und Fortgang der dortigen Scheutvelder Mission, deren Charakteristikum die Ansiedlung von Christen und Katechumenen zu einer geschlossenen Gemeinde auf billig erworbenem Landbesitz ist. Eingehender werden die Verfolgung von 1900 und das Martyrium des Bischofs Hamer geschildert. Mit gutem Grunde hält P. Botty die zahlreichen damals ermordeten Missionare und Christen für Martyrer im strengen Sinne des Wortes; denn man forderte von ihnen Abfall vom Glauben, wenn sie ihr Leben retten wollten.

In dem Buche **Chez les Méridionaux du Pacifique** (Paris 1910, Librairie Catholique Em. Vitte, 321 S.) stellt P. Soane Malia, anscheinend ein eingeborener Priester, das wechselvolle Geschick der Mission auf der lieblichen Inselflur von Tonga dar. Die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus nimmt, wie überall in den Südseemissionen, einen breiten Raum ein. Besonderes Interesse beanspruchen die Mitteilungen über „König" Georg I. von Tonga, der als Muster eines protestantischen Regenten gerühmt wird, aber nahe daran war, zum Katholizismus überzutreten. Über die Betätigung des kirchlichen Lebens bei den Katholiken gibt ein eigenes Kapitel (242—62) Aufschluß. Wie in manchen anderen Missionen zeigen auch die sonst gutgesinnten Katholiken Tongas auffallend geringen Eifer für die Bekehrung ihrer Stammesgenossen.

Planmäßig gehen die protestantischen Missionskreise in den Vereinigten Staaten darauf aus, alle Schichten und Altersstufen der Bevölkerung für den Missionsgedanken zu erwärmen. Besonders regsam zeigt sich die „Jugendbewegung für Mission", die durch Veranstaltung von Missionskursen und Abfassung von Handbüchern für Missionsstudienkränzchen Missionskenntnis als Grundlage des Missionsinteresses in weitere Kreise zu tragen sucht. Bereits ist eine ansehnliche Zahl solcher Lehrbücher, von denen seit 1902 710350 abgesetzt wurden, geschaffen. Vor mir liegt der Band **South America, its missionary problems** aus der Feder des methodistischen Bischofs Thomas B. Neely (New-York, Young Peoples Missionary Movement of the United States and Canada, 312 S., ℳ 2,00). Das Buch ist für praktische Lehrzwecke eingerichtet und enthält am Schlusse jedes Kapitels eine Anzahl Wiederholungsfragen. Die vier ersten Kapitel stellen Land und Leute, die Geschichte, das soziale und politische Leben dar, die vier folgenden beschäftigen sich ganz mit den religiösen Verhältnissen und Problemen des Erdteils. Für die katholische Kirche hat der Verfasser nur Worte des Tadels, für die Anstrengungen der Kirche um eine Reform des südamerikanischen Katholizismus hat er kein Auge.

über die protestantische Mission unter den Katholiken, die vorwiegend von Amerikanern und Engländern versehen wird, macht der Verf. willkommene Mitteilungen. Doch hat mich die eingehende Statistik, nach welcher die 25 Missionsgesellschaften nur 247 ordinierte, 213 nicht ordinierte Missionare, 114 Missionarinnen, 1417 einheimische Gehilfen, 46273 Kommunikanten, 85492 Anhänger zählen, offen gesagt, sehr beruhigt. Immerhin hat die protestantische Mission in manchen Städten namentlich durch ihre Schulen (193 Tagschulen mit 15329, 42 höhere Schulen mit 3610, 611 Sonntagsschulen mit 28826 Besuchern) schon ziemlichen Einfluß gewonnen und strebt unablässig nach weiterer Ausdehnung ihrer Machtsphäre. Es lohnt sich daher, diese Bestrebungen, welche der an sich schon überaus wichtigen religiösen Wiedergeburt des katholischen Südamerika erhöhte Bedeutung verleihen, scharf im Auge zu behalten.

Kreuz und Halbmond im Nillande zeichnet populär, aber sachkundig der protestantische Pfarrer Julius Boehmer (Gütersloh 1910, Bertelsmann, 156 S., ℳ 1,80). Er führt die verschiedenen christlichen Konfessionen in ihrem Bestande und ihrer Wirksamkeit vor, behandelt sodann das noch wenig bekannte innere Leben des Islam in Ägypten und schildert im dritten Teile die Tätigkeit der christlichen, vornehmlich der protestantischen Mission, die sich schon jetzt mehr als die katholische den Mohammedanern und nicht nur den Kopten zuwendet; bislang freilich mit geringem Erfolge. Aus der ganzen Darstellung geht die Wichtigkeit des Apostolates in Ägypten, aber auch die schwierige Situation der katholischen Mission klar hervor. Katholiken sind in Ägypten nicht höchstens 50000 (S. 20), sondern mehr als 120000.

In der protestantischen Missionspresse wird den katholischen Missionaren des Kongostaates zum schweren Vorwurf gemacht, daß sie nicht ähnlich wie die Protestanten über die Mißstände im Kongostaate öffentlich Klage führen. Eine besonnene, das Verhalten der Missionare rechtfertigende Zuschrift **Warum die katholischen Kongo-Missionare schweigen?** bringt die Warneckschе Allg. Miss.-Zeitschr. 1910, 250–52. Bei der Regierung haben die belgischen Missionare oft und nachdrücklich auf Abstellung der unleugbaren Mißwirtschaft gedrängt. Daß sie aber nicht gemeinsame Sache mit denen machten, die den Kongostaat gern in andere Hände gespielt hätten, kann man ihnen nicht verübeln. Wer sich über die schwerwiegenden Anklagen gegen die frühere Leitung des Kongostaates, d. h. gegen König Leopold II. orientieren will, lese die Schrift von A. Conan Doyle, **Das Kongoverbrechen** (deutsche Übersetzung von C. Abel-Musgrave; Berlin 1910, Reimer, 165 S., ℳ 1,00). Das Buch enthält erdrückendes Beweismaterial gegen den Kongostaat, geht aber fehl in der Ansicht, daß nur durch eine Aufteilung des Freistaates unter Deutschland und Frankreich (England soll großmütig zurückstehen!) Heilung der schrecklichen Übelstände zu schaffen sei. In die Vorwürfe gegen die Schweigsamkeit der katholischen Missionare stimmt auch Doyle ein, doch liefert er selbst einen Beitrag zur Widerlegung dieser Beschuldigung durch den Hinweis auf die Schrift von P. Vermeersch S. I., La Question Congolaise, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Beruhigende Aufklärungen über die derzeitigen Reformbestrebungen im Kongostaate enthält der Artikel **Die Reformen im Belgischen Kongo** von Camille Janssen in der Kolonialen Rundschau 1910, 529—38.

Wangeroog (Nordsee). F. Schwager S. V. D.

Volkswirtschaftslehre.

Die **Frauenfrage** lenkt immer mehr das Interesse weiter Kreise auf sich. Handelt es sich doch dabei nicht bloß um spekulative Untersuchungen: nein hinter ihr steht eine starke Frauenbewegung, deren linker Flügel vor allem sich bemerkbar zu machen

versteht. Man braucht nur an die englischen „suffragettes" zu denken, wie auch an die Berliner radikalen Damen, die kürzlich sogar gegen eine Kaiserrede eine öffentliche Protestversammlung einberufen zu müssen glaubten.

Angesichts der starken Frauenbewegung, deren einzelne Richtungen (proletarische, bürgerlich-liberale, religiös-konservative verschiedener Bekenntnisse) sich wiederum in manchen Punkten bekämpfen, läßt sich von vornherein erwarten, daß die Literatur zur Frauenfrage gewaltigen Umfang aufzuweisen hat. Dem ist in der Tat so. Veröffentlichte doch schon 1903 der „Deutsch-Evang. Frauenbund" einen starken Band von 292 Seiten als „Verzeichnis der auf dem Gebiete der Frauenfrage von 1851—1901 erschienenen Schriften" und im folgenden Jahre einen Nachtrag von 80 Seiten für die Jahre 1902—1904. Wohl auf wenigen Gebieten sind verhältnismäßig so viele und scharfe Streitschriften erschienen, wie zur Frauenfrage; alle Waffen bis zur feinsten Satire und zum ätzenden Spott sind gebraucht worden; man lese nur z. B. aus neuerer Zeit die Schriften von Hedwig Dohm, Die Antifeministen (1902, ℳ 2,—), ferner die Gegenfüßler-Paare: Möbius, Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes (1901, 8. Aufl. 1907; ℳ 1,60) und Oda Olberg, Das Weib und der Intellektualismus (1902; vgl. Freimann, Über den physiologischen Stumpfsinn des Mannes, 1905), sowie Weininger, Geschlecht und Charakter (1903; pathologisch zu wertendes Buch) und Grete Meisel-Heß, Weiberhaß und Weiberverachtung (1904), endlich Käthe Schirrmacher, Herrenmoral und Frauenhalbheit, und v. Hanstein, Frauenmoral und Herrenhalbheit (1896).

Allgemeine Schriften zur Frauenfrage. Alle Richtungen sind mit Beiträgen vertreten.

Das umfassendste Werk über unser Gebiet, das freilich im gemäßigt-liberalen Geiste geschrieben ist, ist das fünfbändige **Handbuch der Frauenbewegung,** herausgeg. von Helene Lange und Gertrud Bäumer (Berlin, Moeser, 1901—6; ℳ 34,60); es behandelt die Geschichte und den Stand der Frauenbewegung und Frauenbildung in den Hauptkulturländern, ferner (in Bd. IV u. V, am wertvollsten für weitere Kreise) die deutsche Frau im Berufe. Seine Anschauungen dürften dem Gros der Frauenbewegung entsprechen; aber auch die anders gerichteten Kreise müssen es beachten. Leider vermag es zu irgendeiner klaren religiösen Stellungnahme sich nirgends aufzuschwingen. Sympathischer ist in dieser Beziehung das sonst ähnlich gestimmte Werk von E. Krukenberg, **Die Frauenbewegung** (1905, ℳ 3,00). — Die hauptsächlichsten Zeitschriften gleicher Richtung sind **Die Frau** (hrsg. v. H. Lange-Berlin), **Zentralblatt des Bundes deutscher Frauenvereine** (hrsg. v. Maria Stritt-Berlin) und **Neue Bahnen** (hrsg. v. Elsb. Krukenberg-Kreuznach).

Der radikale Flügel, dessen Organ **Die Frauenbewegung** (hrsg. von Minna Cauer-Berlin) ist, verfügt über kein größeres Handbuch, doch über zahlreiche kleinere Schriften, besonders zur Stimmrechtsfrage und Ehereform bezw. Mutterschutzbewegung, den Schoßkindern der „Frauenrechtlerinnen". In Deutschland machen sie im allgemeinen mehr Lärm, als ihrer Stärke entspricht. In den englischen und nordischen Ländern sind sie dagegen von großer Bedeutung. Die bekanntesten Namen dieser Richtung sind Minna Cauer, Anita Augspurg, Käthe Schirrmacher, Lydia Stöcker, Else Lüders, Maria Lischnewska, Anna Pappritz.

Die Sozialdemokratie erkennt offiziell keine Frauenfrage an, weil sie mit Emphase die völlige Gleichheit von Mann und Frau betont; allerdings bleibt die Praxis nicht selten hinter der Theorie zurück, wie denn Klara Zetkin auf dem Stuttgarter Parteitage einmal klagte: „Vielen der Genossen hängt mit Bezug auf die Frauenfrage der Zopf ebenso im Nacken, wie dem ersten besten (bürgerlichen) Philister." Immerhin

bilden die sozialdemokratischen Schriften zur Frauenfrage nur eine Sonderart des Kampfes gegen den „Kapitalismus", der an allem Elend der Frauen sowohl wie der Männer schuld sei; sie kümmern sich dabei auch fast nur um die Arbeiterinnen. Der Haß gegen christliche Religion und Sitte tritt hierbei fast noch unverblümter hervor, als in anderen sozialdemokratischen Schriften. Als standard-work gilt nach wie vor das leider in bald 50 Auflagen verbreitete Buch Bebels, **Die Frau und der Sozialismus** (16. Aufl. 1907, ℳ 2,50), das ebenso durch seinen krassen Materialismus, wie durch seine warme Verteidigung der „freien Liebe" und der Staatserziehung berüchtigt geworden ist. — Systematischer, aber ebenfalls mit giftgetränkter Feder geschrieben ist Lily Brauns **Die Frauenfrage** (1901, ℳ 10,00; sie will nicht gelten lassen, daß es heute keine Sklaverei mehr gäbe, die Lage der meisten Frauen sei nichts anderes. Als periodisches Organ vertritt gleiche Richtung **Die Gleichheit** (hrsg. v. Klara Zetkin-Stuttgart).

Die religiös-konservative Richtung verfügt über die klarsten und konsequentesten Schriften auf katholischer Seite. Die in Betracht kommenden Grundsätze erörtern wohl am besten Mausbach, **Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf** (1910⁴⁻⁷), **Die Stellung der Frau im Menschheitsleben** (1906⁴⁻⁷; je ℳ 1,00 und Gnauck-Kühne, **Die deutsche Frau an der Jahrhundertwende** (1907²; ℳ 3,50). Vollständige Handbücher lieferten Rösler, **Die Frauenfrage** (1907²; ℳ 8,00) und Cathrein, **Die Frauenfrage** (1909³). Das bedeutende Werk von Rösler berücksichtigt besonders eingehend die Geschichte der Frauenfrage und die natürliche Stellung der Frau; Cathrein befaßt sich mehr mit den praktischen Forderungen der Frauenbewegung; zur schnellen Gesamt-Orientierung dürfte dieser am geeignetsten sein. An Zeitschriften hat die katholische Richtung aufzuweisen das gleichnamige Organ des **Kathol. Frauenbundes** (Köln) und **Die christliche Frau** (Freiburg i. Br.), die sich ausschließlicher an die Gebildeten wendet und die Gesamtinteressen der Frau — auch literarische und künstlerische — zu befriedigen sucht. „Die christl. Frau" (Red. Hedwig Dransfeld) ist neben der Langeschen Monatsschrift **Die Frau** (Berlin) entschieden das vornehmste Frauenblatt; an religiösem Gehalt steht sie noch weit über jener. — Bereits zweimal gab der Frauenbund ein „Jahrbuch" heraus.

Die evangelische Richtung, vertreten durch den Deutsch-evangelischen Frauenbund mit dem Organ **Die evangelische Frauenzeitung** (hrsg. von Paula Müller-Hannover) und **Frauenkalender** (jährlich) und die Frauengruppe der „Kirchlich-sozialen Konferenz", verfügt, abgesehen von Paula Müllers **Handbuch zur Frauenfrage** (1908; ℳ 2,00), das aber in der Hauptsache über ein Vereins-Handbuch nicht hinausgeht, nur über eine Anzahl kleinerer Broschüren, von denen Nathusius-Stöcker, **Die Frauenfrage** (1899), H. Kötzschke, **Der christliche Standpunkt in der Frauenfrage** (1905) und F. Mahling, **Probleme der modernen Frauenfrage** (1907; ℳ 1,00) genannt sein mögen.

Ob der „Jüdische Frauenbund" (Frankfurt) entsprechende größere Literaturwerke herausgibt oder herausgeben will, ist mir nicht bekannt.

Einen kurzen Gesamt-Überblick gibt E. Gnauck-Kühne im **Staatslexikon** (Art. Frauenfrage, 3. Aufl. Bd. II, 282 ff.).

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Rom und Italien.

Gegen Schluß meiner letzten römischen Korrespondenz[1] hatte ich auf das Erscheinen mancher Vorboten aufmerksam gemacht, die der Veröffentlichung des neuen kanonischen Rechtsbuches voraufgehen. Auch das schnelle Abflauen des Modernismus in Italien hatte ich erwähnt. Was den ersten Punkt angeht, so haben die Leser von „Theologie und Glaube" selbst schon feststellen können — zumal aus der Rubrik „Erlasse und Entscheidungen" —, wie diese Vorzeichen seitdem nach und nach zahlreicher und deutlicher geworden sind. So heißt es in der Einleitung zu dem Dekrete, das das Recht der visitatio ad limina erneuert und genauer umschreibt, ausdrücklich,[2] es sei eine Art Erstlingsfrucht des neuen Rechtsbuches. Ähnliches ist zu sagen von der Bestimmung, die neulich über den Zeitpunkt der ersten hl. Kommunion der Kinder ergangen ist,[3] und besonders von den neuen Bestimmungen über die remotio administrativa parochorum.[4] So verhält es sich auch mit einigen anderen zeitgemäßen und wichtigen Anordnungen, die bereits, wie es scheint, bestätigt sind und ebenfalls wohl bald durch die zuständigen Behörden veröffentlicht werden. Wie man hört, waren darunter solche, die sich mit dem Studium in den Klöstern des Näheren befassen, auch solche über die Beschäftigungen, die als „Handelsgeschäfte" zu charakterisieren sind, über die feierliche Profeß der Laienbrüder usf. Alles das beweist schon zur Genüge, wie fruchtbar nicht bloß für die Entscheidung partikulärer Rechtsfälle, sondern auch für das Studium und die Festsetzung allgemeiner kirchenrechtlicher Reformen jene Neuordnung der Römischen Kurie war, die der Nachwelt mit dem glückverheißenden und wohlverdienten Worte: „Sapienti Consilio" überliefert werden wird.

Was den zweiten Punkt, nämlich das Abnehmen des Modernismus in Italien, betrifft, so hat es den Anschein, daß einige Einzeltatsachen meiner damaligen Prophezeiung unrecht gegeben haben; es ist ja wohl allzu leicht, das zu hoffen und vorauszusehen, was man wünscht. So hat die Civiltà cattolica fast gleich nach meiner Korrespondenz auf eine ganze Flut von modernistischen Broschüren und Flugschriften hingewiesen, die in Klerus und Laienwelt da und dort verbreitet wurden. Sie hatte auch eine lebhafte Polemik mit dem Priester E. Buonaiuti wegen seiner „Saggi di Filologia e di Storia del Nuovo Testamento". Es scheint, daß auf Grund dieser Polemik Buonaiuti die Redaktion der „Rivista storico-critica delle scienze teologiche" niederlegen mußte. Man hört auch, daß die Rivista selbst eingehen soll. In beiden Beziehungen ist das ernste Tadelwort der Civiltà cattolica übrigens durchaus berechtigt. Von den mehr oder weniger geheimen Broschüren und Flugschriften, die von Zeit zu Zeit verbreitet wurden, um Hauptpunkte der Glaubenslehre und der kirchlichen Zucht (besonders die Ehelosigkeit der Geistlichen) zu bekämpfen, ist der größere Teil auf einige Anhänger der „Lega democratico-cristiana-autonoma" zurückzuführen, sowie auf Kreise,

[1] Diese Zeitschrift oben S. 172—5. [2] Oben S. 398. [3] Oben S. 763.
[4] Oben S. 732 ff. und 764.

die in die Namen Murri, Battaini, „Rinnovamento“ einmünden. Die Schriften zeichnen sich aus durch eine Heftigkeit der Sprache und eine gewollte Unwissenheit der tatsächlichen Verhältnisse, die gar zu deutlich den bösen Willen verrät. Aber wir haben nicht die Absicht, hier näher auf diese Literatur einzugehen. Schon weil die Gruppe ihrer Verfasser außerhalb der Kirche steht, auf Grund wiederholter und feierlicher Erklärungen der kirchlichen Autorität. Anderseits ist ihre Wirkung vollständig gleich Null. Zudem kommt ein guter Teil dieser Broschürenliteratur von auswärts nach Italien, hauptsächlich aus der Schweiz (Lugano, Genf usw.). Bezüglich des Falles Bonaiuti ist es sehr viel schwieriger, ein Urteil abzugeben. Die Absicht des Verfassers ging sicherlich dahin, die neuen Funde und Entdeckungen der neutestamentlichen Philologie, die durch die Papyrusforschung gegeben sind, bekanntzumachen und auf diese Weise den wissenschaftlichen Fortschritt der Exegese der Hl. Schrift zu fördern. Wenn man von dieser seiner wissenschaftlichen Absicht aus urteilt, kann sein Buch, einschließlich auch besonders der Punkte, um die sich die Kritik der Civiltà cattolica dreht, als von einem theologischen Irrtum frei angesehen werden; es hat ja sogar eine authentische Approbation der Zensurbehörde in Rom erhalten. Es haftet ihm aber eine Art von Zweideutigkeit an verschiedenen Stellen an, die man, bei nicht orthodoxer Gesinnung, in einem Sinne nehmen könnte, der theologisch nicht korrekt ist und durchaus den Modernismus begünstigt. Diese Zweideutigkeit wurde ganz mit Recht von der genannten römischen Zeitschrift getadelt; aber sie wird für denjenigen, der den Verfasser kennt, nur einer Unsicherheit des Ausdrucks zugeschrieben werden können, nicht etwa jenem Mangel an Aufrichtigkeit, der für die eigentlichen Modernisten so charakteristisch ist. Wie dem immerhin sei, auch diese Polemik ist glücklich zu Ende gegangen, ohne daß einer der Widersacher sich hätte auf falsche Wege fortreißen lassen. Und darüber darf man sich herzlich freuen.[1]

Wenn der Modernismus auch vielleicht nicht neu aufgelodert ist, jedenfalls hat sich die antimodernistische Polemik erheblich verstärkt. Und wir können nicht umhin, das zu bedauern. Ich habe schon bei einer anderen Gelegenheit darauf hingewiesen, daß es bei uns in Italien zu viele Zeitungen und zu viele Persönlichkeiten gibt, die bereit sind, die Bezeichnung „Modernismus“, der doch „die Zusammenfassung aller Irrlehren“ ist, jedem anzuhängen, der nicht ihrer Meinung ist oder der in besonderer Weise sich mit positiven Studien beschäftigen will. Das kann sicherlich nicht zum Fortschritt der Wissenschaft beitragen; auch nicht zu der so nötigen Ruhe in den gelehrten Erörterungen. Aber es ist zu hoffen, daß ein besonnenes Abwägen und noch mehr eine vertiefte Bildung, die jene Polemiker nicht immer haben, den wissenschaftlichen Studien mit der Zeit die Ruhe wiederbringen, die sie brauchen, bevor die unbesonnene Hast einige Zeit gehabt hat, allzu großen Schaden anzurichten auf diesem, wie auf anderen Gebieten.

Ich setze das absichtlich hinzu. Es ist nämlich eine bekannte Tatsache, wie schädlich die Uneinigkeit sowohl unter den Führern wie unter den Massen dem Siege der katholischen Aktion gewesen ist. Und es ist auch sicher, daß die Übereinstimmung in Anschauung und Handeln überhaupt ohne das Opfer irgendeines persönlichen Lieblingsgedankens oder Gefühles nicht erreicht werden kann. Aber hier in Italien

[1] Obige Mitteilungen waren schon an die Redaktion abgesandt, als die Entscheidung der S. Congregatio S. Officii das Buch Buonajutis, zwei geistesverwandte Werke und die Rivista selbst auf die Index setzte; s. oben S. 762. Damit ist zwar — so wurde uns von kompetenter Seite erklärt — eine ernste und wichtige Mahnung an alle katholischen Schriftsteller gegeben, derartige irreführenden Zweideutigkeiten ganz zu vermeiden und auch die offene, unnötige und nutzlose Benutzung rationalistischer Werke beiseite zu lassen. — Die betreffenden drei Verfasser haben übrigens ihre laudabilis subiectio dem genannten Dekrete gegenüber bereits vollzogen. (U. M.)

fällt es oft schwer dieses Opfer zu erreichen. Und häufig genug trennt sich irgendein im übrigen ausgezeichneter Mann, irgendeine Zeitung oder auch irgendeine Gruppe von den anderen wegen eines kleinen Punktes, um dann einen grausamen Krieg gegen alle besseren Pläne und zuweilen auch gegen die großen sozialen Verbände, die sie umschließen, zu führen. Gegenwärtig besteht gerade eine solche Uneinigkeit. Sie offenbart sich in den keineswegs seltenen und sehr bedauernswerten Amtsniederlegungen und legt die Tätigkeit unserer drei großen Verbände (Volksverein, Wahlverein, Wirtschaftlich-Sozialer Verein) lahm. Mit der Zeit wird sich hoffentlich eine Besserung anbahnen. Man erwartet, daß der allgemeine Kongreß zu Modena, der Ende Oktober stattfinden wird, die Einigkeit wieder herstellen wird, ehe noch traurige Gefahren in der Politik des Landes mit verstärkter Notwendigkeit sie fordern.

Diese traurigen Gefahren sind wirklich keine leere Drohung. Das im April an die Stelle des Ministeriums Sonnino getretene Ministerium, das jetzt die Regierung führt, bildete sich, wenn es auch im allgemeinen nicht schlechter sein mag als die vorangegangenen, doch unter recht traurigen Auspizien, unter der Mitarbeit von notorisch antiklerikalen und antidynastischen Elementen. Bislang, in der Zeit vor den Sommerferien, hatte es sich mit anderen wichtigen Aufgaben zu befassen. Indessen hat es bereits ein Zeichen seiner unfreundlichen Gesinnung dadurch gegeben, daß es die Untersuchung der kirchlichen Seminare anordnete. Eine wichtige Frage, die das Interesse der Katholiken sehr in Anspruch nahm, ist die Reform des Volksschulwesens. Bis dahin stand die Volksschule immer unter der Leitung und Überwachung der Gemeinden, während die extremen und liberalen Parteien dafür absolut die Zuweisung an den (aus Prinzip religionslosen) Staat verlangen, und zwar unter dem Vorwande, daß in anderer Weise das Analphabetentum nicht wirksam bekämpft werden könnte. Das Ministerium suchte einen Mittelweg, indem es die Zuweisung der Volksschule an die Provinz vorschlug und einen Provinzialschulrat (Consiglio Provinciale Scolastico) für das Volksschulwesen ins Auge faßte. Die Katholiken kämpften natürlich für die Selbständigkeit der Gemeinden. Sie haben wenigstens so viel erreicht, daß die Selbständigkeit den Gemeinden nicht genommen wurde, wo das Analphabetentum nicht über 20% geht, mit der Verpflichtung indes, innerhalb 10 Jahren es auf 5% zu reduzieren. Diese Verbesserung stellt immerhin einen schönen Sieg dar, wenn man bedenkt, wie gering die Zahl der ausgesprochen katholischen Abgeordneten im italienischen Parlamente ist. Im übrigen ging das Projekt des Ministeriums durch. Erwähnenswert ist auch, daß von allen anderen Parteien der gehässige Vorschlag der Sozialisten, aus dem Provinzialschulrate die amtlichen Vertreter der privaten Schulen auszuschließen, abgelehnt wurde. Die privaten Schulen sind sämtlich konfessionell und werden meistens von Ordensgenossenschaften geleitet; bislang wurden sie vom Staate „ignoriert". Sie sind nunmehr, wie man sieht, ausdrücklich anerkannt worden. So haben die Katholiken in dieser, in bezug auf das Hauptziel freilich verlorenen, Schlacht schöne Lorbeeren gesammelt. Und da man diesen Erfolg nicht bloß den katholischen Abgeordneten, sondern auch der Aktion verdankt, die sie und ihre Mitarbeiter im Volke zu fördern wußten, tritt immer gebieterischer die Notwendigkeit einer ruhigen und besonnenen Eintracht zutage. Nur so wird man auch die größeren und noch wichtigeren Pläne, die das Kabinett Luzzatti und besonders die parlamentarische Initiative der Umsturzparteien vorbereitet, überwinden können, darunter eine neue Schilderhebung zugunsten des Ehescheidungsgesetzes und gegen die religiösen Genossenschaften, die wir nach den Zeitungsberichten beim Wiederbeginn des Parlamentes erleben werden. Indes darüber Näheres zu seiner Zeit.

Rom, 1. September 1910. Dr. Ubaldo Mannucci,
Prof. der Theologie.

(2. 11. 10.)

Kirchliche Gesinnung.

Von Max Przibilla S. I., Valkenburg.

In religiös erregten Zeiten ist es erhöhte Pflicht des Katholiken, sein Augenmerk auf die Kirche als die gottgesetzte Führerin auf dem Heilswege zu lenken. Bedurfte der christliche Glaube in allen Jahrhunderten des kirchlichen Lehramtes als Quelle des Lichtes, als Stütze seiner Kraft und Sicherheit, so kann er um so weniger dieser festen Leitung in unseren Tagen entraten, in denen die schwerwiegendsten und verwickeltsten Fragen des religiösen Lebens die Geister beschäftigen und beunruhigen. Während heute Tausende und Millionen in dem Zwielichte von Wahrheit und Irrtum plan- und ziellos umherirren, findet der Katholik in seiner Kirche allzeit die leuchtende Feuersäule, die seinen Weg erhellt und Licht und Schatten scheidet. Wenn die Kirche zu ihm spricht, verstummen seine Zweifel, und dankbaren Herzens begrüßt er jeden Strahl der ewigen Wahrheit, der ihm durch die Kirche vermittelt wird. Für die Gnade, ein Kind der katholischen Kirche zu sein, kennt er keinen besseren Dank als den engen Anschluß an die Kirche und ihr Lehramt. Dadurch bekennt er seinen lebendigen katholischen Glauben, seine kirchliche Gesinnung. Treu zur Kirche! Das ist seine Losung, das ist immer der Wahlspruch aller guten Katholiken gewesen. Treu zur Kirche! Das ist in der Tat der kurze Inbegriff der kirchlichen Gesinnung.

Aber so leicht es ist, diese ganz allgemeine Formel aufzustellen, so schwer kann es sein, im einzelnen den Inhalt und die Pflichten der kirchlichen Gesinnung festzulegen und zu umgrenzen. Wenn im folgenden der Versuch einer solchen Umschreibung nach ihren Grundlinien gewagt wird, so darf der Verfasser bei der Schwierigkeit des Themas wohl auf eine geneigte Beurteilung rechnen.

Als Leitsterne bei dieser Prüfung können jene Regeln dienen, die der hl. Ignatius in seinem Exerzitienbüchlein über die kirchliche Gesinnung niedergelegt hat. Zwar tragen diese Regeln in ihrer äußeren Fassung deutlich das Gepräge der Entstehungszeit, aber die darin entwickelten Grundsätze sind von bleibendem Werte und behalten auch für die heutige Zeit ihre volle Gültigkeit. Wir dürfen diesen Regeln um so mehr vertrauen, als sich auch in ihnen der praktisch-nüchterne, allem Extrem abholde Geist des hl. Ignatius ausspricht.

Da der Geist Gottes überall der gleiche ist, so finden sich dieselben Grundsätze wieder in dem Hirtenbriefe, den die deutschen Bischöfe am 10. Dez. 1907 von Köln aus an ihren Klerus richteten. Dieses Sendschreiben sollte nicht der Vergessenheit anheimfallen; es ist auch jetzt noch von der aktuellsten Bedeutung. Ist es doch gleichsam ein Programm der kirchlichen Treue, gefaßt in die Sprache unserer Tage und den modernen Verhältnissen angepaßt. In dieser von den deutschen Bischöfen autoritativ gegebenen Erklärung haben wir zugleich die legitime Auslegung der päpstlichen Weisungen, die für das Reformwerk Pius' X. grundlegend gewesen sind, insbesondere der Enzyklika „Pascendi Dominici gregis" vom 8. September 1907. Wir werden daher auf dieses Hirtenschreiben wiederholt zurückkommen.[1] Natürlich haben wir auch die späteren Kundgebungen unseres Hl. Vaters zu Rate gezogen, soweit sie für unser umschränktes Thema in Frage kommen. Ein Eingehen aber auf die Schriften, die in der jüngsten Zeit unter den deutschen Katholiken eine gewisse Beunruhigung hervorriefen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Darstellung.

I.

Die erste Pflicht des Katholiken gegenüber seiner Kirche ist die rückhaltlose Anerkennung und Annahme der geoffenbarten Glaubenswahrheiten. Diese Unterwerfung des Urteils, die von den Andersgläubigen so oft als Geistesknechtschaft geschmäht wird, ist in unseren Augen keine Erniedrigung, sondern eine Erhöhung; denn durch den Glauben werden wir teilhaftig des göttlichen Lichtes und vor der Finsternis des Irr- und Unglaubens bewahrt.[2] Der Inhalt und die Tragweite der geoffenbarten Wahrheiten werden uns vorgestellt und vermittelt durch die Kirche, die zur Behüterin und Richterin in Glaubenssachen von Gott selbst bestellt ist und durch den fortwährenden Beistand des Hl. Geistes zur Erfüllung dieser Aufgabe befähigt wird. Hierbei ist zu beachten, daß die Glaubensunterwerfung sich nicht auf jene Wahrheiten beschränken darf, die durch den feierlichen Ausspruch eines Konzils oder Papstes zu eigentlichen Dogmen erhoben worden sind, sondern sich auch auf jene Lehren erstrecken muß, die durch das ordentliche Lehramt der über den ganzen Erdkreis verstreuten Kirche und die allgemeine und dauernde Übereinstimmung der katholischen Theologen als zum Glauben gehörig, bezw. als sichere theologische Schlußfolgerungen bezeichnet werden.[3] Es bedarf nur einer kurzen Erwägung, um auch diese letztere Forderung als berechtigt anzuerkennen. Denn welche Sicherheit des Glaubens und welche Gewähr ihrer Unfehlbarkeit würde uns die Kirche bieten, wenn in ihr eine Lehre allgemein und andauernd als Bestandteil oder sichere Schlußfolgerung des Glaubensinhaltes festgehalten werden könnte, die in Wahrheit nur ein menschlicher Irrtum wäre?

Da allein die Kirche das unfehlbare Lehramt innehat, so kann der einzelne nur in Verbindung mit der lehrenden Kirche Lehrauftrag und Lehrautorität erlangen. Das Ansehen eines Theologen, wäre er auch ein Genie,

[1] Es findet sich abgedruckt u. a. in dem Archiv für kath. Kirchenrecht (Mainz) 1908, 340—350; der Kürze halber zitieren wir nur: „Archiv".

[2] 1. Petr. 2 9; 2. Kor. 4 6.

[3] So Pius IX. am 21. Dezember 1863 an den Erzbischof von München-Freising; vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum (Freiburg [10]1908) n. 1683/4.

reicht daher nur so weit, als seine Ansichten mit der Lehre der Kirche übereinstimmen.

Vinzenz von Lerin († um 450) schärft deshalb „allen wahrhaft Katholischen" ein, mit der Kirche die Lehrer zu empfangen und nicht mit den Lehrern den Glauben der Kirche zu verlassen.[1] Wem es also Ernst ist mit seinem katholischen Glauben, der wird nicht etwa die Theologen einer extremen Richtung bevorzugen, sondern jene, die sich gewissenhaft an das halten, was von der Kirche gelehrt wird, und was „überall, immer und von allen geglaubt worden ist".[2] Nur so wird er auf gesichertem Wege wandeln und der Führung der Kirche gewiß bleiben. Mit Berufung auf irgendeinen katholischen Theologen könnte schließlich fast die ganze Glaubenslehre in Zweifel gezogen werden.

Man besorge nicht, daß mit den aufgestellten Grundsätzen das Programm eines ängstlichen Hyperkonservatismus proklamiert oder der berechtigten Freiheit der Forschung zu nahe getreten werde. Die gezeichnete kirchliche Gesinnung verträgt sich sehr wohl mit einer unbestechlichen, unbeugsamen Wahrheitsliebe; ja diese wird von jener sogar gefordert. Freilich nach dem Zerrbilde der Gegner erscheint der kirchlich Gesinnte als ein Finsterling, der vor jedem Fortschritt der Wissenschaft bebt und am liebsten jede neue Erkenntnis im Keime ersticken möchte. Für Unzählbare ist eben Katholik bezw. Ultramontaner gleichbedeutend mit Dunkelmann und Reaktionär, und viele wissen es in der Tat nicht besser.

Ganz anders die wahre katholische Auffassung, wie sie sich z. B. in dem Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe ausspricht:

„Man könnte ... Papst Pius X. und man könnte uns nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man aus seiner Enzyklika oder wenn man aus unserem Hirtenschreiben ein Verbot des Studiums und eine Abmahnung von wissenschaftlicher Forschung herauslesen wollte."

„Nichts liegt uns ferner ... als kleinliche Bevormundung, als engherzige Freiheitsbeschränkung. Es ist nicht nur unsere Aufgabe, die Offenbarungswahrheiten treu zu bewahren, sondern auch sie mit stets fortschreitender Erkenntnis zu erfassen und darzulegen. Was immer uns hierin fördern und dienen kann, jede Anregung und Bestätigung, jedes neue Licht, jede Erweiterung des Gesichtskreises, jedes sichere Resultat der Wissenschaft nehmen wir dankbar und begierig an und verwerten wir im Dienste der ewigen Wahrheit. Ja, frei und freudig möget Ihr lernend und lehrend Euch bewegen im Reiche des Geistes."

„Zu keiner Zeit ist die Kirche dem wahren Kulturfortschritt entgegengetreten, sondern dem, was diesen Fortschritt hindert: der Unbesonnenheit, der Überstürzung, der Neuerungssucht, der krankhaften Abneigung gegen die Wahrheit, die von Gott kommt. Frei und ungehindert können aber wir katholische Christen mit allen unseren Kräften und Talenten eintreten in den friedlichen Wettkampf edler Geistesarbeit, echter Geistesbildung! Mit jener königlichen Freiheit, welche nur die Wahrheit verleihen kann, wollen wir alles, ‚was immer wahr, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig,

[1] „Magna profecto res et ad discendum utilis et ad recolendum necessaria, quam etiam atque etiam exemplorum molibus illustrare atque inculcare debemus, ut omnes vere catholici noverint, se cum Ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus Ecclesiae fidem deserere debere." Commonitorium l. 1 c. 17 [MPL. 50, 660].

[2] „In ipsa catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est." l. c. l. 1 c. 2 [MPL. 50, 640].

was rühmlich, wenn etwas eine Tugend, wenn etwas eine löbliche Zucht ist' (Phil. 4, 8), freudig umfangen, fördern, uns aneignen, verwerten und es, bestrahlt vom Lichte des wahren Glaubens, befruchtet durch Gebet und die Gnade von oben, als wertvollsten Beitrag in die Kulturarbeit der Gegenwart einfügen!"[1]

Nihil est, quod ecclesiae ab inquisitione veri metuatur (Die Kirche hat nichts von der Erforschung der Wahrheit zu fürchten). So heißt es in der Nachschrift, mit der Leo XIII. die Diplome der vatikanischen Archivschule versehen ließ.[2] Und in der Tat, um dessen Glauben müßte es schlecht bestellt sein, der sich vor den Ergebnissen der Wissenschaft fürchtete.

„Es wäre darum durchaus kein kirchlicher Geist, sich nur an das Alte anklammern zu wollen und vor der Gegenwart die Augen zu verschließen ... Wir haben so oft den Satz gehört und auch wohl selber ausgesprochen, daß die Dogmatik sich vor keiner Wahrheit zu fürchten brauche. Wenn sich jemand trotzdem vor einer Wahrheit fürchtet, weil sie ihm vielleicht unerwartet kommt, so zeigt er nur, daß er seinem eigenen Wissen nicht allzusehr traut. Es gibt unangenehme Wahrheiten. Die Offenbarung selbst enthält deren eine Menge, sonst würden ihr nicht so viele Gegner erstehen. Aber ob angenehm oder unangenehm, darauf kommt es in der Wissenschaft nicht an."[3]

Überzeugt, daß nur die Wahrheit frei und siegreich macht,[4] verabscheut der gerade, ehrliche Sinn alle Schönfärberei und Vertuschungskünste; er beugt sich den Tatsachen, sollten dabei auch liebgewordene Ansichten oder Traditionen geopfert werden müssen. Freilich darf die kritische Forschung nicht in eine das rechte Maß überschreitende Hyperkritik verfallen, die, statt Tatsachen festzustellen, willkürliche Hypothesen ausbaut. Aber die sachlich-wissenschaftliche Untersuchung einer Frage darf nicht deshalb als ein unkirchliches Unterfangen gezeichnet werden, weil ihre Resultate vielleicht den Anschauungen und Wünschen einzelner nicht entsprechen. Die halbe Wahrheit führt zu „einer unzutreffenden Apologie, die den Freund nicht belehrt und den Gegner nicht bekehrt. Nur Offenheit erzwingt Glaubwürdigkeit. Diese Offenheit soll gewiß nicht in herzlose Kritisiersucht ausarten: Pietätlose Kritik ist ... nicht weniger zu meiden wie kritiklose Pietät."[5]

Wohl hat Pius X. in seiner Enzyklika über den Modernismus das Streben der Reformer getadelt, überall die Schattenseiten in der Kirchengeschichte aufzuspüren und die geheiligten Volkstraditionen zu zerstören.[6] Aber der Papst spricht hier in ausdrücklichen Worten von einer tendenziösen Scheinwissenschaft, die mit Absicht, aus aprioristischen Gründen und aus eitler Effekthascherei dies tut. Eine ernste, wissenschaftliche Forscherarbeit, die nur die Wahrheit sucht und eine verletzende Form meidet, wird von dieser Verurteilung nicht getroffen.[7]

[1] Archiv 346—48.

[2] In seinem Schreiben vom 18. Aug. 1883 machte der Papst sich Ciceros Ausspruch (De Oratore II 15) zu eigen und gab ihn allen katholischen Historikern zur Richtschnur: primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat; ne quae suspicio gratiae sit in scribendo, ne quae simultatis. Acta Sanctae Sedis 16, 54.

[3] Chr. Pesch, Zeitschr. für kath. Theol. (Innsbruck) 1901, 281.

[4] Joh. 8, 32; 2. Kor. 13, 8.

[5] Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I (1907), Vorwort VI.

[6] Acta Sanctae Sedis 40, 659; vgl. Acta Apost. Sedis 1910, 664. 665.

[7] Vgl. hierzu die trefflichen, nach beiden Seiten abwägenden Ausführungen des bekannten Bollandisten de Smedt, Notre vie surnaturelle I (1910) 240—54.

Auch wenn der Papst mit einer gewissen Strenge die Überwachung der kirchlichen Lehrtätigkeit immer wieder einschärft, so leitet ihn nicht Mißtrauen gegen die Wissenschaft, sondern der Eifer für die Reinerhaltung des Glaubens[1] sowie die besondere Rücksicht auf jene Gegenden, in denen der Irrtum unter katholischer Flagge in die Kirche einzudringen sucht. Der wissenschaftlichen Arbeit der Katholiken soll damit gewiß kein Hemmnis bereitet werden. Noch in dem jüngsten Motu proprio vom 1. September 1910 wiederholt Pius X. seine und seines Vorgängers Mahnungen zur gründlichen, wissenschaftlichen Heranbildung des Klerus. Nicht nur betont er die Bedeutung der scholastischen Philosophie und Theologie als Grundlage der Studienordnung; er spendet auch der Pflege der positiven Theologie und der profanen Wissenschaften hohes Lob. Somit wandten sich 1907 die deutschen Bischöfe mit Recht gegen „manche gebildete katholische Laienkreise, deren sich eine gewisse Beunruhigung bemächtigt hat, als sei durch die Enzyklika (über den Modernismus) das wissenschaftliche Streben und die Selbständigkeit des Denkens und Forschens bedroht, und als wolle die Mitarbeit an den Kulturaufgaben der Menschheit kirchlicherseits verboten oder unmöglich gemacht werden. Möchten sie doch alle erkennen, wie grundlos solche Befürchtungen sind!“[2] Die Liebe zur Kirche und die Liebe zur Wissenschaft sind eng verbündet; beide fließen aus derselben Quelle: der Liebe zur Wahrheit. Die kirchlichen Entscheidungen haben nicht den Zweck, die wissenschaftliche Forscherarbeit zu hemmen, sondern sie vor Irrgängen und Kraftvergeudung zu bewahren. Sie sollen die Wahrheit schützen, nicht unterdrücken; sie sind Wegweiser, nicht Grenzpfähle für das menschliche Erkennen.

II.

Die kirchliche Gesinnung begnügt sich nicht mit der gläubigen Hinnahme der Kirchenlehre; der Glaubensgehorsam greift weiter und umfaßt auch die Bereitwilligkeit, sich in Sachen des Glaubens und der Sitten von der Kirche leiten zu lassen. Diese Bereitwilligkeit ist von großer Bedeutung für das Glaubensleben; sie macht unseren Verstand und Willen geneigt, den Anordnungen der Kirche zu gehorchen, noch ehe der eigentliche Befehl erfolgt. Eine solche Glaubensgesinnung ist ein vorzügliches Schutzmittel für Stunden der Prüfung, wenn einmal eine vielleicht schwere Unterwerfung gefordert werden sollte. Die Geschichte bietet Beispiele genug, daß der Abfall bedeutender Männer im Grunde auf dem Mangel an dieser Bereitwilligkeit beruhte. Ohne aufrichtige Demut ist diese Glaubensgesinnung nicht möglich. Das ist auch der Grund, warum Christus so oft die Notwendigkeit der Demut betont.

Diese Bereitwilligkeit der Unterwerfung findet praktisch einen Prüfstein in der Ehrerbietung und dem Gehorsam gegen die Dekrete der römischen Kongregationen, besonders bei Lehrentscheidungen. Zwar sind diese Erlasse an sich nicht unfehlbar; aber sie stellen doch eine so hohe kirchliche Autorität dar, daß sie auch unsere innere Unterwerfung (assensus religiosus) beanspruchen. Nur schwerwiegende, sachliche Gründe können von dieser Pflicht

[1] „sacri huius depositi custodia fidelis“; „ne integritas divini depositi quidquam detrimenti capiat“; Acta Apost. Sedis 1910, 680. 656.

[2] Archiv 347.

innerer Zustimmung befreien, ohne daß jemals aktiver äußerer Widerstand gegen diese Verfügungen gestattet wäre.[1]

Nichts wird diesen Glaubensgehorsam mehr erleichtern als die Betrachtung der Kirche in ihrer göttlichen Einrichtung und ihren erhabenen Eigenschaften. Gewiß besteht die Kirche aus Menschen, und viel Menschliches haftet ihr an: aber warum denn gerade auf dieses schauen? Nicht um der Menschen willen gehören wir der Kirche an. Trotz aller Menschlichkeiten durchleuchtet die göttliche Kraft und Schönheit alle Lebensäußerungen der Kirche. Ihre Einheit, Heiligkeit und unüberwindliche Festigkeit ist an sich schon ein Beweis ihrer göttlichen Stiftung.[2] Warum erheben Ereignisse, wie z. B. die Eucharistischen Kongresse, so sehr das katholische Herz? Weil sie uns die Größe unserer Kirche zeigen und unseren Geist von den tausend Kleinigkeiten und Streitigkeiten des täglichen Lebens emporziehen zu dem freudigen Bewußtsein, ein Kind der katholischen Kirche zu sein. Alles, was die Ehrfurcht vor der Kirche mehrt, müssen wir daher freudig in uns aufnehmen; das ist die katholische Luft, die wir mit vollen Zügen einatmen sollen. Wieviel Anlaß zur Freude und zum Danke würden wir finden, wenn wir die Augen des Glaubens geöffnet hielten.

„Mit welch beseligendem Gefühl der Sicherheit und des Geborgenseins durchströmt uns inmitten des wogenden Meeres von allzeit wechselnden und widersprechenden Lehren, Hypothesen, Meinungen und wissenschaftlichen Theorien das Bewußtsein, in der höchsten Sphäre der Wahrheit eine untrügliche, göttliche Autorität zur Führerin und damit auch für alle anderen Sphären des Geisteslebens einen sicheren Kompaß und orientierenden Stern zu haben."[3]

Getragen von diesen Grundsätzen, würden wir die Andersgläubigen nicht so beneiden um ihre Güter untergeordneter Art; wir haben mehr zu geben als zu empfangen. Wir würden auch die Bedeutung der Kirche für das ganze Leben stets richtig einschätzen und wirklich durchdrungen sein von der innersten Überzeugung, daß alles Heil und aller Segen ins menschliche Leben nur gebracht werden kann durch die Lehre und das allseitige Wirken der Kirche. Ferne bliebe dann das Haschen nach dem Beifall der Draußenstehenden, deren Kompetenz zur Beurteilung katholischer Dinge meist sehr gering ist; ferne auch das Bestreben, dem Zeitgeiste zu opfern, was eben geopfert werden kann.

Freilich muß und wird die Kirche den berechtigten Forderungen der Zeit sich anpassen, wie dies Leo XIII. in seinem Schreiben über den Amerikanismus vom 22. Januar 1899 offen ausspricht.[4] Ihrer Elastizität in dieser Hinsicht verdankt die Kirche es, wenn sie immerfort als jugendlicher Organismus erscheint und niemals als eine Versteinerung aus längst vergangenen Tagen. Aber diese Anpassung darf nichts gemein haben mit ängstlicher Nachgiebigkeit.

Eine verfehlte Taktik wäre es daher, bei jedem Angriff der Kirchenfeinde so weit zurückzuweichen, als die katholischen Prinzipien es eben noch

[1] Vgl. Chr. Pesch, Praelect. dogmat. [4] I (1909) n. 521; Simar, Dogmatik I[4] 65. Den Entscheidungen der römischen Kongregationen stehen die der Bibelkommission gleich: Acta Sanctae Sedis 40, 724; Acta Apost. Sedis 1910, 470.

[2] Vgl. Conc. Vatic. sess. 3 c. 3; Denzinger l. c. n. 1794; Acta Apost. Sedis 1910, 361.

[3] Archiv 341. [4] Acta S. Sedis 31, 472; Denzinger l. c. n. 1967/8.

gestatten. Solches Verhalten wird schließlich doch nicht als Entgegenkommen, sondern nur als ein Zeichen der Schwäche gedeutet. Gerade das Gegenteil führt zum gewünschten Ziele. Der hl. Ignatius lebte ohne Frage in einer für die Kirche gefahrvollen Zeit; aber sein Rat lautet ganz anders. Besonders jene Institutionen, die den heftigsten Angriffen ausgesetzt waren (Gelübde, Ordensstand, kirchliche Andachten und Übungen, kurz alle Zeremonien und Betätigungen der äußeren Gottesverehrung) preist er und sieht in ihrem Lobe ein Zeichen kirchlicher Gesinnung.[1] Damit ist nicht gesagt, daß man immer und überall gegenüber den anderen Bekenntnissen das Trennende hervorheben soll; aber nie darf die Rücksicht der Toleranz auch nur den Schein erregen, als schämten wir uns der Gebräuche und Übungen unserer Religion. Niemals wird durch Subtraktion die Bürde des Glaubens und die Aufgabe der Apologetik erleichtert werden; jede Zaghaftigkeit erschwert nur die Last.

Katholische Charakterfestigkeit allein hat innere Kraft der Propaganda. Unseren Gegnern, soweit sie böswillig sind, ist doch nichts recht zu machen;[2] kein Zugeständnis, nur der Untergang der Kirche würde sie versöhnen. Nichts wird die Kluft, die Christus und die glaubensfeindliche Welt trennt, überbrücken: auch keine noch so große Kulturleistung. Die Anklagen gegen die Kirche sind nicht verstummt, auch als sie einen Augustinus und Chrysostomus, einen Raffael und Michelangelo zu den Ihrigen zählte.

Den in gutem Glauben Irrenden aber schulden wir das ganze Christentum, so wie es lebt und webt in der katholischen Kirche. Alles, was wir tun können, ist, diese Kirche ihnen recht zu zeigen mit ihrer Fülle von übernatürlicher Wahrheit und Kraft. Nur dieses unverminderte und ungeschwächte Christentum hat Heilsmacht und Fähigkeit, auch Blinde zu erleuchten. Eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche steht in größerem Maße nicht eher zu erwarten, als bis einmal die Binde von ihren Augen fällt. Durch eine lange Tradition ererbter Vorurteile verblendet, sehen sie in der katholischen Kirche nur eine unheilvolle Macht der Finsternis, Verdummung und Selbsterniedrigung; und viele leben davon, diese Vorurteile in ihnen zu unterhalten. Erst wenn sie sich erinnern werden, daß die katholische Kirche jene alte Kirche ist, in der einst ihre Vorfahren gelebt und sich glücklich gefühlt haben; wenn sie sich des Reichtums und der Fruchtbarkeit der katholischen Gedankenwelt bewußt werden, und die Erkenntnis in ihnen auftaucht, daß alle ihre gerühmten Kulturschätze im letzten Grunde auf die katholische Kirche hinweisen und nur in ihr gesichert sind; kurz, wenn sie ihre durch die Trennung von der katholischen Kirche verursachte geistige Verarmung und Verwaisung zu begreifen anfangen — dann und erst dann wird ihnen die Ahnung ihres eigenen großen Irrtums dämmern. Und wenn sie dann den Mut und die sittliche Stärke haben, die Wahrheit zu umfassen in jeglicher Gestalt, so werden sie die Wahrheit, die ganze katholische Wahrheit finden.

[1] Der milde und für Deutschlands Wohl so besorgte sel. Peter Faber schreibt in seinem Memoriale (ed. Bouix, Paris 1873, 55) die denkwürdigen Worte: „Cogitabam non gratum Deo esse aliqua sanctae Ecclesiae reformare ad haereticorum voluntatem; nam quamvis ipsi multa, quemadmodum et daemones, vera fateantur, verumtamen veritatis spiritu haud dicunt, qui spiritus veritatis Sanctus Spiritus est.“ Aus diesem Prinzip erklärt es sich, warum die Kirche zuweilen eine Konzession dem Drängen der Gegner versagte, die sie unter anderen Umständen bereitwillig gewährte.

[2] Vgl. Mt. 11, 18. 19.

III.

Glaubensgehorsam und Glaubensgeneigtheit fordern zu ihrer Ergänzung den Gehorsam gegen die kirchlichen Anordnungen in Gesetzgebung und Verwaltung. In jedem Gemeinwesen gibt es tausenderlei Einzelheiten, die so oder so geregelt werden können. Oft gehen die Ansichten darüber weit auseinander. Einer muß entscheiden, und diese Aufgabe fällt jenen zu, die zur Leitung berufen sind. Wer am Steuer steht, bestimmt den Kurs des Schiffes. Ein geordnetes Gemeinwesen ist ohne Unterordnung und Gehorsam unter die einmal gegebene Autorität nicht möglich. Das gilt auch von der Kirche. Der Katholik ist nicht verpflichtet, ihre Verwaltungsmaßregeln immer für die besten zu halten; die kirchlichen Behörden können darin irren. Aber stets dürfen wir überzeugt sein, daß wir im Gehorsam gegen die kirchliche Autorität den Willen Gottes vollziehen, und daß Gottes Vorsehung auch über jene Maßnahmen der Kirche wacht, auf die sich ihre strikte Unfehlbarkeit nicht bezieht.

In katholischer Treue werden wir daher stets auf die Seite unserer kirchlichen Obern treten, ihre Autorität hochhalten und ihre Befehle nicht nur selbst befolgen, sondern auch zu rechtfertigen suchen. Nicht umsonst richten die Feinde der Kirche ihre Angriffe gerade auf Papst und Bischöfe. Das ist ein Wink für uns. Wenn es irgendeine Schlangenklugheit gibt – und wir sollen klug sein wie die Schlangen (Mt. 10, 16) –, dann ist es die, daß wir unser Haupt schützen und verteidigen.

Diese Ergebenheit gegen die kirchliche Autorität ist besonders heute wichtig, wo eine alles Maß überschreitende Kritisiersucht das Vertrauen zur Kirche und ihrer Leitung zu untergraben geeignet ist. Diese Kritisiersucht, die alles zernagt, was „von oben" kommt, erschwert nicht nur das Regieren; sie erschwert auch den Gehorsam und droht, ihn alles Verdienstes zu berauben. Man bedenke wohl: der Gehorsam ist leicht, wenn der Befehl ganz nach Wunsch ausfällt. Aber die Tugend des Gehorsams erscheint erst recht in ihrer vollen Reinheit und Selbstlosigkeit, wenn man demütig sich fügt, wo die Natur zum Widerspruch reizt. Hier kann der Gehorsam zum Heroismus werden.

Dabei bleibt bestehen, daß auch in der Kirche Fehler und Mißgriffe möglich sind, und der Gehorsam verbietet nicht, auf ihre Abstellung hinzuarbeiten. Der hl. Ignatius war weit davon entfernt, seine Augen vor den Übelständen in der Kirche zu verschließen; sie lagen ja in seiner Zeit klar zutage. Aber er hat den rechten Weg jeder kirchlichen Reform gewiesen. Eine Reform, die diesen Weg nicht innehält und somit selbst der Reform bedürftig ist, wird an sich selbst zugrunde gehen. Der Heilige bezeichnet es als ein nützliches Werk, über die Mißstände mit jenen Personen zu reden, die kraft ihrer Stellung Abhilfe schaffen können. Jeder besonnene Vorgesetzte wird in solchen Vorstellungen eine Tat des Vertrauens erblicken, er wird dadurch auf manches aufmerksam werden, was sich sonst seiner Kenntnis entzogen hätte;[1] er wird dabei oft auch Gelegenheit finden, seine eigenen Maßnahmen zu rechtfertigen.

[1] Suarez schreibt: „Nullus est enim hominum, qui sibi sufficiat, et praesertim in tanta rerum varietate ac difficultate, quanta in publica administratione occurrit ... Quod si hoc verum est in quocumque regimine, multo magis in animarum gubernatione ... Raro autem inveniuntur vel principes, qui admoneri patiantur, vel fideles amici, qui veritatem, omissa adulatione, sincere consulant." De Religione S. I. l. 6 c. 9 n. 5. 6.

Freilich nicht jeder ist zum Ratgeben geeignet und berufen. Es erfordert feinen Takt und Wahl des rechten Augenblicks. Zunächst ist die Mahnung Sache jener, die von Amts wegen dafür zu sorgen haben, da ungebetener Rat selten willkommen ist und oft sein Ziel verfehlt. In der Enzyklika „Editae saepe" hat Pius X. das Bild des echten Reformators gezeichnet: klug und maßvoll, wachsam und selbstlos, der Kirche gehorsam und selbst das Beispiel dessen gebend, was er von anderen fordert.[1]

IV.

Der Gehorsam gegen die Kirche wird nicht schwer werden, wenn man mit Ehrfurcht gegen die Träger der kirchlichen Autorität erfüllt ist und in ihnen nicht den Menschen mit seinen Schwächen und Gebrechen, sondern den Stellvertreter Gottes sieht, von dessen Majestät alle irdische Autorität stammt. Es genügt ja nicht, sich für den Gedanken einer idealen Kirche, die gleichsam in den Wolken schwebt, zu begeistern; es gilt, die kirchliche Autorität zu achten in ihren konkreten, menschlichen Vertretern. Ehrfurcht und Liebe gegen die Eltern beweisen die Kindestreue, nicht eine abstrakte hohe Idee von der Elternwürde. Wohl sind Amt und Person nicht identisch; in manchen Fragen ist ihre Trennung von einschneidender Bedeutung. Aber für die Autorität fließen Amt und Person leicht in eins zusammen. Die Geschichte belegt es tausendfach, wie das Ansehen vor dem Amte stieg und sank mit dem Ansehen seines Trägers und mit der Ehrfurcht, die ihm entgegengebracht wurde.

Damit ist nicht einer Verherrlichung der Person, einem kirchlichen Byzantinismus das Wort geredet. Solche Verirrung des kirchlichen Sinns, die einst Montalembert[2] mit scharfen Worten geißelte, mag man oft dem Überschwange augenblicklicher Begeisterung zugute halten; als System betrieben, würde sie Regierenden und Regierten in gleicher Weise zum Schaden gereichen. Von jeher hat man in dem Schmeichler und Streber den Feind des Gemeinwohls gesehen.

Mit der Ehrfurcht gegen die kirchlichen Würdenträger ist eine öffentliche Kritik ihrer Person oder Anordnungen unvereinbar.[3] Mag auch zuweilen infolge solcher Kritik Abhilfe geschaffen werden, der partikuläre Nutzen wiegt die Schädigung der Autorität nicht auf, deren Ansehen zum Wohl der Gesamtheit notwendig ist.

[1] Acta Apost. Sedis 1910, 363. 373—75.

[2] Je n'ai jamais flatté personne . . . Je veux même le dire en passant: cette puérile adulation, cet enthousiasme frivole qu'on voit régner aujourd'hui chez tant d'écrivains religieux dès qu'il s'agit d'un pontife ou d'un prince de l'Eglise, me répugne profondément; je n'en trouve pas la moindre trace dans les grands siècles de foi, dans la grande littérature des pères et des saints." Pie IX. et la France en 1849 et en 1859. Bruxelles ²1859, 19; vgl. Hettinger, Chilianeum (Würzburg) 1862, 284. Der hl. Ignatius warnt ganz allgemein vor übermäßigem Lobe noch lebender Personen; es sei kein geringer Mißgriff, zu sagen: Dieser oder jener ist ein zweiter Franziskus oder Paulus an Heiligkeit, Tugend usw.

[3] Ein Ausnahmefall wäre dann gegeben, wenn ein Vertreter der kirchlichen Gewalt offenbar in die sicheren Rechte eines anderen eingriffe oder durch sein Verhalten die Interessen der Kirche gefährdete, und zugleich die öffentliche Kritik das einzige wirksame Heilmittel wäre; vgl. Gal. 2, 11. 14; S. Thomas, S. Theol. 2. 2. q. 33 a. 4 ad 2: „Ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi." Es mag hier im Vorübergehen bemerkt werden, daß auch die Kritik der staatlichen Autorität sich in den Grenzen der gebührenden Ehrerbietung bewegen muß.

Gilt dies schon von jeder öffentlichen Kritik, um wieviel mehr von jenen gehässigen Artikeln, wie sie nicht selten von Katholiken an kirchenfeindliche Zeitungen eingesandt werden. Diese Ergüsse, die meist der Befriedigung persönlicher Rachsucht dienen, verraten schon durch ihre Einseitigkeit die leidenschaftliche Trübung des Urteils; sie enthalten aber auch eine Verletzung der primitivsten Pflichten gegen die Kirche. Leider läßt sich die Annahme nicht von der Hand weisen, daß auch Priester sich an diesem unwürdigen Treiben beteiligen, wie auch sonst genügend Anzeichen vorliegen, daß insbesondere die liberale Presse in geistlichen Kreisen Zuträger findet. Die Schamröte müßte jedem Priester ins Gesicht steigen, der einem liberalen oder sozialdemokratischen Blatte einen Artikel gegen die Kirche und ihre Autorität überreichte. Er kann überzeugt sein, daß er selbst von denen verachtet wird, die ihn mißbrauchen.

Gott Dank wird denn auch ein solch unehrenhaftes Verhalten von der überwältigenden Mehrheit in Klerus und Volk mißbilligt und scharf zurückgewiesen. Man kann es begreifen, wenn zuweilen wirkliche oder vermeintliche Zurücksetzung, Enttäuschung u. dgl. eine Stimmung der Bitterkeit erzeugen; aber nie darf sich diese Bitterkeit gegen die Kirche wenden, der wir allzeit zum größten Dank verpflichtet bleiben. Lieber das schwerste Unrecht leiden als in der Treue zur Kirche wanken oder den Feinden Waffen gegen die eigene Mutter liefern.[1]

In Rücksicht auf die besonderen Umstände seiner Zeit gibt der hl. Ignatius noch den Rat, in Predigten über Glauben, Gnade und Vorherbestimmung die äußerste Vorsicht anzuwenden. In diesem Hinweise darf man eine Mahnung auch für unsere Tage erblicken, Fragen, die in fachwissenschaftlichen Kreisen mit Nutzen erörtert werden können, nicht ohne Not vor die breite Öffentlichkeit zu bringen, wo sie nur Verwirrung und Mißverständnisse erregen würden.

V.

Soll die kirchliche Gesinnung ihre segensreichen Früchte zeitigen, so muß sie die Fehler meiden, die zuweilen den Eifer der Besten entstellen; sie wird sich freihalten müssen von Schwarzseherei, Streitsucht und aller Liebloſigkeit bei eintretenden Meinungsverschiedenheiten.

Die kirchliche Gesinnung ist getragen von der Siegeszuversicht des Kreuzes, sie verliert sich nicht in einem trostlosen Pessimismus; denn sie kennt und beherzigt das Apostelwort: „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube.“[2] Gerade dieses Wort muß man in der heutigen Zeit, die soviel Kleinmut und Verzagtheit zeigt, immer wieder betonen. Mag man sich des Ernstes und der Schwierigkeiten der Gegenwart voll bewußt sein; aber dabei vergesse man nicht, daß die siegreiche Kraft der Kirche noch ganz andere Stürme und Gefahren überdauert hat.

Wer offenen Blickes unsere Zeit betrachtet, wird neben dem Unkraut auch viel Gutes entdecken, an dem das Herz sich freuen und erheben kann. Insbesondere lebt im katholischen Volke Deutschlands noch soviel Glaube und praktisches Christentum, daß wir gewiß nicht zu verzweifeln brauchen. Und

[1] Vgl. S. Augustinus, De vera religione n. 11; MPL. 34, 128.
[2] 1. Joh. 5, 4.

endlich, so nützlich es sein kann, auf die Gefahren der Zeit hinzuweisen, die Hauptsache ist doch, daß sich Männer finden, die mit Eifer, Ausdauer und nie versiegendem Mute die Lösung der Zeitaufgaben unternehmen. Wenn also an manchen Orten der Weinberg des Herrn zu wünschen übrig läßt, so ist das nur eine Aufforderung, ihn besser zu bestellen. Schwierigkeiten haben ja den Beruf, überwunden zu werden. Ein frischer Optimismus, der vielleicht zuviel hofft und wagt, ist immerhin einem Pessimismus vorzuziehen, der von vornherein an einer Besserung verzweifelt und jede Initiative in sich und anderen ertötet.

Kirchliche Gesinnung ist ferner untrennbar von Liebe zur Einheit und zum Frieden. Die Verteidigung persönlicher Meinungen und Interessen darf daher nie die Rücksicht auf das Gesamtwohl der Kirche aus dem Auge verlieren. Sonst wird der Gewinn in keiner Weise den aufgewandten Kosten entsprechen. Deshalb gehören solche, die gerne eine ganze Welt in Stücke gehen ließen, wenn sie nur ihre eigene persönliche Ansicht durchsetzten, nicht zu denen, durch die Heil wird in Israel. Das Leben, nicht die Wahrheit, besteht nun einmal aus Kompromissen, die auch ohne Preisgabe von Prinzipien möglich sind, und oft wird es vielleicht klug sein, eine Forderung nicht zu stellen, wenn man ihre Ablehnung voraussieht. Das Bessere kann da der Feind des Guten sein. Die Notwendigkeit des geschlossenen Zusammenhaltens ergibt sich noch mehr aus der feststehenden Tatsache, daß die Katholiken fast überall ihre Rechte und Freiheiten gegen mächtige und oft übelwollende Feinde zu verteidigen haben. Unter solchen Umständen ist die Mahnung zur Einigkeit der gewissenhaftesten Beachtung wert.

Die kirchliche Gesinnung wird sich endlich bewähren müssen in der Erfüllung des Lieblingsgebotes unseres Herrn: der Liebe zum Nächsten. Der göttliche Meister hat uns darin einen deutlichen Fingerzeig gegeben. Oft ist es im Geisteskampfe schwer, zu sagen, wo die Wahrheit ist; weit leichter wird es, zu entscheiden, wo die Liebe ist. „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet."[1] Treu dieser Weisung haben die großen Seelenführer und Apologeten gehandelt und haben — nach dem bezeichnenden Worte des hl. Franz von Sales — mit einem Tropfen Honig das erreicht, was andere mit einem ganzen Eimer Essig vergebens versuchten. Das geknickte Rohr haben sie nicht gebrochen und den glimmenden Docht nicht ausgelöscht (Mt. 12, 20).

Freilich gehört oft nicht wenig Demut und Selbstverleugnung dazu, um im Kampfe mit einem vielleicht anmaßenden Gegner stets diese Liebe und Sanftmut zu bewahren. — Auch „auf des Wissens stolzen Höhen weht ein eisig kalter Wind", und dieser frostige Nord ist der Liebe nicht zuträglich. Um so mehr muß man auf die Gefahr solcher Erkaltung achten. Nur so wird es gelingen, „Wahrheit zu wirken in der Liebe".[2]

Zwei Dinge werden vor allem zur Erreichung dieses Zieles helfen: die rechte Einschätzung der eigenen Meinung und die Achtung oder wenigstens Schonung der Person des Gegners.

Was klare Lehre der Kirche ist, soll treu bewahrt und mit Entschiedenheit verteidigt werden in dem ganzen Umfange, den wir oben beschrieben

[1] Joh. 13, 35.
[2] Eph. 4, 15; vgl. Gal. 6, 1; 2. Thess. 3, 15.

haben. Mit dem Oberhaupte der Kirche und unseren Bischöfen müssen wir an dem Grundsatze festhalten: „Die Wahrheit über alles" und es als unsere heiligste Pflicht betrachten, „daß von den ewigen Wahrheiten weder etwas verloren gehe noch getrübt werde".[1] Aber jeder Kundige weiß, daß es neben diesen unverrückbaren Glaubenswahrheiten noch ein weites Gebiet theoretischer und praktischer Fragen gibt, in denen unbeschadet des katholischen Glaubens verschiedene Meinungen möglich sind. Hier kommt es darauf an, das rechte Augenmaß für die eigene Ansicht zu gewinnen. Gelehrte sind mehr als andere der Gefahr ausgesetzt, ihre eigene Meinung zu überschätzen. Auch große Theologen sind zuweilen der Versuchung unterlegen, ihre persönliche Ansicht mit der allein kirchlichen zu identifizieren und unbedingte Anerkennung für erstere zu fordern. Haben doch selbst die Päpste wiederholt eingreifen müssen, um die private Zensurierung kirchlich noch unentschiedener Sätze zu verbieten.[2] Aus diesem Geiste der Rechthaberei entspringt jene Streitsucht, vor welcher der hl. Paulus so eindringlich seine Schüler Timotheus und Titus warnt, weil sie der Tod der Liebe und das Verderben der Gläubigen sei.[3] Das Heilmittel dagegen besteht einzig in der ehrlichen Überzeugung, daß, wie der andere, so auch wir irren können.

Im Kampfe um die Wahrheit lege jeder seine Ansicht sachlich dar; er lasse seine Gründe, nicht seine Erregung sprechen. Das Bewußtsein, nur der Sache zu dienen, wird von selbst Ton und Sprache mäßigen. Man gebe Sicheres als sicher, Wahrscheinliches als wahrscheinlich, Zweifelhaftes als zweifelhaft und Befürchtungen als Befürchtungen, nicht als sichere Prophezeiungen. Eine sachlich-ruhige Darstellung wird vielleicht im Augenblick nicht den zündenden Erfolg haben wie eine mit persönlichen Anzüglichkeiten gespickte Streitschrift; sie wird dafür auf die Dauer klärend und wohltuend wirken und den Verfasser vor einer zu späten Reue bewahren. Denn scharfe Worte hinterlassen einen bitteren Nachgeschmack auch bei dem Urheber.

Nur bei einer ruhigen Erörterung ist überhaupt ein Gewinn für die Sache zu erhoffen. Eine hitzige Auseinandersetzung trennt, statt zu einen. Da geht es schließlich nicht um die Wahrheit, sondern um die eigene Meinung. Sachliche Prüfung versöhnt, weil sie die Ansichten klärt, etwaige Schwierigkeiten und Mißverständnisse aufdeckt und so einer Verständigung den Weg ebnet.

Diese strenge Sachlichkeit wird wesentlich gefördert werden durch die Geneigtheit, im Gegner die gute Absicht anzuerkennen und dessen Meinung, soweit möglich, nach der besseren Seite auszulegen. Daher Achtung vor der Person des Gegners!

Zweifelsohne gibt es Fälle, wo bei einem böswilligen Gegner eine schonungslose Entlarvung ein Gebot der Notwendigkeit sein kann; der Heiland selbst hat solch scharfe Kritik an den Pharisäern geübt. Aber diese Notwendigkeit muß klar zutage liegen, und die mala fides muß beweisbar und bewiesen sein.

Beherzigenswert bleiben stets die Worte, die der hl. Ignatius in einer von Häresien erfüllten Zeit seinem Exerzitienbüchlein vorausschickte: Jeder gute Christ müsse geneigter sein, die Ansicht des Nächsten zu rechtfertigen als zu

[1] Archiv 346. 347.

[2] So Paul V., Innozenz XI., Benedikt XIV. u. a.; vgl. Denzinger l. c. n 1090. 1216.

[3] 2. Tim. 2, 14. 23—25; Tit. 3, 9; vgl. Jak. 3, 13—18.

verurteilen. Könne er sie nicht billigen, so solle er dem anderen Gelegenheit bieten, seine Meinung genauer darzulegen, ja ihm mit allen Mitteln der Liebe behilflich sein, ein etwaiges Mißverständnis auszuschließen oder einen Irrtum zu berichtigen.

Gelten diese Grundsätze schon im allgemeinen gegen jedermann, so erst recht gegenüber unseren Glaubensbrüdern. Wer gern bereit ist, von anderen gut zu denken, wird nur notgedrungen gegen einen Glaubensgenossen die schwere Anklage des Liberalismus, Modernismus oder mangelnder kirchlichen Gesinnung erheben. Eingedenk des Wortes: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt. 7, 1), wird er sich stets freuen, den Schild schützend über seinen Nächsten halten zu dürfen und einen Freund zu retten, statt einen Feind zu zerschmettern. Niemand wird aber die Symptome einer entgegengesetzten Richtung verkennen, der bedenkt, daß selbst Kardinal Ferrari und die Civiltà Cattolica sich gehässiger Verdächtigungen zu erwehren hatten.

Auf der anderen Seite sollte man nicht in jeder Untersuchung, ob eine Meinung oder ein Vorschlag mit der Lehre oder Verfassung der Kirche vereinbar sei, gleich einen persönlichen Angriff sehen. Insbesondere dürfen und müssen die Theologen den Anspruch erheben, in theologischen Fragen in erster Linie gehört zu werden. Es würde sicher nicht zum Heile der Kirche ausschlagen, wenn in den wichtigsten Fragen katholischer Weltanschauung Männer die Führung an sich nähmen, denen dazu die philosophische und theologische Vorbildung mangelte. Wohl besitzt Deutschland eine stattliche Anzahl gut unterrichteter Laien; stets werden wir dankbaren Herzens die großen Verdienste anerkennen, die sich gerade in unserem Vaterlande hervorragende Laien um die Kirche erworben haben und erwerben. Aber jedem Einsichtigen ist es bekannt, wie sehr heutzutage durch die Vielheit und Zersplitterung des Wissens eine wahre religiöse Durchbildung erschwert ist. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß viele unserer Gebildeten ihren religiösen Unterricht mit dem Abiturientenexamen abschließen. Was allenfalls hinzukommt, ist meist sehr bescheidenes Stückwerk: einige Vorträge, Broschüren, Artikel u. dgl. Aber das genügt nicht gegenüber der Flut von Einwendungen, die heute auf die Katholiken einstürmen. Es fehlt die Kenntnis und daher auch die Hochachtung der Schätze, die in jahrhundertelanger Arbeit die katholische Wissenschaft gesammelt. Sicherlich könnte diese Wissenschaft in ihrer äußeren Form den Gebildeten noch mundgerechter gemacht werden; aber ohne alle Anstrengung, ohne entsagungsvolle Selbstarbeit läßt sich keine wahre Bildung erringen. Diese Arbeit müssen die Gebildeten in gesteigertem Maße auf sich nehmen und mögen es inzwischen nicht als Argwohn auslegen, wenn Theologen ihren Ansichten eine — wenn auch vielleicht ablehnende — Kritik angedeihen lassen.

Manche Gedanken und Vorschläge werden bei dem theologisch Geschulten auf Opposition stoßen, weil sie entweder in ihren Voraussetzungen oder Folgen gewissen Glaubenswahrheiten und kirchlichen Institutionen widerstreiten oder aber unter den einmal gegebenen Verhältnissen unausführbar sind. In sehr vielen Fällen wird der Urheber die Konsequenz und Tragweite seiner Vorschläge gar nicht erkannt haben; es wäre daher ungerecht, ihm Absichten unterzuschieben, an die er nicht gedacht, die er also auch nicht gewollt hat. Trotzdem kann es Pflicht sein, auf diese Konsequenzen hinzuweisen und die objektive Unrichtigkeit der vorgebrachten Ansichten darzutun. Natürlich muß

diese Kritik im Geiste der Liebe geübt werden, ohne zu verdächtigen, und ohne die Freiheit in noch unentschiedenen Fragen zu beeinträchtigen. Dabei würde es viel zur Förderung der Sache beitragen, wenn Laien und Theologen sich nicht als Gegner, sondern als Verbündete und Freunde und als Söhne der einen großen Kirche betrachteten, deren Wohl sie ja alle, wenn auch auf verschiedenen Wegen, erstreben.

Diese gegenseitige Liebe und Hochschätzung unserer Glaubensgenossen möge die Behandlung der großen und schwierigen Aufgaben unserer Tage begleiten und durchglühen. Zündstoff zu Streit und Uneinigkeit ist in Hülle und Fülle vorhanden. Die wogende Unruhe der Gegenwart wirft immer neue Fragen und Probleme auf, bei deren Lösung auch im katholischen Lager die Geister auseinandergehen; und es ist häufig schwer, Wahres und Falsches, Gutes und Schlechtes zu scheiden. Ein behutsames Urteil wird da nicht gleich alles in Bausch und Bogen entweder verherrlichen oder verdammen. Oft liegt die Wahrheit in der Mitte. „Prüfet alles und das Gute behaltet" (1. Thess. 5, 21). Die Kirche leuchtet uns voran, sie wird auch in Zukunft ihres Führeramtes walten und uns durch ihre Weisungen vor Irrtum und Täuschung bewahren. Unter den Gliedern der Kirche aber muß die Liebe zum gemeinsamen Ganzen die Kluft menschlicher Meinungen überbrücken und der Mäßigung und Duldung zum Siege verhelfen. Dann dürfte auch die Erregung und Erbitterung der letzten Jahre einer ruhigeren Beurteilung weichen, und die Erkenntnis sich immer mehr Bahn brechen, „daß der leidenschaftliche Sturm der Zeit zwar Veraltetes und unhaltbar Gewordenes niederzureißen vermag, daß aber alles Dauernde und wahrhaft Wohltätige, was in der Geschichte zustande gekommen, nur durch gemäßigte und vermittelnde Naturen geschaffen worden ist."[1]

Von welchen Ehenichtigkeitsurteilen in erster Instanz muß der defensor matrimonii appellieren?

Von Dr. F. Heiner, Auditor der Röm. Rota und Apost. Protonotar, Rom.

Nach der bekannten Konstitution Dei miseratione Benedikts XIV. darf keine Ehe als ihrem Bande nach gelöst betrachtet werden, solange nicht zwei gleiche oder dem Inhalte nach sich deckende Entscheidungen oder Urteile vorliegen. Deshalb muß, wenn die Sentenz gegen Gültigkeit der Ehe, also auf Ungültigkeit derselben lautet, der defensor matrimonii innerhalb der gesetzlichen Frist appellieren, indem er sich auf Seite derjenigen Partei stellt, die auf Gültigkeit der Ehe besteht.

Beharrt aber keine Partei auf derselben oder will keine die Sache weiter mehr bei Gericht verfolgen, weil sie hier unterlegen, so ist alsdann der Verteidiger der Ehe ex officio, also kraft seines Amtes, zur Appellation unter allen Umständen verpflichtet.

[1] Ferdinand Walter, Naturrecht u. Politik. Bonn ²1871, Vorrede.

Diese Vorschrift Benedikts soll aber nach einigen nur für den Fall Anwendung finden müssen, wenn die Ungültigkeit der Ehe tatsächlich zweifelhaft, nicht aber, wenn diese evident oder notorisch ist.

Hierfür spricht, so sagt man, der Wortlaut der genannten Konstitution, indem es daselbst heißt: „Cum igitur coram Ordinario controversia aliqua proponetur, in qua de matrimonii validitate dubitatur ... Defensor matrimonii partes omnes officii sui diligenter adimpleat." Das Wort „dubitatur" beweise klar, daß der Papst die gerichtliche Vorschrift nur in zweifelhaften Fällen will angewandt wissen, nicht aber, wenn die Ungültigkeit augenscheinlich und notorisch feststeht.

Diese Ansicht werde auch durch das Dekretalenrecht bestätigt, das vorschreibe, daß eine Appellation bei notorischen Tatsachen überhaupt nicht zuzulassen sei.[1] Der Grund hierfür ist, weil derartige Appellationen als frivol zu betrachten sind, für welche deshalb das Rechtsmittel nicht angerufen, noch solches vom Richter gestattet oder übertragen werden kann. Das Rechtsmittel der Appellation ist eingeführt zum Schutze der Unschuld, nicht aber zur Verteidigung des offenbaren Unrechts.[2]

Auch aus der Praxis der römischen Konzilskongregation scheine derselbe Grundsatz hervorzugehen, indem es sich bei allen Verhandlungen über Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Ehe um irgendeinen Zweifel handele.

Aus allen diesen Gründen kann es in der Tat scheinen, daß in Fällen, wo die Ungültigkeit der Ehe evident ist, die Sache zur Vermeidung weiterer Verhandlungen oder Verschleppungen als erledigt gelten dürfe.

Dazu kommt, daß, wollte Benedikt alle Fälle, auch die evidenten, in die Konstitution einbegriffen wissen, die von ihm neu vorgeschriebene Form des Prozesses doch nur das ordentliche oder feierliche Verfahren betrifft, nicht aber das summarische oder außerordentliche, in welchem es bekanntlich keine eigentliche Appellation gibt. Daß aber auch in Ehesachen das summarische Prozeßverfahren zur Anwendung kommen darf, geht aus der berühmten Klementine „Dispendiorum" hervor, wo bestimmt wird, daß „in Causis super matrimoniis procedi valeat simpliciter et de plano ac sine strepitu et figura iudicii". Es muß aber angenommen werden, Papst Benedikt habe nicht gewollt, daß die von ihm im neuen Prozeßverfahren vorgeschriebene Form auch im summarischen Prozeßverfahren solle beobachtet werden; anders hätte er dies ausdrücklich bestimmen müssen, da sie dem Wesen dieses Verfahrens direkt widerspricht. Das summarische Prozeßverfahren verfolgt ja gerade den Zweck, Verzögerungen zu entfernen, weshalb der Richter alles das abschneiden oder verkürzen soll, was solche unnötigerweise herbeiführt; letzteres ist aber gerade bei Appellationen der Fall, wo die Ungültigkeit der Ehe notorisch oder evident ist.

Indes ist trotz aller dieser Gründe die gegenteilige Ansicht die richtigere.

Benedikt XIV. bedient sich in genannter Konstitution allgemeiner Ausdrücke, die sich auf alle Arten von Eheprozessen beziehen, so daß er es gar nicht zweifelhaft läßt, daß auch bei evidenter Ungültigkeit Appellation eingelegt werden müsse. Ja, um jeden Vorwand und jede Verdrehung zu beseitigen, hat er seine Absicht klar und deutlich ausgedrückt, indem er sagt:

[1] Cap. Cum eis 5, de appell.: Cap. Pervenit 13; Cap. Consuluit 14 eiusdem tit.; vgl. Wiesner zu diesem Titel n 47.

[2] Glosse in Cap. Cum appellationibus, in VI.

„Nolentes, ut nullo in casu matrimonii vinculum dissolutum censeatur, nisi duo iudicata vel resolutiones aut sententiae penitus similes et conformes ... emanaverint.“ Wenn es also der Papst zur Pflicht des defensor macht, von jeder Sentenz zu appellieren, „in qua de matrimonii validitate dubitatur“, sagt er nicht, daß evidente Fälle auszunehmen, sondern daß alle Fälle einbegriffen seien, da in jedem irgendein Zweifel, wenigstens bezüglich des gültigen oder ungültigen Abschlusses, stets zu bestehen oder aufzutauchen pflegt. Wenn deshalb kein Fall auszunehmen ist, so muß der defensor matrimonii nach der erwähnten Konstitution auch dann Appellation einlegen, wenn die Ungültigkeit evident zu sein scheint.

Dem stehen auch die obengenannten Dekretalen, wonach bei Notorietät der Tat Appellationen zurückzuweisen seien, nicht entgegen. Denn abgesehen davon, daß es sich bei ihnen nur um Kriminalprozesse handelt, die angeführten Gesetze sich also gar nicht auf Ehesachen beziehen, so wären sie doch im entgegengesetzten Falle jedenfalls durch die Benediktinische Konstitution abrogiert worden.

Ebenso können auch nicht unter dem Vorwande der Notorität derartige Appellationen als frivol bezeichnet werden, da es sich hier um die wichtigste Sache, um Auflösung einer bestehenden Ehe handelt, wo deshalb stets mit der größten Vorsicht vorzugehen ist, zumal hier jene behauptete Notorietät oftmals nur scheinbar eine solche ist.

Auch aus der Praxis der römischen Konzilskongregation darf nicht anders geschlossen werden. Es findet sich eine ganze Reihe von Entscheidungen derselben, aus denen hervorgeht, daß die von der Benediktinischen Konstitution vorgeschriebene Form der Appellation auch in evidenten Fällen ständig beobachtet worden ist.

So wurde z. B. in einem Falle, in welchem die Kongregation eine Ehe auf Antrag der Frau unterm 18. Juli 1761 für ungültig erklärt und zwar wegen vorausgehender Polygamie des Mannes, dieselbe Sache doch noch einmal vorgelegt und verhandelt und unterm 19. Sept. desselben Jahres entschieden wurde.

Ein anderer Fall: Die bischöfliche Kurie hatte eine Ehe wegen des Impedimentes der Blutsverwandtschaft im vierten Grade für ungültig erklärt; trotz der Notorietät des Impedimentes wurde an die Konzilskongregation appelliert, die unterm 22. Juni 1822 die bischöfliche Sentenz bestätigte.

Ebenso kann die Benediktinische Form auch nicht umgangen werden mit Berufung auf das summarische Prozeßverfahren, da dieses nach derselben Konstitution gar nicht mehr in Eheprozessen stattfinden darf, so daß also die Vorschrift der Benediktinischen Form für jeden Fall ohne Ausnahme gilt.

Ausnahmen im summarischen Prozeßverfahren können deshalb nicht auf das Benediktinische Verfahren ohne weiteres übertragen werden.

Aber auch angenommen, daß in Eheprozessen das summarische Verfahren anwendbar sei, so besteht dennoch jene Form der Benediktinischen Konstitution in Kraft, weil diese für keinen Fall eine Ausnahme aufgestellt hat, zumal gerade, wie schon oben betont ist, Ehescheidungssachen mit der größten Vorsicht zu behandeln sind und deshalb nichts unterlassen werden darf, wie das leicht beim summarischen Verfahren geschehen kann, was zur Wahrung des ehelichen Bandes zu dienen geeignet ist.

(25. 11. 10.)

Eine andere Frage ist die, ob es nicht angebracht sei, in notorischen oder evidenten Fällen auf Grund päpstlicher Fakultäten oder eines Ausnahmegesetzes von einer zweiten gleichförmigen Sentenz in Ehescheidungssachen abzusehen.

In der Tat wurde die Notwendigkeit, konforme Ehenichtigkeitsurteile zweier Instanzen zu erwirken, für den Fall aufgehoben, wo es sich um das Hindernis der Religionsverschiedenheit, des Ehebandes, der Blutsverwandtschaft, der ehelichen Schwägerschaft, der geistlichen Verwandtschaft, der Klandestinität an tridentinischen Orten auf Grund authentischer Dokumente oder sonstiger sicherer Beweismittel handelt.[1]

In allen diesen Fällen kann sich der defensor matrimonii mit einer Instanz beruhigen, falls nur die Ungültigkeit der Ehe infolge eines der genannten Impedimente evident ist. Wäre diese Evidenz nach seinem Urteil nicht gegeben, so tritt für ihn auch hier die Pflicht der Appellation ein, wie auch immer in allen anderen nicht genannten Fällen, selbst wenn hier die Ungültigkeit evident oder notorisch wäre.[2]

Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius.

Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik.

Von Repetent Dr. Jos. Stoffels, Bonn.

(Schluß.)

III. Der wahre Charakter der dämonologischen Symptome. Erklärung ihrer Genesis.

Unsere Prüfung folgt der Entwicklung des dämonologischen Phänomens auf seinem Wege von innen nach außen. Wir beschäftigen uns also zunächst mit demjenigen Teil des Untersuchungsmaterials, welches die ins Bewußtsein tretenden, inneren Vorgänge darbietet. Es sind zunächst quälende Gedanken, die sich immer wieder, selbst während der Nachtruhe ins Bewußtsein drängen und zum Aufstehen, zum Gebet, zur vollständigen Nahrungsenthaltung mahnen, und die doch von den Mönchen als gänzlich unberechtigt erkannt werden. Sie sind aber imstande, die Aszeten zur Verzweiflung und zum stärksten Ekel am Einsiedlerleben zu treiben (c. 25). Wir kennen die gleichen Symptome in großer Zahl und Mannigfaltigkeit und nennen sie seit 1867 mit Krafft-Ebing „Zwangsvorstellungen". „Es gibt zahlreiche Gemüts- und Nervenkranke, die darüber klagen, daß sie gewisse quälende, lästige Gedanken, deren Ungereimtheit und Ungehörigkeit sie vollkommen einsehen, nicht los werden können, daß diese Gedanken sich beständig in ihr bewußtes, logisches, assoziiertes Vorstellen eindrängen, sie in dem Ablauf desselben stören, dadurch beunruhigen, ja selbst sich mit Impulsen zu entsprechenden Handlungen verbinden, die, je nach ihrem Inhalt, der Betreffende lächerlich oder abscheulich findet."[3] Wohl noch häufiger

[1] S. Off. 20. März, 5. Juni 1889; 2. Juli 1892; 16. Febr. 1894; 27. März 1901.

[2] Siehe Pallotini, Collectio omnium conclusionum et resolutionum S. C. Trid. t. II. p. 218 sqq.

[3] R. von Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie[6], Stuttg. 1897, S. 59.

als diese Zwangsgedanken tritt im Leben des Einsiedlers und seiner Jünger eine Gruppe verwandter psychischer Vorgänge auf, in denen ein plötzlicher Gedanke an unheildrohende Dämonen heftigen Schrecken auslöst und starke Angstgefühle wachhält. Das Untersuchungsmaterial bietet eine Menge Belege dafür. Es sei nur an die typische Angst, vom Teufel in die Höhe gehoben und herabgestürzt zu werden, erinnert (c. 42). Charakteristisch für alle diese Befürchtungen ist, daß die ruhige Überlegung sie als unbegründet erkennt. Es handelt sich also um sog. Phobien. „Es ist klar, daß die Phobien zu den Zwangsideen zu rechnen sind und nur dadurch eine besonders markante Gruppe unter denselben bilden, daß eben das sie begleitende Gefühl das der Angst und Furcht ist."[1] „Unter allen Umständen handelt es sich da, wo solche Zwangsvorstellungen und Angsterscheinungen auftreten, um einen Zustand reizbarer Schwäche im zentralen Nervensystem, als Teilerscheinung eines temporären oder dauernden funktionellen Schwächezustandes im Gehirn (Neurasthenie). Dies gilt auch für jene bekannten, noch physiologischen Zwangsvorstellungen und Zwangsimpulse zum Hinabstürzen von Türmen oder Felsen, Hinabstürzen anderer u. dgl. Immer treten sie da auf, wo eine relative Erschöpfung durch geistige Überanstrengung, schlaflose Nacht, Nahrungsmangel usw. besteht"[2] – Ursachen, die bei den ägyptischen Aszeten in hohem Maße vorlagen. Ist sonst das Taedium vitae eine Begleiterscheinung solcher Zustände (Kr.-Ebing 209), so hier speziell das Taedium vitae monasticae (c. 25). „Auf der Höhe des Krankheitszustandes fehlen selten schreckhafte Sinnestäuschungen (Gehör, Gesicht) und schreckliche Vorstellungen drohenden Unheils, in welchen die Angst sich objektiviert" (Kr.-Ebing 208).

Indes, so wird mancher Leser im stillen einwenden, wenn es sich um rein psychische Vorgänge, um Zwangsgedanken und Phobien handelt, warum haben sie bei Antonius denn gerade und beständig das Treiben von Dämonen zum Inhalt. Die These wäre doch erst dann wahrhaft und allseitig begründet, wenn auch der Nachweis erbracht würde, daß die Entwicklung einer Dämonophobie für Antonius und seine Mönche im Bereiche nicht bloß der Möglichkeit, sondern auch der Wahrscheinlichkeit lag. Nun gut! Ich kann zwar in diesem Zusammenhang nicht ausführlich die außerordentliche Macht darlegen, die der Dämonenglaube über die sinkende alte Welt, in welche die junge Christenheit mit seelischer Hochspannung hineinwuchs, ausgeübt hat. Nach J. Dölgers vortrefflicher Studie: Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Paderborn 1909) ist es auch nicht mehr notwendig. Er bezeichnet auf Grund zahlreicher Quellen als die gemeinschaftliche Auffassung des Urchristentums: „Mit dem Heiden und Ketzer ist der Teufel verbunden, er wohnt in ihm" (S. 24). „Ein jedes schwere Vergehen hat zur Folge, daß der Teufel in das Menschenherz eindringt" (S. 25). Neben dieser ethischen Besessenheit, die gewöhnlich nicht realistisch genug verstanden wird, fürchtet das christliche Altertum auch sonst noch die mannigfachsten Nachstellungen der Dämonen. Ich beschränke mich auf Zeugnisse aus Ägypten, der Heimat unseres Einsiedlers. Klemens von Alexandrien hat uns ein Exzerpt aus Theodot aufbewahrt, das folgende merkwürdige Belehrung gibt: „Eigentlich müßte man zur Taufe mit freudig erregtem Herzen hinzutreten. Allein, da es öfters vorkommt, daß

[1] Jul. Beßmer S. I., Störungen im Seelenleben, Freibg. 1907, S. 71 f.
[2] Krafft-Ebing S. 61.

unreine Geister zusammen mit Täuflingen ins Wasser steigen und so mit dem Menschen des Siegels teilhaftig und dadurch unausrottbar werden, so ist damit ein Grund gegeben, warum sich mit der Freude Furcht verbindet, daß er allein und reinen Herzens ins Taufbad steigt."[1] Das Euchologion des ägyptischen Bischofs Serapion von Thmuis, das in manchen seiner Teile in die Zeit des Antonius zurückreicht, enthält eine πρὸς τὸ ἔλαιον γενόμενον ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ, „damit sie für die, welche sich damit salben lassen oder welche diese Dinge genießen, ein Mittel werden zur Vertreibung jeder Krankheit und jeder Schwachheit, zum Gegengift gegen jeden Dämon, zur Vertreibung jedes unreinen Geistes, zum Bannen jedes bösen Geistes, zur Vertreibung jeder Fieberhitze und Fieberkälte usw."[2] Gehen wir über die Zeit des Einsiedlers Antonius hinaus, so begegnet uns auch da die Auffassung, daß man von den Dämonen jegliche körperliche Belästigung gewärtigen müsse. Makarius der Ägypter, des Antonius Freund, erzählte seinem Jünger Evagrius Pontikus, daß die Dämonen sich verdünnen, im Innern des Mundes ansetzen und dadurch ein unnatürliches Gähnen der Mönche bewirkten. Gemäß alter ehrwürdiger Überlieferung bezeichne man deshalb beim Gähnen den Mund mit dem Kreuze. Auch weiß Evagrius aus eigener Beobachtung zu berichten, daß die Dämonen zuweilen einen ganz unnatürlichen Schlaf über die Mönche bringen, indem sie mit ihrem sehr kalten, eisartigen Leibe sich an die Stirne des Menschen legen, die Kopfwärme zu sich hinüberleiten und so die Augenlider vor Frost und Feuchtigkeit erschlaffen machen.[3] Die altchristliche Überzeugung, daß die Dämonen als ätherische, aber sehr reale Wesen die Luft erfüllen, daß sie im Heidentum als Götter triumphierten[4] und die geschworenen Feinde der Christen sind, genügte, um eine lebhafte Dämonenfurcht in gläubigen Kreisen zu erregen und zu erhalten. Antonius' Gedanken bewegen sich ganz in dieser Welt. Er befolgt und wiederholt immer aufs neue die Mahnung des Apostels: „Zieht die Rüstung Gottes an, daß ihr stehen könnt wider die Nachstellungen des Teufels. Denn unser Kampf richtet sich nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen die Mächte, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die pneumatischen Wesen der Bosheit in den Himmelsräumen."[5] Der Einsiedler gibt dem Schriftwort folgende Erklärung: „Wir haben gewaltige und sehr listige Gegner . . . Zahlreich ist also ihre Schar in der Luft um uns, und sie sind nicht weit von uns" (c. 22). „Wenn sie an solche Leiber gebunden wären, wie wir sind, . . . dann könnten wir uns vor ihnen verstecken und verborgen halten, indem wir die Türen vor ihnen schlössen. Indes sie sind nicht so; sie können vielmehr bei verschlossenen Türen eindringen und sind in der ganzen Luft, sie und ihr Haupt, der Teufel. Sie sind aber böswillig und darauf aus, zu schaden" (c. 28). Sie haben im Heidentum insbesondere durch ihre Orakel

[1] Exc. ex Theod. 83, MSG. 9, 696, vgl. Dölger 113.

[2] Wobbermin, Altchristl. Stücke aus d. Kirche Ägyptens. Leipzig 1892, S. 13 f. (TU. XVIII. NF. II, 3b); vgl. Dölger 91.

[3] Evagr. Cap. pract. ad Anat. 56, MSG. 40, 1240. Vgl. Stoffels, Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa (Tübinger Quartalschrift 1910, S. 92 f.).

[4] Ps. 96 (95), 5; I. Kor. 10, 14—21; Vita Antonii c. 33. 78. 79.

[5] Eph. 6, 11. 12; vgl. 2, 2: In denen (sc. Sünden) ihr einst gewandelt seid gemäß dem Äon dieser Welt, gemäß dem Fürsten der Macht dieser Luft; dazu vita Ant. c. 65, wo berichtet wird, daß der Einsiedler in einer Vision die Tragweite des paulinischen Wortes erschaute.

die Menschen irregeführt (c. 33) und sich von ihnen göttliche Huldigung erweisen lassen (c. 78. 79). Auch jetzt noch suchen sie durch Prophezeiungen die Mönche zu betören, indem sie ihnen das Steigen des Nils (c. 32) oder die Ankunft von Reisenden (c. 31) einige Tage zuvor ankündigen.[1]

Dazu kommt, daß sie durch immer wechselnde Gestalten die Menschen zu erschrecken vermögen. Das sind gewiß Momente, welche eine nervöse Furcht wacherhalten können, selbst da, wo der Glaube an den Sieg Christi über die Macht der Dämonen lebendig ist. Die Dämonophobie des Einsiedlers hat indes noch einen spezielleren Grund. Antonius wurzelt tief in der alten Volksanschauung, daß die Dämonen sich vornehmlich bei Grabmälern und in der Wüste aufhalten. Sie versicherten ja auch dem Einsiedler, und zu anderer Zeit den beiden großen Aszeten Makarius von Ägypten und von Alexandrien, daß durch die Ausbreitung des Christentums ihre Bewegungsfreiheit außerordentlich bedroht sei, und daß sie ihre letzte Position, die Wüste, mit aller Energie zu verteidigen gedächten.[2] So bekommt — das klingt deutlich aus der Schrift des hl. Athanasius hervor — das aszetische Ideal des Antonius den Einschlag, er müsse durch sein Vordringen zu den Grabmälern und durch die Eroberung der Wüste den Feind aus seinem eigentlichen Gebiete verdrängen. Man vergegenwärtige sich die Situation: der Einsiedler ist weit von menschlicher Hilfe entfernt, tief in der unheimlich stillen Wüste. Sein Glaube sagt ihm, daß die ganze Luft um ihn von listigen Dämonen erfüllt ist, welche die treuen Diener Gottes zu schrecken und zu quälen trachten. In Augenblicken, wo der feste und lebendige Glaube an Christi Sieg über die Dämonen im Blickpunkt seines Bewußtseins steht, mag er die Dämonen mitleidig belächeln. Aber der einzelne Glaubensakt sinkt unter die Bewußtseinsschwelle. Das Gefühl der Schwäche, welches die kontemplative Überanstrengung oder die in Wüstenhitze, Fasten und Nachtwachen begründete körperliche Erschöpfung begleitet, überkommt ihn. Es flimmert ihm vor den Augen. Seine sensible nervöse Natur schrickt auf. Zuerst vielleicht in der Nacht, dann auch bei Tage treten ihm leibhaftige Schreckbilder entgegen und unheimliche Stimmen umrauschen ihn. Es bedarf immer wieder eines neuen Glaubensaktes an Christi Kraft und einer lebhaften Willensanstrengung, um über die Angstanfälle seiner überreizten Natur den Sieg zu gewinnen. Wer bewundert nicht die heroische Selbstbezwingung, die einen Antonius in die Wüste trieb und ihn dort ausharren hieß! Aber die Gegensätze zwischen seiner physiologisch verstärkten Dämonenfurcht und seinem Christusglauben drohen, seine Konstitution zu zerreiben, und sie hätten es getan, wenn er nicht eben ein Antonius gewesen wäre. Aber ein Opfer hat er doch den Verhältnissen bringen müssen. Es mußte sich bei ihm gerade der Zustand ausbilden, den man heute mit den Namen: Phobien und Zwangsgedanken bezeichnet: häufig

[1] Antonius weiß diese Prophezien natürlich zu erklären. „Was ist Wunderbares daran, daß sie, die feinere Körper besitzen als die Menschen, vorauseilen und es anmelden, wenn sie Reisende aufbrechen sahen!“ (c. 31). Auch Augustinus erklärt die dämonischen Prophezien aus der Schnelligkeit ihres ätherischen Körpers. „Daemonum eam esse naturam, ut aerii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant, celeritate etiam propter eiusdem aerii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant“ (August. De divinatione daemonum III 7, ed. Zycha, CSEL. 41, 603).

[2] Siehe S. 724 f.

wiederkehrende nervöse Angstanfälle und Vorstellungen dämonologischen Inhaltes, die Antonius durch eine glaubensvolle psychische Reaktion als unbegründet immer wieder überwinden muß. Für manchen willensschwachen Menschen wären solche Zwangsvorstellungen in Wahnideen übergegangen, die ihn auch innerlich ganz in ihre Gewalt gebracht hätten. Antonius bewahrt in seinem vertrauensvollen Christusglauben und seinem heroischen Willen sich die geistige Freiheit gegenüber jenem nervösen Zwang. Hiermit ist das erste Glied des objektiven Befundes, die häufig auftretende Bewußtseinstatsache, daß dem Einsiedler Angstaffekte und Vorstellungsbilder dämonischer Angriffe innerlich gegenwärtig sind, mit Hilfe psychologischer und religionsgeschichtlicher Daten auf den wissenschaftlichen Ausdruck gebracht: Es treten im Leben des Einsiedlers Antonius Phobien und Zwangsvorstellungen dämonologischen Inhalts auf.

Wir treten nunmehr auf dem Boden dieser Position prüfend an die übrigen Elemente des objektiven Befundes und ihre Erklärung heran. Folgendes steht auf Grund der Selbstbeobachtung des Einsiedlers fest: Er hat nach dem Auftreten von Phobien oder Zwangsvorstellungen häufig das Bewußtsein, daß er mit seinen Sinnesorganen, vornehmlich dem Gesicht und Gehör, Objekte wahrnehme, welche dem Inhalt der Phobien und Zwangsvorstellungen entsprechen. Über diesen tatsächlichen Befund, d. h. über jenen Bewußtseinsinhalt reflektiert er. Er sucht mit seinen und seiner Zeit Erkenntnismitteln den unzweifelhaften, aber nicht offenkundigen Zusammenhang zwischen den Elementen des Befundes zu konstruieren. So kommt er zu der Überzeugung, daß tatsächlich seinem Bewußtsein entsprechend äußere Objekte auf seine Sinnesorgane einwirken, daß jedoch die Objekte nur Scheingestalten sind, welche die Dämonen seinen Vorstellungsbildern nachgeformt haben. — Die neuere Psychiatrie ihrerseits erklärt auf Grund eines reichen Beobachtungsmaterials hinsichtlich der Phobien: „Auf der Höhe des Krankheitszustandes fehlen selten schreckhafte Sinnestäuschungen (Gehör, Gesicht) und schreckliche Vorstellungen drohenden Unheils, in welchen die Angst sich objektiviert" (Kr.-Ebing S. 208). „Der von [solchen Sinnestäuschungen] Halluzinationen Heimgesuchte sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt mit der vollen Deutlichkeit einer objektiv begründeten Sinneswahrnehmung Dinge, die einer objektiven Begründung entbehren" (Kr.-Ebing 101).

Es liegen somit Erklärungen und Bezeichnungen unseres Phänomens vor, die sich widersprechen. Wir müssen darum die gedankliche Konstruktion des Einsiedlers sowohl als auch der neueren Psychiatrie prüfen, um festzustellen, welche Auffassung uns den einfachsten und geradesten Weg zu einer allseitigen Klärung des Problems führt. Antonius und die neuere Psychiatrie wissen beide, daß an dem Bewußtseinsvorgang eine Täuschung haftet. Dieses Wissen schöpfen sie zunächst aus der Erfahrung, daß die schreckhaften Objekte, die dräuenden Gestalten nicht zu Gewalttat übergehen, sondern nach einiger Zeit unverrichteter Dinge wieder verschwinden. Aber wo liegt die Täuschung? Die psychiatrische Fachwissenschaft sieht die Täuschung darin, daß das Bewußtsein eine Sinnesfunktion aussage, welche tatsächlich nicht stattfinde. Antonius dagegen glaubt der Aussage seines Bewußtseins, daß eine Sinnesfunktion vorliege. Für ihn haftet die Täuschung an dem auftretenden Sinnesobjekt. Dieses hat zwar Ausdehnung und Gestalt, aber sonst keine Realität. Es ist ein Scheingebilde, ein Gespenst.

Worauf stützt sich nun die Psychiatrie, wenn sie den Bewußtseinsinhalt des Patienten, daß er eine dämonologische Sinneswahrnehmung mache, als objektiv unrichtig bezeichnet? Sie gründet ihre Behauptung auf die Tatsache, daß nachweislich auch solche Personen, die wegen Zerstörung des Sinnesorganes oder der zugehörigen zentripetalen Nervenbahnen keine Sinneswahrnehmung mehr machen konnten, dennoch wiederholt das Bewußtsein hatten, mit aller Lebhaftigkeit Sinnesobjekte wahrzunehmen. Daraus mußte die Psychiatrie den Schluß ziehen, daß unter gewissen Umständen Vorstellungsbilder, welche an und für sich dem Menschen viel matter und unklarer bewußt sind als ein mit den Sinnen wahrgenommenes Objekt, so lebhaft ins Bewußtsein treten können, daß sie von diesem irrtümlich als wahrgenommene Bilder aufgefaßt und in die Außenwelt projiziert werden. Ziehen sucht diesen Vorgang, die sog. Halluzination im Vergleich mit der normalen Wahrnehmung folgendermaßen zu veranschaulichen:

„Normalerweise erzeugt ein Reiz R in der kortikalen Empfindungszelle E eine Empfindung, und von dieser Empfindung bleibt in der Erinnerungszelle V ein Erinnerungsbild oder eine Vorstellung zurück. Normalerweise nimmt also die Erregung stets den Weg R E V. Bei der Halluzination kehrt sich dieser Verlauf um. Das in V niedergelegte Erinnerungsbild, die Vorstellung, versetzt E in Erregung und erzeugt hier die zugehörige Empfindung, d. h. — da ein R fehlt — eine Halluzination."[1]

Dieser einfachen und einleuchtenden Erklärung des Problems gegenüber erscheint die Hypothese des Einsiedlers außerordentlich kompliziert und mit unnötigen Schwierigkeiten belastet. Weil seine Zeit die Tatsache, daß „Halluzinationen" auch nach Zerstörung der betreffenden Sinnesorgane auftreten, noch nicht kannte, mußte Antonius an einer realen Sinnesfunktion und einem realen Sinnesobjekt festhalten. Beim Sinnesobjekt türmen sich nun die Schwierigkeiten seiner Konstruktion auf. Es steht auch für Antonius fest, daß reale Objekte, z. B. Ungeheuer, Löwen, Bären, ganze Rotten von Soldaten nicht zugegen sind. Es müssen also Scheinobjekte sein. Zwar sind mir, so muß sich der Einsiedler sagen, bereits gewisse Vorstellungsbilder gegenwärtig; aber anderseits wirken doch auch die inhaltlich gleichen Scheinobjekte von der Außenwelt her auf meine Sinne ein und erhöhen meine Angst und Qual. Wie gelangen nun meine schreckhaften Vorstellungsbilder als Scheingestalten objektiv vor meine Sinne? Das kann zunächst nicht eine Wirkung irdischer Kräfte, aber auch kein Werk Gottes und der Engel sein. Denn diese bringen Ruhe und Freude. Wer anders bleibt da als Urheber der schreckhaften Scheinobjekte übrig als der Teufel mit seinen Dämonen? — Zu diesem Schluß mußten den Einsiedler seine eigenen Voraussetzungen führen. Man kann aber noch weiter gehen und sagen: Antonius brauchte bloß ein Kind seiner Zeit zu sein, um sich diese Lösung des Problems anzueignen. Wir

[1] Psychiatrie. Berlin 1894, S. 32 f.; vgl. B. Heyne, Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen (Seelsorger-Praxis XIV) Paderborn 1904, S. 5. — Unsere Studie faßt unter dem Ausdruck Halluzination den Tatbestand der eigentlichen Halluzination und den Vorgang der Illusion zusammen, da auf Grund der vita Antonii nicht festzustellen ist, ob der „Sinnestäuschung" irgendein falsch gedeuteter Sinnesreiz (Illusion) zugrunde liegt oder nicht.

betreten hiermit wieder den Boden der Religionsgeschichte. Schon der Apologet Tatian hat den Dämonen bei der Entstehung leiblicher Krankheiten dieselbe Vermittlerrolle zugedacht, wie sie der Einsiedler für die Genesis seiner dämonologischen Phänomene festhält. „In der Materie, aus der wir bestehen, kommen Krankheiten und Stauungen vor. Die Dämonen aber schreiben sich die Ursachen davon zu, indem sie hinzukommen, sobald das Siechtum eintritt."[1] Im Organismus treten also aus natürlichen Gründen Störungen auf, wie im Bewußtsein des Einsiedlers schreckhafte Vorstellungen. Dann erst kommen die Dämonen und schreiben sich die Ursache zu. Analog lassen dieselben die Phänomene der vita Antonii auf sich zurückführen, indem sie hinzukommend die inneren Vorstellungsbilder, mit denen der Angstaffekt verbunden ist, in Scheingestalten zur objektiven Darstellung bringen und so den Eindruck erwecken, als werde der Angstzustand ursächlich von ihnen hervorgerufen. Tatian gibt in der Tat dem dämonischen Wirken den weitesten Umfang. „Heimsuchung des Dämonen ist's, mag einer krank sein oder von Liebe reden, mag einer hassen oder sich zu rächen wünschen. An ihnen haben sie Gehilfen."[2] Näherhin scheint er besonders epileptische Anfälle auf dämonische Ursachen zurückzuführen. „Der bewunderungswürdige Justinus hat ja mit Recht die Vorgenannten mit Räubern verglichen.[3] Wie diese andere lebendig gefangennehmen und ihren Angehörigen für ein Entgelt wieder ausliefern, so bemächtigen sich auch jene vermeintlichen Götter der Glieder gewisser Menschen, treiben sie durch Träume zu dem Wahnglauben an ihre Kraft[4] und befehlen ihnen vor aller Augen unter das Volk zu gehen. Sind sie dann des Treibens satt, so fliegen sie von den Kranken fort, umgrenzen die von ihnen betriebene Erkrankung und versetzen die Menschen wieder in ihren früheren Zustand." Was wir hier aus christlichem Munde hören, das lebte schon seit Jahrhunderten in dem allgemeinen Volksglauben. Man kann sich gar nicht eng genug den Zusammenhang denken, den die alte Welt zwischen Dämonen, Angstaffekten (Phobien), Trugbildern, Fieberkrankheiten herstellte. Ist Morpheus der Gott, welcher in wechselnder Menschengestalt auftritt, so erschreckt Phobetor oder Ikelos durch seine Verwandlung in alle möglichen Tiergestalten. Fit fera, fit volucris, fit longo corpore serpens (Ovid Met. 11, 638). Den Traumdämon, dem man insbesondere die Erzeugung von allerlei schreckhaften Tierbildern zuschrieb, nennt Lucian (Vera hist. 2, 33) *Ταραξίων*, den Verwirrer. Antonius seinerseits bezeichnet als wichtigstes Kriterium, an welchem man das Erscheinen der Dämonen erkennen kann, die Verwirrung (*τάραχος* c. 36 u. a.) Zahllos sind die Amulette und Zaubersprüche, welche jenem Volksglauben Rechnung tragen. Ein Geierherz als Amulett „verscheucht jeglichen Dämon, Räuber und Tiere".[5] Die Haut der Robbe wendet „Donner, Gefahren, Beherung, Dämonen, Räuber und

[1] Tatian. Orat. ad Graecos c. 16, ed. Schwartz (Texte u. Unters. IV 1, Leipzig 1888, pg. 18).

[2] Tatian. l. c.

[3] Vgl. zum Ausdruck „Räuber" auch vit. Ant. 36. 42 und die noch folgenden Zauberformeln.

[4] Tatian. c. 18 pg. 20: *οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινων ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν, ἔπειτα δι' ὀνείρων τὴν εἰς αὐτοὺς πραγματευόμενοι δόξαν δημοσίᾳ τε τοὺς τοιούτους προϊέναι κελεύσαντες κτλ.*

[5] Cyranides III, 3, 5 ed. de Mély et Ruelle, Les lapidaires grecs (Paris 1898) 87, 1; vgl. Tambornino 19. Das Werk stammt aus der Zeit Mark Aurels.

nächtliche Begegnisse ab".[1] Räuber und Tiere scheinen die Formen der nächtlichen Begegnisse und Alpträume zu sein. Die Zähne des Klippenfisches bannen „Dämonen und Scheingebilde".[2] Ein Zauberpapyrus in London bewahrt ein geheimnisvolles Wort auf, welches „den Leib vor Dämonen, Phantasmata und jeder Art Krankheit und Leiden schützt".[3] Der Neuplatoniker Makrobius erklärt wohl in Anlehnung an eine ältere Quelle die Entstehung eines Phantasma: „Ein Phantasma ist ein Gesicht, welches zwischen dem wachen Zustand und dem tiefen Schlafe im sog. ersten Dämmerschlaf auftritt, wo einer, der eben eingeschlafen ist, noch wach zu sein glaubt. Ihm scheint es, als ob er Gestalten, die nach Natur, Größe und Aussehen sich voneinander unterschieden, und mannigfache heitere oder stürmische Szenen auf sich eindringen oder vor sich abspielen sehe. Solcher Art ist Ephialtes, der nach allgemeinem Glauben Schläfer überfällt und die unter seiner Last fast Erdrückten plagt."[4] Neben den Pan stellt der Volksglaube die anderen Walddämonen, Faune oder Silvane, als Urheber nicht bloß schreckhafter wandlungsfähiger Gestalten, sondern auch „verwirrender Stimmen".[5] So soll auch die Schlacht am Walde Ardea zugunsten der Römer entschieden sein infolge einer gewaltigen „Stimme", durch welche der Waldgott (Silvanus) den Feinden panischen Schrecken einjagte.[6] Selbst die Stimmen im Leibe des Menschen, das Bauchreden, geht vom Dämon Pytho aus. Plutarch weist allerdings diese Vorstellung als kindisch ab.[7] Dagegen erklärt Origenes, daß manche schon von früher Jugend an dem sog. Dämon Pytho, dem Bauchredner, leiden.[8] Eine besondere Rolle fällt im hellenischen Gedankenkreis den Korybanten, den Begleitern der Kybele, und der Göttin Hekate mit ihrem Gefolge zu. „Der Feldherr wurde, so erzählt Synesius, zur Nachtzeit in Schrecken gesetzt, da Korybanten, wie ich glaube, auf ihn eindrangen, und panische Schrecken erfaßten bei Tage das Heer."[9] „Eine den Ärzten und Psychologen ganz geläufige Erscheinung war jene nach den dämonischen Begleitern der phrygischen Bergmutter benannte religiös gefärbte Wahnsinnsform des Korybantiasmus, in der ohne äußeren Anlaß der Leidende Gestalten seltsamer Art sah, Flötenklang hörte"[10] usw. Schon Hippokrates kennt die Bedeutung der Hekate im Volksglauben: „Treten in der Nacht Schrecken, Angstanfälle (*φόβοι*) und Irresein auf, springt man aus dem Bett oder flüchtet ins Freie, so spricht man von Nachstellungen der Hekate und Anfällen der Heroen."[11] Porphyrius bezeichnet ausdrücklich das Gefolge, „die Hunde" der Hekate als böse Dämonen.[12]

[1] Cyranides IV 21, 3 ed. de Mély 121, 3 (Tamb. 19).

[2] Cyranides IV 9, 6 ed. de Mély 111, 10 (Tamb. 19).

[3] Pap. Lond. 121 ed. C. Wessely (Denkschr. Wien. XLII, 1893) v. 589 sq. (Tamb. 15).

[4] Zum Somnium Scip. I, 3, 7 vgl. W. H. Roscher, Ephialtes, eine pathologisch-mythol. Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klass. Altertums (Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XX 2, Leipzig 1900, S. 22).

[5] Vgl. Dionys. Calicarn. Ant. Rom. 5, 16 (B. Teubn. II 163): *ἡ φοραὶ δαιμόνιοι ταράττουσι τὰς ἀκοὰς τούτου φασὶν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν ἔργον.*

[6] Val. Max. I 8, 5 (B. Teubn. pg. 47).

[7] Plutarch, De defectu oracul. 9 (B. Teubn. Mor. III 81).

[8] Origenes, De princip. III 3, 5 (MSG. XI 318): Alii a prima aetate daemonem, quem Pythonem nominant, id est, ventriloquum passi sunt.

[9] Synesius, De provid. 136 B (Tambornino 23).

[10] E. Rohde, Psyche[2] II 47.

[11] Hippocrates, De morbo sacro ed. Wilamowitz, Lesebuch I 2 pg. 271.

[12] Eusebius, Praep. ev. 4, 23, 7. 8 (B. Teubn. I 207 sq.).

Nun ist es ein merkwürdiger Zufall, vielleicht auch mehr, daß Antonius (c. 42) und sein Biograph (c. 9) die bösen Dämonen zwar nicht „Hunde" der Hekate, wohl aber „Hunde" des Satans nennen und sich Bild und Ausdrucksweise der heidnischen Zeit aneignen. Wichtiger als diese äußere Verwandtschaft ist aber die Tatsache, für welche ich mit Absicht soviele Belege erbracht habe, daß nach dem allgemeinen Volksglauben des Altertums Angstanfälle, schreckhafte Scheingebilde, unheimliche Stimmen, Alpträume und Epilepsie, exaltierende Fieber und Gehirnaffektionen dämonischer Natur sind. Der zu Ehren der Fiebergottheit erbaute Tempel, welchen Plinius erwähnt, ist ein äußeres Denkmal dieses Volksglaubens.[1]

Wenn die bisherigen Darlegungen richtig sind, dann besteht ein starker Gegensatz zwischen unserer Anschauung von den Krankheitsursachen und dem Volksglauben des Altertums. Wir ständen dann einem weitverbreiteten medizinischen Aberglauben gegenüber, der aus der primitiven Vergötterung der Naturkräfte und -vorgänge geflossen wäre. Ehe wir aber einen Schluß von solcher Tragweite wagen, bedürfte es doch zunächst des klaren Nachweises, daß jene in Rede stehenden dämonischen Phänomene wirklich auch identisch sind mit den Fieberdelirien, Träumen und Gehirnaffektionen, welche die alte und die heutige medizinische Wissenschaft natürlich zu erklären vermag. Dieser Nachweis ist um so notwendiger, weil wiederholt die Überzeugung ausgesprochen worden ist, Gott habe während der Herrschaft des Heidentums den Dämonen eine größere Macht über den Leib des Menschen eingeräumt als in unseren Tagen.

Nun hat man zunächst im Altertum gewußt, daß das Erscheinen der Dämonen für gewöhnlich in irgendeinem Zusammenhang mit physiologischen Vorgängen steht. Jedoch herrscht zwischen der ärztlichen Ätiologie und Therapie des Altertums und dem gleichzeitigen Volksglauben ein großer Unterschied. Ein typisches Beispiel dafür bieten die Symptome des Alpdrucks. „Der sog. Ephialtes, erklärt der Arzt Oribasius, ist kein böser Dämon."[2] Schon rein sprachlich ist die Bezeichnung des Alpdämons als Ephialtes hergeleitet von ἐπίαλος und bezeichnet (= βαρυχρᾶν) einen pathologischen Zustand des Magens oder von ἡπίαλος und bedeutet dann den Schauder, der dem Fieber vorangeht. „Das aus überfülltem Magen kommende und zu Kopf steigende Gefühl der Beklemmung und der Erstickungsnot im Schlaf mit ausbrechendem Angstschweiß hieß bei den Ärzten ἐφιάλτης. Es war in alter Zeit durch die Traumphantasie des Geplagten verkörpert worden in der Gestalt eines der Brust aufhockenden Dämons, der nach endlichem Erwachen verschwunden schien."[3] „Mit den Ansichten der antiken Ärzte von der Entstehung des Alptraums stehen auch die von ihnen dagegen verordneten Heilmittel und diätetischen Maßregeln in bestem Einklang. Die meisten und wichtigsten von ihnen haben, der Grundlage der alten Medizin von den Säften entsprechend, den Zweck, die schädlichen krankhaften Säfte zu entfernen und in gesunde zu verwandeln. Diesem Zwecke diente vor allem der an erster Stelle empfohlene Aderlaß und verschiedene Abführmittel, namentlich eine Mischung von schwarzem Elleboros und dem Safte der Skammonia, mit einem Zusatz von

[1] Plinius, Nat. hist. 2, 16 (B. Teubn. I 132).

[2] Oribasius, Synops. 8, 2 ed. Bussemaker et Daremberg, Paris 1873, V pg. 402 (Roscher, Ephialtes 22).

[3] Pauly-Wissowa, Realenzykl. d. klass. Altertumsw. [1905] zu Ephialtes Sp. 2847 f.

Anison, Daukos und Petroselinon, ferner die schwarzen Kerne der Paionie, ein uraltes Hausmittel, das man gegen φόβοι, δαίμονες, ἐπιλοιμαί und kaltes Fieber, d. h. gegen Alpdruck und Delirien aller Art, anzuwenden pflegte; daher die Paionie im Volksmunde geradezu ἐφιαλτία oder ἐφιάλτειον genannt wurde."[1] Die Verwendung natürlicher Hilfsmittel gegen außernatürliche Mächte geschieht im Altertum mit größter Unbefangenheit. „(Die Päonie) heilt auch von den Blendwerken der Faune in der Nacht."[2] Seinem innersten Wesen nach ist, wie Soranus annimmt, jeder Alpdruck mit einem epileptischen Anfall identisch, den man wegen seiner merkwürdigen Symptome auf die Dämonen zurückführte und „die heilige Krankheit" nannte. „Was nämlich die Epileptiker am Tage, das erleiden die Ephialtiker während der Ruhe der Nacht."[3] Schon Jahrhunderte zuvor hatte der Arzt Hippokrates gerade bezüglich der „heiligen Krankheit" den auffallenden Widerspruch zwischen Volksglauben und Praxis gegeißelt. Während jener die epileptischen Symptome als dämonische Wirkungen ansah, behandelte der Arzt die Krankheit mit natürlichen Mitteln. „Schuld an dieser Krankheit," sagt Hippokrates, „ist das Gehirn, wie es auch bei den übrigen schwersten Krankheiten der Fall ist . . . Wenn aber Schreckbilder auftreten und Furcht über sie kommt, so geschieht das infolge Veränderung des Gehirns . . . Diese Krankheit, die sog. heilige Krankheit, entsteht aus den nämlichen Ursachen, aus welchen die übrigen Krankheiten entstehen."[4] Daß Fieber überhaupt sehr lebhafte Bilder dem Kranken vorführen, lehrt Galenus mit den Worten: „Bei den Gehirnentzündungen sehen die Leidenden die Gesichte des Schlafes so deutlich, daß man sagen kann, wegen des starken Eindrucks der Phantasmen sprängen sie aus dem Schlafe auf und schrieen."[5] So hat bereits die alte Heilkunde die Ursachen der schreckhaften Phantasmen und „Sinnestäuschungen" erkannt und mit natürlichen Mitteln dem körperlichen Übel und zugleich dem Auftreten der Dämonen gesteuert. Die Tierarzneikunde des Vegetius (6. Jahrhundert) bewahrt sogar das umfangreiche Rezept eines Riechmittels, dessen Dampf durch Nase und Mund einzuatmen ist und welches „abgesehen von der Tierkur die anstürmenden Anfälle der Menschen heilt, Hagel abwehrt, Dämonen vertreibt und Schatten(wesen) verscheucht".[6] Umgekehrt kann man auch mit natürlichen Mitteln das „Erscheinen der Dämonen" bewirken. Psellus (11. Jahrh.) überliefert, wie jemand von einem fahrenden Libyer in die magische Kunst eingeführt wurde. Derselbe gab ihm auf eigentümliche Weise ein Kraut zu essen, überstrich seine Augen mit Salbe und gewährte ihm so eine Menge Dämonen zu sehen.[7] Man weiß im Altertum, daß die Anwendung gewisser (narkotisch wirkender) Mittel, z. B. des Weines, Efeus (Hanfs?) die Entstehung von Phantasmen begünstigt, d. h. im Volksglauben, das Erscheinen von Dämonen veranlaßt. Während die alte Heilkunde den „dämonischen"

[1] Roscher, Ephialtes 26.

[2] Plin. Nat. hist. 23, 29 (B. Teub. IV 125): [Paeonia] medetur et Faunorum in quiete ludibriis; 27, 87 (B. Teubn. IV 256): Grana nigra paeoniae auxiliantur et suppressionibus nocturnis.

[3] Oribasius l. c. (Roscher, Ephialtes 22).

[4] Hippokrates sämtliche Werke, übers. u. kommentiert von Rob. Fuchs, München 1897 II 553. 562. 564.

[5] Galen (ed. Kuehn) XVI pg. 221

[6] Vegetius, Mulomedicina III 12 (ed. Lommatzsch, B. Teubn. 259 sq.).

[7] Psellus, De operat. daemon. XV (Tambornino pg. 53).

Symptomen eine natürliche Erklärung und Behandlung zuteil werden läßt, kann sich auch die Volksanschauung den Tatsachen nicht verschließen, daß gewisse natürliche Zustände wirklich Vorbedingung für das Wirken der Dämonen im Menschen werden. Der Volksglaube weiß nun für diese Tatsache eine Erklärung, die an kühner Konsequenz nichts zu wünschen übrig läßt, aber bei einem Vergleich mit der damaligen ärztlichen Auffassung des Problems nicht ernstlich in Frage kommen kann. Weil der Genuß von Wein oder von Bohnen und schwerverdaulichen Speisen Blähungen und unruhige Träume, d. h. nach dem Volksglauben dämonische Wirkungen hervorbringt, deshalb müssen in gewissen Früchten Dämonen sich aufhalten. Plinius berichtet, daß sich nach alter Vorstellung in den Bohnen die Seelen der Abgeschiedenen, d. h. schlimme Dämonen befänden. Bohnenbrei sei nach altem Ritus den Göttern heilig, weil er die Sinne schlaff mache und Träume errege.[1] Klemens von Alexandrien führt das pythagoreische Verbot des Bohnengenusses auf jene physiologischen Wirkungen zurück.[2] Die ausführlichste Begründung für den Volksglauben gibt Porphyrius: „Auch die Leiber wahrlich sind von ihnen (den Dämonen) angefüllt. Sie freuen sich ja vor allem auf gewisse Speisen. Wenn wir nämlich speisen, kommen sie heran und vereinigen sich mit dem Körper. Deswegen nimmt man auch die Reinigungen vor, nicht so sehr der Götter wegen, sondern um jene zu entfernen. Vor allem verlangen sie nach Blut und Unreinigkeiten und genießen dieselben, indem sie mit in die Speisenden eindringen. Denn kurz gesagt, das Verweilen unserer Lust bei etwas und der Drang des Geistes zur Begierde könnte anderswoher nicht so mächtig sein, als wegen ihrer Anwesenheit. Sie nötigen auch den Menschen undeutliche Töne und Blähungen auf, indem sie gemeinsam mit ihnen genießen. Denn wo der Druck eines ausgedehnteren Pneumas ist, sei es nun, daß der Magen durch Wohlleben angefüllt, oder die Stimmung durch Zuwachs an Freude gestiegen ist und sehr nach außen drängt, da wird die Anwesenheit solcher Pneumata offenbar."[3] Aber auch für die Tatsache, daß man mit Arzneimitteln die dämonischen Einflüsse beseitigen kann, weiß der Volksglaube seine Erklärung. Die Dämonen sind es nämlich, welche der Mixtur die Heilkraft geben. Tatian, der christliche Apologet, kennt auch die Tendenzen der Dämonen, wenn sie mit natürlichen Mitteln aus Wurzeln, Sehnen, Knochen und anderen Zusätzen Heilkraft verbinden. Sie wollen dadurch die Kranken vom Gottvertrauen ablenken und durch die Darbietung natürlicher Mittel in ihren Sklavendienst bringen.[4] So spricht er denn in seinem Eifer gegen die Dämonen das Wort aus: „Die Arzneikunst und alle ihre Zubehör ist ein und derselbe Trug."[5]

Wir begnügen uns mit dieser Gegenüberstellung der ärztlichen Ätiologie

[1] Plinius, Nat. hist. 18, 118 (B. Teubn. III 175).

[2] Clem. Alex. Strom. 3, 435 D (Sylb.) *ἀπαγορεύουσι κυάμῳ χρῆσθαι . . . ὅτι πνευματοποιὸν καὶ δύσπεπτον καὶ τοὺς ὀνείρους τεταραγμένους ποιεῖ τὸ ὄσπριον* (Roscher. Ephialtes 27).

[3] Porphyrius, De philosophia ex oraculis haurienda ed. Wolff pg. 147 sq. (Tamb. 22 sq.).

[4] Tatian. Orat. c. 17 pg. 18.

[5] Tatian. Orat. c. 18: *φαρμακεία δὲ καὶ πᾶν τὸ ἐν αὐτῇ εἶδος τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιτεχνήσεως.* — Makarius der Ägypter tadelt es an den Einsiedlern, wenn sie in Krankheitsfällen von Heilkräutern und Ärzten statt vom glaubensstarken Gebet Hilfe erwarten (hom. 48, 6).

der schreckhaften Phantasmen und der Volksanschauung von denselben. Es handelt sich um die gleichen Symptome, nur die Erklärung derselben ist eine geradezu entgegengesetzte. Der Volksglaube sieht Dämonenwerk, wo die Heilkunde eine einfachere natürliche Erklärung zu geben weiß. Wenn ähnlich wie Tatian auch Athenagoras und der Einsiedler Antonius den Dämonen eine außerordentlich komplizierte Vermittlerrolle zur Objektivierung der Phantasiegebilde zuschreiben, während die neuere Psychologie die gleichen Vorgänge als Halluzinationen einfach zu erklären imstande ist, so werden wir die Ansicht des Einsiedlers seiner Zeit zugute halten, sie aber neben unseren heutigen Erkenntnissen nicht mehr als richtig gelten lassen.

Auf Grund der vorangehenden naturwissenschaftlichen und religions- bezw. kulturgeschichtlichen Erörterungen dürfen wir den dämonologischen Erfahrungen des Antonius den wissenschaftlichen Ausdruck: Halluzinationen auf der Grundlage von Dämonophobien und Zwangsgedanken geben. Indes ich höre einen Einwand, welcher im Munde eines religiösen Katholiken durchaus verständlich und an sich berechtigt ist. „Soll man vielleicht dem Psychiater oder dem Historiker das letzte Wort lassen, wo doch die Überzeugung des Heiligen selbst mit so vielen Fasern in seinem erleuchteten religiösen Denken wurzelt?" Ohne Zweifel kann das Urteil des Psychiaters, wie wir später sehen werden, nur für eine Seite des Lebens und zwar gerade für die, welche uns jetzt beschäftigt, in Betracht kommen. Anderseits stimme ich gerne bei, daß auch die Theologie zu dem Dämonentrug der vita Antonii Stellung nehme.[1] Sind denn die Plagedämonen des Einsiedlers identisch mit den gefallenen Geistern, von denen die Theologie redet? Diese kennt nur immaterielle Wesen, Antonius spricht nur von ätherischen, deren luftartiger Leib mit großer Schnelligkeit räumliche Entfernungen überwindet und die Möglichkeit zu immer wechselnden Scheingestalten und Trugbildern bietet. Gegenüber den reinen Geistwesen der Theologie erscheinen und wirken die Dämonen des Antonius gespensterhaft. — Ferner ist nach theologischer Lehre das Bestreben der gefallenen Geister in erster Linie darauf gerichtet, dem Menschen ethische Versuchungen zu bereiten und ihn in Sünden zu verstricken. Man traut aber seinen Augen kaum, wenn man unter diesem Gesichtspunkte die vita Antonii liest. Gewiß finden sich dort einige kümmerliche Andeutungen über Versuchungen zu irdischem Sinne und zu sexuellen Sünden. Aber man vergißt sie, wenn man Seite für Seite immer nur von neuen Schreckbildern und Schikanen durch die Quälgeister liest, die des Charakters ethischer Versuchungen gänzlich entbehren. Die starken seelischen Depressionen, in denen Widerwille gegen das aszetische Leben auftrat, waren natürliche Folgen der Phobien und der nervösen Erschöpfung, deren Wirkung durch die Phantasmen und Stimmen nur verstärkt wurde. Man kann sagen, die Dämonen der

[1] Bei einer solchen theologischen Beurteilung der Dämonologie des Einsiedlers ist m. E. die Glaubenslehre von dem geistigen, d. h. immateriellen Charakter der Engelwelt zugrunde zu legen, selbst wenn die Behauptung Turmels (Hist. de l'angélologie, Revue d'hist. et de litt rel. III 295, Paris 1898) in vollem Umfange zuträfe, daß man dem Teufel in den ersten fünf Jahrhunderten einen subtilen Leib zugeschrieben habe. Die Annahme, daß erst allmählich unter dem Einfluß vertieften philosophischen Denkens die Unklarheit, welche dem Begriff des πνεῦμα im Altertum noch anhaftete, überwunden wurde und daß damit erst die immaterielle Daseinsweise der Engelwelt, deren Existenz und Willensrichtung die Glaubensquellen klar bezeugen, von aller Zutat frei erscheint, dürfte keine ernstlichen dogmatischen Schwierigkeiten in sich schließen.

vita Antonii besinnen sich auf ihr eigentliches Interesse, die ethischen Versuchungen nicht. Ja noch mehr, sie übernehmen begierig die denkbar ungereimteste, unwürdigste und törichteste Rolle. Die stolzen Dämonen treten als gehorsame Diener der furchterregten Phantasie des Mönches auf. Seine Vorstellungsbilder reproduzieren sie getreu, und wenn sie selbst eine ganze Rotte bewaffneter Soldaten oder eine Horde wilder Tiere in Scheingebilden darstellen müssen. Sie machen sich diese Mühe auch da, wo bei der seelischen Verfassung des Heiligen ihr Gebaren ihn nur noch mehr zur Vervollkommnung anspornen muß. Anderseits verschwinden sie, wenn auch zähneknirschend, sobald eine seelische Reaktion des Einsiedlers gegen seine Zwangsvorstellungen erfolgt. — Aber was erreichen sie mit ihrem Verwandlungsapparat und sklavischen Gehorsam? Der Schluß der Szene ist ja immer derselbe: der Einsiedler erneuert seinen Mut, lacht sie aus, verhöhnt sie, daß sie seit Christi Ankunft kraftlos seien, und sie verschwinden voll Wut und Scham, daß sie nicht den Heiligen, sondern sich selbst genarrt haben. Man sollte glauben, wenn es sich um jene gefallenen Geister handelte, denen die Theologie doch immer noch eine dem Menschen überlegene geistige Kraft zuschreibt, sie würden nach einigen solchen Erfahrungen gewitzigt von ihrer Selbstverhöhnung abgelassen haben. Indes diese Dämonen verdienen sich mit staunenswerter Ausdauer den Titel „Dumme Teufel", den das Mittelalter, in der Auffassung des Antonius befangen, ihnen beigelegt hat. Ist es denkbar, daß die gefallenen Geister solch eine ungereimte, sklavische und törichte Rolle sich selbst freiwillig oder auch nur aus blinder, neiderfüllter Wut auserwählt hätten? Nein. Aber wird denn nicht Gott ihnen eine solche Aufgabe zur Strafe zugewiesen haben? Diese Aufgabe entspricht weder unserem Gottesbegriff noch findet sie in der vita Antonii irgend eine Stütze. So führt uns denn auch die theologische Betrachtungsweise zu der letzten und einzigen Möglichkeit, daß diese sklavisch gehorsamen und törichten Scheingestalten in Wahrheit Gespenster, Kreaturen der erregten Phantasie des Einsiedlers, Sklaven seiner überreizten Nerven sind. Die vita Antonii schildert also den langen schweren Kampf des Antonius mit seiner Furcht vor Gespenstern und Stimmen, die im Volksglauben sowohl als in seinen eigenen Sinnestäuschungen einen fruchtbaren Boden fand. Dieses gespenstische Treiben erscheint dem Einsiedler in religiöser Beleuchtung, weil er irrtümlich hinter seinen Halluzinationen jene Dämonen vermutete, von denen die neutestamentlichen Schriften sprechen. Ohne Zweifel haften indes seiner Dämonenvorstellung Elemente an, die in den heil. Schriften sich nicht finden, vielmehr aus einer heidnischen Unterströmung dämonischen Gespenster- und Verwandlungsspuks emporgestiegen sind.

Meinem langen Verweilen bei dieser Einzelfrage wird man vielleicht mildernde Umstände zubilligen, wenn ich darauf hinweise, daß selbst neuste Literatur über mystische, insbesondere dämonologische Probleme den naturwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Tatsachen noch nicht die nötige Beachtung schenkt. Auch Poulains Handbuch der Mystik bewegt sich viel zu sehr in den Bahnen überlieferter aprioristischer Konstruktionen. Es begnügt sich in unserer Frage mit folgender Erklärung: „Was die Natur der äußeren oder körperlichen Vision angeht (göttliche sowohl als teuflische), so können sie auf vierfache Weise entstehen. Die erste Art ist objektiv. Der Körper ist wirklich der jener Person, die uns erscheint. Seine Substanz wirkt auf unsere Augen ein. So können natürlich Engel und abgeschiedene Seelen sich

nicht zeigen, weil sie keinen Körper haben . . . Die zweite Art ist auch noch objektiv. Ein Körper erscheint wirklich, aber es ist ein angenommener Körper. Dann nimmt man meist an, daß er mit Hilfe der Engel gebildet sei. Gott bedient sich ja gerne der geschaffenen Kräfte, soweit sie ausreichen. Die dritte Art kann man halb objektiv nennen. Der wahre Körper erscheint nicht mehr, aber es erscheint doch wenigstens noch etwas Materielles, von dem die Lichtstrahlen ausgehen und einen Körper erscheinen lassen. Engel bringen nämlich diese Lichtwellen hervor, wie sie es auch bei den Schallwellen für das Gehör tun würden, und lassen sie von dem Orte ausgehen, wo der Gegenstand erscheint . . . Die vierte Art ist ganz subjektiv. Die Engel bringen unmittelbar auf der Netzhaut das Bild des Gegenstandes hervor" (Poulain II. 24 f.). In einer Anmerkung wird eigens beigefügt, daß der hl. Thomas an die dritte Erklärungsart wegen der Lichttheorie damaliger Zeit nicht denken konnte. Wollten wir versuchen, die Auffassung des Antonius in die Kategorien Poulains einzugliedern, so würde uns zum Bewußtsein kommen, daß diese vier Klassen noch nicht ausreichen. Nur mit der Einschränkung, daß Antonius die Phänomene in seiner subjektiven Phantasie entstehen läßt, könnte man die irrtümliche Auffassung der vita Antonii der zweiten Gruppe einverleiben. Das Axiom indes, mit welchem Poulain die zweite Erklärungsart motiviert: „Gott bedient sich ja gerne der geschaffenen Kräfte, soweit sie ausreichen," eignen wir uns gerne an, mit dem sachlichen Unterschiede jedoch, daß unserer Untersuchung gemäß geschaffene Kräfte physiologisch psychologischer Art zur Erklärung der „Dämonenkämpfe" unsers Einsiedlers völlig ausreichen.

Beim Abschluß dieses Teiles unserer Untersuchung empfiehlt es sich, einen Augenblick zu unserer Orientierung Halt zu machen. Nachdem wir die Phobien und Zwangsgedanken im Innenleben des Aszeten herausgestellt hatten, waren wir vor die Wahl gestellt, den objektiven dämonologischen Befund mit Antonius und dem Volksglauben des Altertums auf eine unnatürlich komplizierte Weise zu erklären oder uns für die neuen Erkenntnisse der physiologischen Psychologie zu entscheiden. Die naturwissenschaftliche Betrachtung des Problems, die historische Analyse der alten Volksvorstellung, wie auch die theologischen Gesichtspunkte drängten uns immer schärfer zu einer Ablehnung des Erklärungsversuchs, den der Einsiedler unternommen hatte. Jetzt bleibt uns nur noch die Aufgabe, auf dem Boden der neuzeitlichen psychiatrischen Wissenschaft die einzelnen Formen des objektiven Befundes zu klassifizieren. Wenn sich dabei herausstellt, daß wir es mit typischen Symptomen von „Sinnestäuschungen" zu tun haben, so ist damit zugleich die Probe auf die Richtigkeit der vorangehenden Untersuchung gemacht.

Der Halluzination sind zwei Momente eigen: die Überzeugung von der Objektivität der Erscheinung und die Lokalisation der Erscheinung in den Raum mitten zwischen die umgebenden Gegenstände.[1] Im Gegensatz zu den eigentlichen visionären Ekstasen des Einsiedlers (c. 60, 65, 66) lokalisiert er die uns beschäftigenden Phänomene auf ein begrenztes Gebiet, gewöhnlich zwischen die Wände seiner Verschanzung. Hinsichtlich des Inhalts der Halluzination betont Krafft-Ebing, daß derselbe vielfach dem jeweiligen Inhalte des Vorstellens konform sei. „Es stellt plastisch gewordene visuelle, laut gewordene

[1] Vgl. Beßmer, Störungen S. 30.

auditive Vorstellungen dar. Nur so begreift es sich, daß zuweilen Halluzinationen von gleichem Inhalt epidemisch vorkommen bei Menschen, die von demselben Vorstellungskreis präokkupiert waren und sich dabei in emotioneller Erregung befanden."[1] So erklärt sich, daß auch die aszetischen Besucher des Einsiedlers am Berge Cholzim „verworrenes Getöse und Stimmen wie von einer ganzen Menge und Geklirr wie von Waffen hörten und den Berg bei Nacht voll wilder Tiere sahen" (c. 51).

Es tritt freilich auch zuweilen eine Inkongruenz zwischen dem Gegenstand der Halluzination und dem augenblicklich bewußten Vorstellungsinhalt hervor, z. B. wenn eine neu auftretende Vorstellung sogleich halluzinatorisch und nicht erst als bloße Vorstellung zum Bewußtsein kommt. Hinsichtlich derjenigen Art aber, die Antonius selbst so klar beschreibt (c. 42), nämlich hinsichtlich der assoziativ entstandenen Erinnerungsvorstellung, die zur Halluzination wird, stellt Krafft-Ebing fest, daß sie sich in den Gang des konkreten bewußten Vorstellens einfügt. „Sie braucht jedoch nicht in der originalen identischen Form aufzutreten, erscheint vielmehr häufig in veränderter phantastischer" (S. 105). Antonius gibt dementsprechend seinen Eindruck mit den Worten wieder: „Was wir aus uns selbst denken, das schmücken sie weiter aus" (machen sie mit Beiwerk, c. 42).

Auch die Bedingungen für das Auftreten von Halluzinationen liegen im Leben des Aszeten ganz ausgeprägt vor. Sie lassen sich wesentlich dahin zusammenfassen, „daß sie eine intensive Erregung und Konzentration des Vorstellens bewirken. Funktionell geschieht dies durch affektartige Zustände (Affekte der Furcht, des Schrecks, der Begeisterung), sowie durch Steigerung der Aufmerksamkeit (Erwartungsaffekte, lebhafte Vertiefung in einen Gegenstand), Mangel äußerer Sinnesreize (Dunkelheit, Einsamkeit usw.)".[2] Antonius, in der Dunkelheit seiner Behausung, in dem eintönigen Schweigen der Wüste, unter den historisch und psychologisch motivierten Zwangsgedanken der Dämonenfurcht ist augenscheinlich für Halluzination hervorragend disponiert. Dazu kommen dann noch „innerliche organische Reizvorgänge in sensorischen Rindenfeldern"[3]: Ernährungsstörungen durch strenge Fasten, Reizbarkeit der Gehirnzellen infolge Unterdrückung des Schlafes und geistiger Überanstrengung in der Konzentration. Es ist eine Tatsache, daß der körperlichen Erschöpfung häufig Halluzinationen folgen.

Wir wenden uns nun den einzelnen Gebieten der Halluzinationen zu und beginnen mit denen des Gehörs. Antonius hört häufig Psalmengesang, Schriftrezitation, prophetische Stimmen, welche das Steigen des Nils oder die Ankunft von Reisenden voraussagen. Er vernimmt deutlich fromme Mahnungen und Vorwürfe, aber er sieht die Sprecher nicht. „Indes — so hat ihn die eigene Erfahrung gelehrt — man darf ihnen ein für allemal kein Gehör schenken" (c. 25). Störring teilt einen ähnlichen Fall des „Gedankenlautwerdens" mit, in welchem ein protestantischer Geistlicher von allen Richtungen Stimmen hörte, wenn er darauf achtgab. Es waren seine eigenen Gedanken, die er irrtümlich als von außen kommende Stimmen dachte.[4]

[1] Krafft-Ebing S. 105.
[2] Ebenda S. 102 f.
[3] Ebenda S. 103.
[4] Störring, Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie, Leipzig 1900, S. 42 ff. (Beßmer S. 31 f.).

Verwandt mit dem Gedankenlautwerden ist das Doppeldenken. „Vom Doppeldenken spricht man meist da, wo dem Kranken derselbe Gedanke einmal so, wie er in der Norm vorhanden ist, und sodann auf Grund einer Gehörshalluzination als Gehörswahrnehmung, also döppelt gegeben erscheint. Am häufigsten und deutlichsten tritt dieses Doppeldenken beim Lesen und Schreiben hervor, und zwar verhält sich die „Stimme" beim Lesen meist so, daß sie alles, was der Kranke liest, nachspricht."[1] Damit vergleiche man die Erfahrung der Mönche, daß sie beim Lesen die Worte wie ein Echo, sogar wie ein mehrfaches Echo wiederholen hörten (c. 25). Daß die stille Wüste Gehörshalluzinationen begünstigt, ist Tatsache. Seit alters kennen die arabischen Wüstenwanderer solche Stimmen. Sie führten dieselben auf den Hâtif (Rufer), eine besondere Art der arabischen Gespenster, der Ginn zurück, die man gewöhnlich nicht sieht, deren laute Rufe bedeutungsvollen Inhalts und unbekannten Ursprungs man aber hört. Auch diese Araber wissen, freilich etwas anders als Antonius die Vorhersagungen solcher Dämonen zu erklären. Dieselben sollen nämlich den vorausgeworfenen Schatten des Ereignisses spüren.[2]

Die visuellen Scheingebilde der vita Antonii fügen sich ganz in den Rahmen der Gesichtshalluzinationen ein. „Bei einigen erscheint bloß ein flächenhaftes Bild, anderen hingegen die körperliche Wirklichkeit, aber diese wiederum entweder ganz solid, die übrigen Gegenstände verdeckend, oder aber durchscheinend, geisterhaft . . . Bewegt der Halluzinant seine Augen, so folgen die Erscheinungen den Augen oder aber sie verschwinden."[3] Im Leben des Einsiedlers sind beide Arten aufgetreten. Die wilden Tiere erkennt er gewöhnlich gleich als Scheingebilde. Einmal erscheint ihm der Teufel in Mönchsgestalt sogar mit Scheinbrot. In solchen Augenblicken hat er etwas Flächen- oder Geisterhaftes geschaut. Bei anderen Gesichten ist er im Zweifel, ob er nicht die körperliche Wirklichkeit sehe (z. B. beim Gold in der Wüste c. 12). Wenn sich aber Halluzinationen des Gesichts-, Gehör- und Tastsinnes kombinieren, dann hat er den eintretenden Satan als solide, nicht durchscheinende körperliche Wirklichkeit gesehen. In diesen Fällen verschwindet der Satan entweder plötzlich oder allmählich. Wenn die Halluzination langsam abklingt, wird die solide Gestalt immer mehr durchscheinend und erweckt den Eindruck, als ob sie sich in Rauch auflöse. Das Untier in Pansgestalt, halb Mensch, halb Esel, stürzt in eiliger Flucht und verendet (c. 53). Ein andermal bekommt Satan das Brennen und verschwindet (c. 41), ein drittes Mal zieht er sich wie Rauch durch die Türe hinaus (c. 40). „Wenn wir also den Feind verachten wollen, so laßt uns die Gedanken ständig auf den Herrn richten und den Geist in freudiger Hoffnung erhalten. Dann werden wir die Trugbilder der bösen Geister ähnlich wie Rauch vergehen sehen" (c 42). Als Antonius vor den Dämonen, die in finsterer Nacht mit blendendem Lichte zu ihm kamen, die Augen schloß und betete, war sogleich das Licht der Bösewichter ausgelöscht (c. 39). — „Bei Wanderungen in der Wüste wird der Geist durch die elastische Luft ungemein angeregt; da die Umgebung aber zu monoton ist, um neue Bilder zu schaffen, werden vergangene Eindrücke lebhaft reproduziert."[4] Die Araber kennen unter ihren Ginn nicht bloß den

[1] Störring S. 45.
[2] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten) III[1] 138 f.
[3] Beßmer S. 30 f.
[4] Paul Radestock, Schlaf und Traum, Leipzig 1879, S. 64.

Hâtif, den Rufer, sondern auch den Ragl, auf den sie die Wüstenvisionen zurückführen. Die Gesichtstäuschungen in der Wüste werden durch nebelhafte Dünste und die Brechung des Lichtes begünstigt. Für andere Gesichtshallucinationen liegt die Ursache deutlich im Organismus, z. B. wenn dem Einsiedler während seines Fastens der Teufel mit Scheinbrot entgegentritt (c. 40). Dem von langem Fasten erschöpften Makarius, dem Alexandriner, führt der Teufel sogar ein ganzes Kamel vor, dessen Rücken mit Speisen beladen ist.[1]

Die Sinnestäuschungen treten laut der vita Antonii häufig in der Nacht, teilweise wenigstens im Schlafe auf. Tatsächlich ist auch der Zusammenhang zwischen Phobien und Angstträumen ein recht inniger. „Die Gefühle des Tages rufen Träume hervor, und diese verstärken und vertiefen die Gefühle."[2] Grade „die Schlaftrunkenheit ist ein fruchtbarer Boden für Sinnestäuschungen aller Art".[3] Zwar berichtet Athanasius nicht jene charakteristische Form des Alpdrucks, wo sich der Dämon in Gestalt eines Tieres auf die Brust des Schläfers hockt und ihn würgt, bis dieser durch eine Bewegung die Atmungshemmung beseitigt. Aber manches einzelne Element, das vom Alptraum her bekannt ist, kehrt bei Antonius wieder. Wie beim Alptraum, sieht auch der Einsiedler die Schreckensgestalten zum Ansprung wider ihn ansetzen, jedes Tier ganz nach seiner Art. Ähnlich wie im Alpdruck taucht vor Antonius die Gestalt eines Dämons auf, der in die Höhe wächst bis an die Decke seiner Behausung und sich gewaltig in die Breite ausdehnt. Ein solches Bild erklärt sich leicht als Ausdruck einer wachsenden Atmungsbeschwerde, welche zur Folge hat, daß sich die Kohlensäure und die anderen erstickenden Produkte unseres Stoffwechsels im Blute sammeln und das Nervensystem reizen. So erklärt wenigstens Binz[4] die Entstehung von Alpträumen durch eine akute Vergiftung. Radestock führt unruhigen Schlaf und lebhafte Träume auch auf die Unterdrückung der Hauttranspiration zurück.[5] Nun erwäge man, daß der Heilige trotz des Wüstenstaubes und der Tropenhitze nie den Körper durch ein Bad erfrischte. Man bedenke, daß er den innersten Winkel einer längst verlassenen Verschanzung, die, wie es scheint, nur von oben her zugänglich war, bewohnte, und am Boden, von der schwersten verdorbenen Luft umgeben, schlief. Dann wird man seine häufigen Angstträume, die ohne Zweifel einerseits mit seinen Zwangsgedanken in engem Zusammenhang stehen, auch physiologisch leicht erklären können.

„Der Teufel, der Elende verstand sich sogar dazu, bei Nacht die Gestalt eines Weibes anzunehmen und es in allem nachzuahmen, um Antonius zu betören" (c. 5). Ähnliche Berichte sind aus dem Altertum nicht selten. Augustinus gibt referierend die weit verbreitete Meinung wieder, daß Silvane und Pane, die man gewöhnlich incubi nennt, sich oft frivol den Weibern gezeigt und ihr Beilager verlangt und erlangt hätten. Einige Dämonen, welche die Gallier Dusii nennen, versuchten und verübten ständig solche Unlauterkeit.[6] Auch Philostratus erzählt im Leben des Apollonius von Tyana

[1] Hist. Monach. XXVIII ed. Preuschen (Palladius u. Rufinus 1897, S. 87).
[2] Radestock S. 151.
[3] C. Cubasch, Der Alp. Berlin 1877, S. 25.
[4] C. Binz, Über den Traum, Bonn 1878, S. 26. [5] Radestock S. 119.
[6] August. De civit. Dei XV 23 (ed. Hoffmann, CSEL. XL 1 10). Vgl. zu Silvanos et Panes, quos vulgo incubos vocant, bei Hieronymus, vita Pauli c. 8: gentilitas Faunos, Satyrosque et Incubos vocans colit.

von einem Satyr, der in einem äthiopischen Dorf unweit der Nilkatarakte eine Frau zu vergewaltigen suchte, nachdem das Gespenst schon zehn Monate lang es auf die dortigen Frauen abgesehen und zwei, die es besonders liebte, ermordet haben sollte.[1] In Träumen von Männern treten analoge Sensationen auf. Ob wir in der erwähnten Stelle der vita Antonii eine Hindeutung auf einen derartigen Vorgang sehen müssen, mag ich nicht entscheiden. Es würde sich in einem solchen Falle um eine Gefühlshalluzination handeln. Zwar ist im Zusammenhang dieser Stelle auch von der Erregung sexueller Gefühle durch den Teufel die Rede (c. 5). Aber es ist nach dem Wortlaut immerhin möglich, daß bloß eine Gesichtshalluzination vorliegt. Andere Täuschungen des Tastsinnes aber lassen sich unzweifelhaft aus Antonius' Munde feststellen. Hierin gehören die Schläge, welche er von den Dämonen zu leiden hatte, und die einmal wenigstens eine lange Ohnmacht mit sich brachten. „Wie oft, so erzählt er selbst (c. 40), haben sie mich mit Schlägen traktiert! Ich aber sprach: Nichts wird mich von der Liebe Christi scheiden (Rom. 8, 39). Dann schlugen sie vielmehr sich selber nieder. Jedoch nicht ich gebot ihnen Einhalt oder nahm ihnen die Kraft, etwas auszurichten. Das hat der Herr getan, welcher gesprochen hat: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10, 18). Die Selbstvernichtung der Dämonen ist das äußere Merkmal für das Abklingen der „Sensation" (Täuschung des Tastsinnes). Sie steht als solches in einer Reihe mit dem Verenden des dämonischen Untiers oder mit der Auflösung Satans in Rauch. „Sensationen" setzen gewöhnlich ernstere nervöse Störungen voraus. Hier sind sie durch die ungewöhnliche Erregung motiviert, welche mit dem Vordringen des Einsiedlers in die Domäne der Dämonen verbunden war. Störungen der Hautsensibilität treten bei der Neurasthenie in ganz hervorragendem Maße auf.[2] „Die Cariben fühlen den Schmerz, den ihnen die Schläge des Dämons Mahoya im Traum verursachen, am Morgen noch."[3]

Es könnten schließlich Bedenken darüber aufsteigen, ob solche Vorgänge, in denen der Satan den Heiligen besucht und mit ihm sich in Wechselrede auseinandersetzt, bis er schließlich verschwindet, als einheitlich kombinierte Sinnestäuschungen überhaupt möglich seien. Ein Beispiel mag diese Bedenken heben. Koch berichtet über einen Herrn, der allerdings periodischen Störungen unterworfen war, folgendes Beispiel auffallender Sinnestäuschung: „Einmal sah er, wie er mir erzählte, in Stuttgart ein altertümlich und prächtig gekleidetes, vornehmes Frauenzimmer dahinschreiten. Er vermutete, dies werde wohl eine Halluzination sein [denn er hatte früher die Erfahrung gemacht, daß die halluzinierten Menschen auffallende, bunte und altertümliche Kleider trugen], ging darauf zu und bat um die Erlaubnis, die Dame begleiten zu dürfen. Darauf erwiderte sie etwa: ‚Aber das paßt sich nicht, daß man ein unbekanntes Fräulein anspricht und begleitet.' Nun war er seiner Sache ziemlich sicher und meinte: „Ach was, bei uns beiden geht das schon." Er begleitete sie eine Straße hinab und unterhielt sich mit ihr. „Da haben Sie schöne Federn auf ihrem Hute", sagte er unter anderem, „da könnten Sie mir wohl eine davon abtreten", und trotz ihres Widerspruchs nahm er ihr ein kleines Federchen vom Hute und steckte es unter seinen Siegelring, zwischen

[1] Vita Apollonii VI 27 (B. Teubn. I 241 sq.).
[2] J. Beßmer S. I., Die Grundlagen der Seelenstörungen, Freiburg 1906, S. 103.
[3] Radestock S. 126.

Ring und Finger. Dort sah und empfand er die Feder, bis sie am Ende der Straße zugleich mit der Dame verschwand."[1] Das plötzliche Verschwinden Satans bei seinen Begegnungen mit Antonius ist ein Anzeichen dafür, daß es sich auch in diesen Fällen um Sinnestäuschungen kombinierter Art gehandelt hat.

Die Untersuchung hat ergeben, daß die vermeintlichen Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius auf „Sinnestäuschungen" beruhen. Diese Tatsache ist hier vielleicht nicht zum ersten Male ausgesprochen. Sie mag schon früher auf Grund eines flüchtigen Überblickes über die Symptome von der neueren Psychiatrie vertreten worden sein. Die vorliegende Studie aber ruht auf einer bisher unbeachteten und zugleich unerschütterlichen Basis, auf dem ganz klaren Selbstzeugnis des Antonius, daß die dämonologischen Phänomene nicht aus einer anderen Welt stammen, sondern in seiner erregten Phantasie ihren Ursprung haben. Erst als ich den subjektiven Charakter jener Dämonenplage erkannt hatte, habe ich mich zu einer näheren Untersuchung entschlossen. Da zeigte sich dann ganz deutlich, daß Antonius unter dem Einflusse der zeitgenössischen Dämonenfurcht und auf Grund physiologischer Ursachen unter Phobien und Zwangsgedanken dämonologischen Inhalts litt. Nun glaubte der Einsiedler zwar, daß die Dämonen in einer umständlichen Vermittlerrolle die Gebilde seiner erregten Phantasie vor seinen Sinnesorganen objektivierten. Diese Annahme entsprach durchaus der damaligen Volksanschauung, aber sie litt nicht weniger unter naturwissenschaftlichen als unter theologischen Ungereimtheiten. Sie war eine unvollkommene und unrichtige Art, die in Rede stehenden Phänomene zu erklären, die sich voll und ganz als dasjenige ausweisen, was die neuere Psychologie mit den Worten Halluzination und Illusion bezeichnet. Der Aufbau unseres Beweisganges gibt, so scheint mir, dem Ergebnis die denkbar größte Gewißheit.

Von der Untersuchung waren ihrem Zweck und Thema entsprechend ausgeschlossen die visionären Ekstasen des Heiligen (c. 60, 65, 66), die Austreibung der Dämonen aus Besessenen sowie die wunderbaren Krankenheilungen, welche die vita Antonii berichtet. Ein sicheres Urteil in diesen Fragen ist heute außerordentlich erschwert. Der Forscher, welcher den unzweifelhaft wunderbaren Charakter sowohl der Ekstasen als auch der Wirksamkeit des Heiligen nachweisen will, muß zunächst eine scharfe und sichere Grenzlinie gegenüber analogen Erscheinungen in der Heidenwelt ziehen. Der Inhalt der Ekstasen berührt sich mit den Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele, wie sie im Gnostizismus aus verschiedenen orientalischen Religionen zusammenströmten. Die Untersuchung über die von Antonius vollzogenen Dämonenaustreibungen müßte das einschlägige Quellenmaterial aus dem heidnischen und christlichen Altertum, welches Tambornino jüngst wenigstens für das griechische und lateinische Sprachgebiet gesammelt hat, in Rücksicht ziehen. Hinsichtlich der Krankenheilungen muß der Beweis erbracht werden, daß unser Bericht von dem Einfluß der in Ägypten beliebten aretologischen Literaturgattung, den hellenistischen Wundererzählungen, frei ist. In der späteren Mönchsliteratur sind jedenfalls Spuren jener Aretologie nachweisbar.

So erhebt unsere Studie nicht den Anspruch, alle außerordentlichen Vorgänge aus dem Leben des Heiligen in ihren Bereich zu ziehen, noch viel

[1] Kurzgefaßter Leitfaden der Psychiatrie, Ravensburg 1889, S. 24.

weniger möchte sie der Anschauung Nahrung geben, als ob das vorliegende Quellenmaterial eine rein natürliche Deutung dieses Lebens zulasse oder gar verlange. Während wir uns nach dieser Seite vor Verallgemeinerungen hüten, glauben wir anderseits aus unserer Untersuchung ein sicheres Kriterium für die Beurteilung dämonischer Angriffe auf gottesfürchtige Personen gewonnen zu haben. Dasselbe lautet: Wenn in der Geschichte christlicher Heiligen oder ehrwürdiger Personen auf Grund bestimmter organischer und seelischer Vorbedingungen dämonische Angriffe auf die verschiedenen Sinnesgebiete als objektiv empfunden und berichtet werden, ohne daß solche Vorgänge den Sinnen anderer unbefangener Zeugen objektiv erkennbar werden, dann spricht die Präsumption dafür, daß es sich um Halluzinationen bzw. Illusionen handelt. Unter den bestimmten seelischen Vorbedingungen verstehen wir einen dämonologischen Vorstellungskreis, wie er seit der vita Antonii zunächst im orientalischen Mönchtum und dann mit Hilfe der alten Mönchsliteratur in der späteren religiösen Entwicklung des Abendlandes nachgewirkt hat, einen Vorstellungskreis, welcher die Entstehung und Verstärkung dämonologischer Phobien und Zwangsgedanken zu begünstigen sehr geeignet war. Es müßten ferner die organischen Vorbedingungen gegeben sein, welche zu Phobien, Zwangsgedanken und Sinnestäuschungen disponieren, insbesondere eine erhöhte Reizbarkeit der Gehirnrinde infolge Entkräftung und Erschöpfung des Organismus durch strenge Aszese, Fasten und Nachtwachen in Verbindung mit angestrengter Kontemplation. Da beide Bedingungen für viele Heilige zutreffen, fällt auch ein großer Kreis mystischer, insbesondere dämonischer Vorgänge unter das genannte Kriterium. Wenn etwa die hl. Magdalena von Pazzi, und zwar sie allein, zu einer Zeit stärkster seelischer Depression, wo sie Ekel an allen religiösen Übungen empfand und unter schweren Glaubenszweifeln litt, im Chore fortwährend Blasphemien hörte, so liegen hier Gehörshalluzinationen auf der Grundlage von Zwangsgedanken vor. Wenn der Karmelit Dominikus von Jesu Maria einst am Krankenbette seine eigene Gestalt sich selbst gegenübersah, dann begegnete ihm dasselbe wie Göthe, der seine eigene Gestalt in hechtgrauem Anzug auf dem Wege nach Sesenheim hoch zu Roß an sich vorüberreiten sah, oder wie Nikolai, der sich bei seiner abendlichen Rückkehr selbst an seinem Schreibtische sitzen sah. Wenn der hl. Franziska von Rom weiße Täubchen erschienen, die sich plötzlich in reißende Ungetüme, Wolf, Drache, Löwe verwandelten und den Rachen gegen sie aufsperrten, ohne ihr zu schaden, so hatte sie ähnliche Gesichtstäuschungen wie Antonius. Oder wenn der Jesuitenpater Sebastian del Campo, dem die Dämonen bald das Meßbuch versteckten, bald die Buchzeichen darin verwirrten – Zeichen seiner Nervosität –, einen Regen von Steinen aushalten mußte, der ihm zwar große Schmerzen, aber keine Verletzung brachte, so lag eine Sensation, eine Täuschung im Gefühlssinn vor. Solcher Fälle ließen sich eine große Zahl namhaft machen. Die Einwendung, jene Heiligen hätten vielfach nicht wie Antonius zunächst die Entwicklung von dämonologischen Vorstellungsbildern in der eigenen erregten Phantasie beobachtet, sondern das Bewußtsein gehabt, nur äußere objektive Wahrnehmungen aus einer anderen Welt zu erfahren, ist nicht beweiskräftig, weil tatsächlich auch Halluzinationen zugleich mit plötzlich auftauchenden Phobien zum Bewußtsein kommen und Selbstbeobachtungen, wie sie der Einsiedler Antonius machen konnte, ausschließen.

Der Stand unserer religionsgeschichtlichen und physiologisch-psychologischen

Erkenntnisse drängt mit Macht darauf hin, daß wir Katholiken im Interesse der kirchlichen Seelsorge die mystischen Phanomene im Leben unserer religiösen Heroen einer neuen, vertieften und allseitigen Prüfung unterziehen. Zahn schließt den Abschnitt über die sogenannte „dämonische Mystik" mit den Worten: „Wer nicht gleichgültig ist gegenüber dem wahren Wohl der Glaubigen und der Ehre der Kirche, wird jedenfalls dringend wünschen, daß die kritiklose Weitergabe aller möglichen Spukgeschichten der Vergangenheit angehöre."[1] Aus den gleichen Erwägungen heraus wäre auch die kritische Umarbeitung gewisser Abschnitte des weitverbreiteten mystischen Handbuchs von Poulain sehr erwünscht.

Es ist eine der kirchlichen Frömmigkeit abträgliche Erscheinung, daß, abgesehen von rühmlichen Ausnahmen, die „Heiligenleben" in Deutschland ohne historische Kritik ein Milieu repristinieren, daß dem heutigen Menschen längst fremd geworden ist und welches Auffassungen in sich birgt, über die selbst der einfache Mann unserer Tage hinausgewachsen ist. Die Folge davon ist, daß die Frömmigkeit und die Eigenart der Heiligen unverstanden bleibt und absonderlich wirkt, sodaß die Begriffe „sonderbar" und „heilig" im Sprachschatz bereits einen engen Bund eingegangen sind. Damit wird das Ziel kirchlicher Frömmigkeit, das Ideal katholischer Heiligkeit immer größeren Mißdeutungen ausgesetzt und für einen großen Teil der Gläubigen unwirksam. Und doch ist eine Renaissance wahrer sittlicher Größe so notwendig. Die Heiligen müssen auferstehen in ihrer genialen religiösen Kraft und in ihrem Heroismus an Glauben, Demut, Hingabe und Liebe, zu neuen Apologeten der kirchlichen Form christlichen Lebens werden. Ihre seelische Grundstimmung und ihr Lebensziel, ihre hochgemuten, oft die Grenzen körperlicher Kraft nicht achtenden Anstrengungen und die Reaktion des leiblichen Organismus wider dieselben und schließlich nach einer schweren Sturmperiode das besonnene, geduldige Wirken und Leben nach dem Geiste, oft bei schwerstem körperlichem Elend, kurz die Höhenlage ihrer Gesinnung und Willenskraft über den Regionen des kleinlich irdischen Denkens und jenseits des Machtbereichs tyrannischer Nerven — das ist der Gegenstand der Hagiographie. Drum möge man nicht vor dem Gedanken bangen, daß auch die Pathologie den Heiligen ihre Aufmerksamkeit widmen muß. Der Heilige, in dessen Bild die Passionsblumen schwerer seelisch-körperlicher Leiden eingewoben sind, die seine stürmische Aszese und vielleicht irrtümliche dämonologische Befürchtungen herbeigeführt haben, steht dem Menschen immer viel näher als ein Heiligenleben, das nach der kritiklosen Darstellung des Biographen mit unverständlichem Dämonenspuk drapiert erscheint. Was wir im Leben eines hl. Antonius und so vieler Heiligen sehen, ist mit geistiger Gesundheit durchaus vereinbar. Auch ein Göthe und Napoleon haben ihre Sinnestäuschungen gehabt. Allerdings besteht für manche Neurastheniker die Gefahr, daß Zwangsgedanken, die sie anfangs noch als unbegründet abweisen, allmählich zu Wahnideen übergehen, deren

[1] Jos. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, S. 444. — Das Ergebnis unserer Untersuchung weckt auch den dringenden Wunsch, es möchten die Kriterien für „die Unterscheidung der Geister", in deren Geschichte die vita Antonii einen Markstein bildet, und welche für die Leitung kontemplativer Orden und frommer Gläubigen noch heute große Bedeutung haben, einer neuen Prüfung unterzogen werden, bei welcher die vertieften Erkenntnisse über die Gesetze des psychischen Lebens besondere Beachtung fänden.

Inhalt vom Individuum dann für Wirklichkeit gehalten wird. Häufige Halluzinationen, insbesondere „Stimmen" können den Übergang von Zwangsgedanken in Wahnideen beschleunigen. In Antonius aber begegnet uns eine Persönlichkeit, deren gesunder Sinn und Willensgröße sich von dem dunkeln Hintergrunde, den unsere Untersuchung zeichnen mußte, gradezu leuchtend abhebt. So sehr er auch in dem Banne des Volksglaubens und der allgemeinen Dämonenfurcht lebte, so sehr ihn auch die aszetische Strenge seines Lebens zu nervösen Zwangsgedanken disponierte, und so oft er auch die Macht der Sinnestäuschungen erfuhr, Antonius' heldenmütiges Gottvertrauen siegt über jede Phobie und jede Sinnestäuschung. Er bewahrt sich die volle geistige Freiheit gegenüber solchen Einflüssen und lernt sich auf eine psychologisch richtige Art gegen dieselben zu schützen. Und noch ein anderer Triumph des Geistes und der sittlichen Kraft verklärt dieses Kampfesleben der Wüste. Der Neurastheniker, der Melancholiker stehen unter der Tyrannei der Nerven und Launen. Willensschwach werden sie zur Plage für sich selbst und ihre Umgebung. Der Einsiedler bewahrte sich jedoch bei aller nervösen Erschöpfung ein rücksichtsvolles, verbindliches Wesen, das eine auffallende Anziehungskraft ausübte. Die Sarazenen, welche die Wüste durchzogen, kamen absichtlich am Berge Cholzim vorüber und brachten dem Einsiedler mit Freuden Brot, weil sie an seiner heiteren Frömmigkeit Gefallen hatten (c. 50). Der alexandrinische Metropolit und Freund des Heiligen findet das Eigentümliche, das sein Wesen auszeichnete, in der durchsichtigen Reinheit seiner Seele, so daß ihre Freudigkeit und Abgeklärtheit sich in seinem Antlitz und selbst in den Bewegungen des Körpers widerspiegelte (c. 67). Wenngleich er im Gebirge herangewachsen und dort alt geworden war, hatte er keineswegs ein rauhes Wesen an sich, sondern war freundlich, ja von städtisch höflichen Manieren (c. 73). So bricht aus seinem Wesen der Sieg des Geistes und der Selbstzucht über alle Schwächen der Nerven und alle Bequemlichkeit des unbeobachteten Lebens hervor. Um dieser Tatsachen willen wird die Psychiatrie im Leben unseres Heiligen, so wertvoll uns ihre Hilfe auch war, nicht das letzte Wort erhalten. Mag sein Organismus auch die Symptome der Neurasthenie an sich tragen, es gibt einen Unterschied zwischen Neurasthenie und Neurasthenie, zwischen einer Neurasthenie, die ihr Entstehen zum guten Teil auf Willensschwäche zurückführt und ihr wiederum die Wege ebnet, und einer Neurasthenie, die der ungestümen Willenskraft ihr Dasein verdankt und ihrer Überlegenheit sich immer zu unterwerfen gezwungen bleibt. In Antonius' Leben zeigt sich die tiefste Berührung zwischen Natur und Gnade. Wo der Mensch in unbeirrter Aszese seine unfreie, begrenzte Natur Gott zum Pfande gibt, da erhält er eine geläuterte begnadete Natur zurück, die zwar dem Leibe nach an gewisse Grenzen gebunden bleibt, aber doch eine bewundernswerte, das Leben geistig umgestaltende Freiheit ihr eigen nennen darf. In dieser Freiheit des konsequenten glaubensmutigen Denkens und der unerschrockenen Hingabe an die Gottes- und Menschenliebe liegt das Vorbildliche der Heiligen für den Alltagschristen. Es tritt ihm aber erst nahe, wenn zuvor kritische Arbeit den Vorhang mystischer Heimsuchungen gelüftet und die Seele eines Heiligen in ihrer starken unbeirrten Haltung gegenüber den schwersten Prüfungen enthüllt hat.

Zum Texte und Kontexte der Invokation: „Desiderium collium aeternorum".

Von Dr. Elred Laur O. Cist., Abtei Marienstatt (Westerwald).

„Desiderium collium aeternorum: Du Sehnsucht der ewigen Hügel"; diese liturgische Invokation, die in der Hl. Schrift einen Bestandteil des Segens Jakobs über seinen bevorzugten Sohn Joseph bildet, ist besonders in den letzten Jahren viel und verschieden kommentiert worden, und zwar nicht nur in aszetischen Handbüchern, sondern wiederholt auch in wissenschaftlichen Fachzeitschriften. Und wäre die genannte Stelle nicht schon in ihrer äußeren Wortverbindung ungewöhnlich und dunkel, so würde ein flüchtiger Blick in die älteren und neueren Erklärungsversuche derselben zur Genüge zeigen, daß wir es hier mit einer crux interpretum zu tun haben. Diese Tatsache ändert sich nicht, sei es, daß man den Text der Masora ins Auge faßt, wie wir es hier im folgenden tun werden, oder daß man die Stelle in irgendeiner der Versionen untersucht.

I.

Wir haben schon bemerkt, daß die genannte Invokation als Teil zu einem Ganzen gehört, das Glied eines ganzen Organismus bildet; sie kann und darf darum auch nur mit Rücksicht auf dieses Ganze und im Zusammenhang damit behandelt werden, wenn anders sie richtig verstanden werden will. Anderseits wird die Stelle wiederum selbst ihr Licht auf die übrigen, zu ihrem Organismus gehörenden Teile werfen, und das besonders dann, wenn nach den allgemeinen Regeln der Kritik erwiesen werden kann, daß der Text derselben unversehrt auf uns gekommen ist, wie das hier der Fall ist.[1]

Der Organismus nun, zu dem unser Passus Gen. 49, 26c gehört, besteht aus V. 26 nebst dem vorausgehenden Verse 25, die zusammen den Segen des Patriarchen Jakob über Joseph, bezw. über dessen beide Söhne Ephraim und Manasse enthalten.[2] Es ist indessen zweckdienlich, den vollen Wortlaut des Vermächtnisses an Joseph zu berücksichtigen, um den ganzen Aufbau und die innere Gliederung des Gedichtes als solchen und der einzelnen Verse kennen zu lernen. Wir lassen denselben darum hier folgen in der von V. Zapletal[3] veranstalteten Übersetzung:

22. Joseph ist ein Stier an der Quelle,
    In seinen Spuren steigen sie auf, ihm aufzulauern.
23. Es reizen ihn und schießen auf ihn,
    Es befehden ihn Pfeilschützen.

[1] Ausgenommen die LXX und das von ihnen abhängige Targum Jeros., setzen alle Versionen die Lesart der Masora voraus. Bezüglich der LXX kann man verschiedener Ansicht sein; jedenfalls aber läßt es sich nicht strikte beweisen, daß sie einen anderen Text vor sich hatten. Der Text ist ferner metrisch korrekt und paßt in die Struktur des Ganzen.

[2] Bekanntlich hatte Jakob kurz vor seinem Tode die zwei Söhne Josephs: Manasse und Ephraim an Kindes Statt angenommen, sie in die gleichen Rechte mit seinen Söhnen eingesetzt und dadurch einen Teil des Rechtes der Erstgeburt auf Joseph übertragen, aber gegen den Willen ihres Vaters den jüngeren Ephraim dem Manasse vorgezogen (Gen. 48).

[3] Zapletal, Vinc. O. P., Alttestamentliches, 1903, S. 54.

24. Aber zerbrochen wurde mit Kraft ihr Bogen,
Und zerschmettert wurden die Arme ihrer Hände:
Durch die Hände des Stieres Jakobs
Durch den Namen des Hirten Israels.

25. Durch den Gott deines Vaters, der dir helfe,
Und durch El Šaddaj, der dich segne:
Mit Segnungen des Himmels droben
Und der Flut, die unten lagert,
Mit Segnungen an Brüsten und Schoß.

Den ersten Vers ausgenommen, bietet der Text bis hierher keine besonderen Schwierigkeiten.[1]

Der nun folgende Teil des Segens lautet nach der gewöhnlichen Übersetzung aus dem jetzigen Texte der Masora:

26. Der Segen deines Vaters ist größer,
Als der Segen meiner Eltern —
Bis zur Sehnsucht der ewigen Hügel.
Er komme auf das Haupt Josephs
Und auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder!

In diesem Verse sind die beiden letzten Stichen wiederum klar, wir können sie darum zunächst unberücksichtigt lassen. Somit bleiben uns zur näheren Untersuchung die ersten drei Stichen des Verses 26, deren dritter unsere Invokation bildet, und die für den Kommentatoren die eigentliche crux ausmachen.

Wir geben zunächst, um Wiederholungen zu vermeiden, unsere Erklärung und fügen dann eine Untersuchung über die hauptsächlichsten Auffassungen verschiedener Gelehrten über den betreffenden Passus bei.

Es stehen uns für die Exegese von Gen. 49, 26^{a-c} teils innere, teils äußere Hilfsmittel zu Gebote. Zu den ersteren gehört vor allem die Struktur des Gedichtes, denn um ein solches handelt es sich hier.

Der Text des ganzen Segens besteht zunächst aus korrekten dreihebigen Stichen. Wie ich sehe, stimmen in diesem Punkte erfreulicherweise alle Metriker überein, die ich hierfür zu Rate ziehen konnte: so Bickell,[2] Grimme-Schlögl,[3] Sievers,[4] Zapletal[5] und, wenn ich nicht irre, auch Zorell S. I.[6] Ihnen schließen sich für diesen Fall auch die übrigen Autoren an, die ein eigenes metrisches System nicht haben. Im ganzen Gedichte stehen ferner je zwei Stichen in parallelem Verhältnisse zueinander; eine Ausnahme davon machen nur die Verse 8 und 27.

[1] Vers 22 wird gewöhnlich übersetzt, wie folgt:
„Ein Fruchtbaum ist Joseph an einer Quelle,
Seine Zweige rangen sich empor an der Mauer."
Die obige Übersetzung Zapletals vermittelt indessen einen besseren Zusammenhang mit den folgenden Versen und paßt auch besser zu den übrigen Vergleichen, mit denen Jakob seine Söhne kennzeichnet: vgl. Gen. 49, 9. 14. 17. 21. Auch Rießler übersetzt so, vgl. Rießler, Dr. Paul, Zum „Jakobsegen" T. Th. Q. XC S. 498.

[2] Bickel, Gustavus, Carmina Veteris Testamenti metrice, 1882 p. 189.

[3] Das metrische System von Schlögl in seiner letzten Redaktion siehe ZDMG., Bd. LXII, 1908. S. 698—707.

[4] Sievers, Ed., Metrische Studien, 2. Teil: Textproben, 1901, S. 404 ff.

[5] Zapletal, a. O. S. 26.

[6] Zum Systeme von P. Zorell S. I., vgl. B. Z. VI. Jahrg. 1908, S. 16 f.

Der Parallelismus ist gewöhnlich synthetisch, d. h. der Gedanke des ersten Stichus schreitet fort im entsprechenden zweiten.[1] Ja, es ließe sich sogar im ganzen Gedichte eine gewisse Strophik nachweisen;[2] jedenfalls aber ist die Zusammensetzung der einzelnen Verse aus einem, bezw. zwei Distichen vom Verfasser des Ganzen intendiert.[3]

Wenden wir nun sofort diese aus der Untersuchung des ganzen Gedichtes gewonnenen Normen auf die in Frage stehenden drei Stichen an, so ergibt sich zunächst, daß der zweite derselben metrisch zu kurz ist, daß ferner der Stichus 25^{c} ohne Parallele, für sich allein steht und ebenso 26^{c}, der bekanntlich unsere Invokation bildet. Schließlich weisen die beiden Verse 25 und 26 je fünf Stichen auf, wie sonst kein Vers des Jakobsegens. Wir möchten dieses Resultat, das nur negativer Art ist, einstweilen hier feststellen.

Welches sind nun die äußeren Hilfsmittel, die wir für unseren Zweck verwenden können? Zunächst kämen hier die alten Versionen in Betracht, die aber anerkanntermaßen weder für die Textkritik noch zur Erklärung des Tristichons etwas Wesentliches bieten.[4] Mehr Wert hat für uns ein Paralleltext zum Jakobsegen: der Segen des Moses an Joseph, bezw. dessen Nachkommen, der sich Deuter. 33, 13–17, oder vielmehr mit Bezug auf

[1] Man vergleiche die oben angeführte Übersetzung. Schön kommt dieser Parallelismus auch zum Ausdrucke in der wichtigen Verheißung an Juda, die hier der Veranschaulichung und des Interesses wegen folgen möge.

10 Nicht wird weichen das Zepter von Juda,
Noch der Stab zwischen seinen Füßen,
Bis der kommt, dem er gehört,
Und dem die Völker gehorchen.

11. An den Weinstock bindet er seinen Esel
Und an die Edelrebe seiner Eselin Füllen;
Er wäscht sein Gewand in Wein
Und in Traubenblut sein Kleid.

12. Seine Augen funkeln von Wein,
Und seine Zähne sind weiß von Milch. (Zapletal a. O. S. 53.)

[2] Seydel, Zur Strophik des Jakobsegens, „Zeitschrift für kath. Theol." 1900, S. 576 ff. Ich würde statt der Gliederung von vier Strophen zu je 18 Stichen und einem Tristichon zwei Strophen zu je 16 und zwei zu je 20 Stichen vorziehen.

[3] Eine Ausnahme machen, wie schon erwähnt, die Verse 8 und 27, die im jetzigen hebr. Texte aus je einem Tristichon bestehen. Für Vers 27 beweist indessen schon der Inhalt des zweiten Stichus, daß der dritte von einer späteren Hand herrührt und ebenso braucht man den Vers 8 nur zu lesen, um sofort zu ersehen, daß der erste und dritte Stichus sich parallel stehen, der zweite Stichus aber einen ganz fremden Gedanken einführt:

Juda, dich werden preisen deine Brüder,
(Deine Hand am Nacken deiner Feinde,
Vor dir werden sich neigen die Söhne deines Vaters.

Wer sich indessen an diesem Vorschlage stößt, der stimme ruhig der Einteilung Seydels bei.

[4] Der Text der LXX lautet: *εὐλογίαις πατρός σου καὶ μητρός σου ἐπερίσχυσεν ἐπὶ εὐλογίας ὀρέων μονίμων καὶ ἐπ' εὐλογίας βουνῶν ἀενάων.* Die samaritanische Version hat: Benedictiones patris tui et matris tuae praevaleant super benedictiones montium usque ad desiderium collium aeternorum. Die syrische Übersetzung liest: Benedictiones patris tui, quae praevaluerunt benedictionibus progenitorum meorum usque ad spem collium saeculi. Die Vulgata: Benedictiones patris tui confortatae sunt benedictionibus patrum eius: donec veniret desiderium collium aeternorum. Das Targum Jeros. endlich bietet folgende Lesart Benedictiones patris tui addentur super benedictiones, quibus benedixerunt me patres mei, quas optaverunt principes, qui a saeculo fuerunt.

unser Tristichon, im Verse 15 dieses Kapitels findet und eigentümlicherweise nicht selten von den Exegeten bei der Lösung der obwaltenden Schwierigkeit unseres Textes ganz unberücksichtigt bleibt. Wir müssen hier die beiden Texte zur Orientierung einander gegenüberstellen. Vorerst aber möge auch der entsprechende Kontext von dem Segen des Moses vorausgehen (Deut. 33, 13):

„Hierauf sprach er zu Joseph:
Gesegnet sei vom Herrn sein Land:
Mit dem Segen des Himmels da oben[1]
Und der Flut, die unten lagert;
Mit dem kostbaren Segen der Sonne,
Mit dem fruchtbaren Segen des Mondes.

Und nun die Gegenüberstellung der beiden maßgebenden Stellen:

Gen. 49, 26a c: מברכת אביך גברו על ברכת הוֹרַי עד תאות גבעת עולם

Deuter. 33, 15: ומראש הרֵרי קדם וממגד גבעת עולם

Deuteronomium führt also den Segen weiter, wie folgt:

Mit dem Besten der uralten Berge
Und dem Segen der ewigen Hügel.

Das ist freilich ein ganz anderer Sinn, als der von Gen. 49, 26a—c, und dennoch ist es fast genau derselbe hebr. Text, wie dort. ראש = Haupt, übertragen: Gipfel, Spitze; bildl.: das Höchste, Vornehmste, steht parallel zu מגד = Edles, Vorzügliches, Reichtum, und beide Begriffe decken sich mit der Bedeutung des Wortes von ברכה = Segen, Heil, Segnung, Segensfülle. Aber was bedeutet das Wort תאוה, von dem doch schließlich die Entscheidung abhängt? Zunächst freilich entspricht es dem lat. desiderium = Wunsch, Verlangen, sodann aber bedeutet es das Objekt des Verlangens: Gutes, Liebliches, Zier, ist also ebenfalls synonym mit den genannten Begriffen der Genesis sowohl als des Deuteronomiums. Für das הוֹרַי der Genesis hat Deuteronomium הָרֵרי = Berge, eine Lesart, die auch für Genesis einmal das Metrum, sodann den Parallelismus zu גבעה im folgenden Stichus und schließlich, wie wir später sehen werden, auch philologische Gründe erfordern; sie wird übrigens von den LXX und der alten samaritanischen Übersetzung auch für den Text der Genesis vorausgesetzt.

Auf der Grundlage der griechischen Übersetzung haben nun natürlich die griechischen Väter ihre Erklärungen aufgebaut und sind dementsprechend zu wesentlich anderen Auffassungen gekommen als die Erklärer der lateinischen Version, die so ziemlich allgemein unserer Stelle einen messianischen Charakter zuerkennen.[2]

Von den älteren lateinischen Auktoren ist es, wenn wir uns nicht täuschen, nur der gelehrte Calmet, der nach Aufführung der herkömmlichen Erklärungen bemerkt, daß man mit Rücksicht auf den Text von Deuter. 33, 15 einen anderen Weg zur Erklärung einschlagen müsse.[3] In neuerer Zeit wird

[1] Nach Syr. (vgl. Cbald.) und den meisten Textkritikern ist מעל für מטל zu lesen.

[2] Vgl. Selbst: „Desiderium collium aeternorum", Katholik 1899, II, 71—78.

[3] Calmet, Aug., Commentarius litteralis in l. V. T., Editio novissima 1789, Ip. 640.

dagegen ziemlich allgemein von katholischen wie protestantischen Gelehrten die Stelle nach obengenannter Korrektur behandelt.[1]

Nun wird auch klar, daß das עַד der Genesis (49, 26b) nicht mit dem dritten Stichus des Verses verbunden werden darf, wie es die Masora getan, sondern es entspricht ganz dem קֶדֶם des Deuter. 33, 15a und gehört offenkundig zu הָרֵי — die Berge der Vorzeit, parallel dazu 26c — die ewigen Hügel.[2] Man hat früher vielfach, um die Bedeutung des Textes im Deuter. für unsere Stelle in der Genesis abzuschwächen, zu sagen beliebt, es komme öfters vor, daß in der Hl. Schrift ein und dieselbe Tatsache oder dasselbe Ereignis verschieden dargestellt werde. Darauf ist in bezug auf unseren Fall zu antworten: Nego paritatem. Der Kontext, der Gen. 49, 26 und Deuter. 33, 15 umgibt, ist dem Inhalte nach derselbe und der Konsonantenwert der Stellen selbst ebenfalls. Und nun ist diesbezüglich folgende Alternative von entscheidender Bedeutung. Vorausgesetzt wird hierbei, daß der Text der Genesis der ältere ist und daß der Segen Jakobs bezw. Mosis über Joseph inspiriert ist; Voraussetzungen, die gewiß keine große Anforderungen stellen. Dann aber hat der Verfasser des Textes vom Deuter. entweder den Text der Genesis gekannt und berücksichtigt oder nicht. Im ersten Falle haben wir somit, da der Konsonantenwert der Texte wesentlich derselbe ist, im Deuter. die offizielle und inspirierte Erklärung von Gen., im letzteren Falle aber, der freilich unwahrscheinlich ist, hätten wir die Wahl zwischen den beiden Texten, und die Entscheidung zugunsten des einen oder des anderen müßte die Textkritik liefern. Diese aber spricht für den Text im Deuter., wie wir oben aus der Komposition des Textes sahen und wie sich späterhin noch mehr zeigen wird.

Wir haben also als Ergebnis einstweilen folgenden Text in deutscher Übersetzung:

Der Segen deines Vaters ist größer,
Als der Segen der uralten Berge
Und der Ertrag der ewigen Hügel.

Damit hat man sich gewöhnlich begnügt und das Tristichon dementsprechend erklärt, so gut oder schlecht es eben ging. Wenn wir aber den Kontext der

[1] Vgl. Seydel, Ernst, Der Jakob-Segen, eine einheitliche Komposition, Katholik 1900, II 32; Zapletal a. O. S. 49; Hoberg, G., Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt, 1899, S. 406 f.; Rießler a. O. S. 500; Bickel a. O. S. 189 bemerkt an der Stelle: Lectio impossibilis masoretica textu tam samaritano quam alexandrino corrigitur. Hummelauer, de, Franc., S. I., Commentarius in Genesim, 1895, p. 602 s. kann sich weder für den Text der Masora noch für die Lesart der griechischen Übersetzung entscheiden, er berücksichtigt eigentümlicherweise den Paralleltext im Deuteronomium nicht. Von den protestantischen Auktoren seien genannt: Gesenius, Schumann, v. Bohlen, Ewald, Maurer u. a.; sie punktieren im Sinne des deuteronomischen Textes הוֹרֵי statt הֹרֵי der Genesis; da indessen הוֹרִי sonst nur als Eigennamen gebraucht wird, haben Dathe, Michaëlis, Ilgen u. a. הָרֵי in derselben Bedeutung vorgeschlagen, vgl. Knobel-Dillmann (Exegetisches Handbuch z. A. T. XI. Lief.), 3. Aufl. 1875, S. 489. Die neueren Erklärer lesen fast allgemein הָרֵי; vgl. Strack, H. L., Die Bücher Gen., Exod., Lev., Num., 1894, S. 155; Holzinger, H., Die Genesis erklärt, 1898, S. 262; Gunkel, H., Die Genesis übersetzt und erklärt, 1901, S. 438; Kittel, R., Biblia hebraica, in f. Anmerkung zu Gen. 49, 26.

[2] Dieselbe parallele Gegenüberstellung von הָרֵי עַד und גִּבְעַת עוֹלָם findet sich Hab. 3, 6.

Stelle und die innere Struktur des Gedichtes noch einmal genau ins Auge fassen, so kann uns das jetzige Resultat noch nicht befriedigen. Im vorausgehenden Verse 25 drückt der Patriarch den Wunsch aus, sein (Jakobs) Gott möge Joseph helfen und der Allmächtige ihn segnen mit dem Segen des Himmels oben usw., dann heißt es auf einmal: Der Segen deines Vaters ist größer als der Segen . . . Weiter: in 25c wünscht Jakob seinem Sohne Segen an Brüsten (Frauen) und Schoß[1] (Mädchen, d. h. Kinder weiblichen Geschlechtes). Nun würde man gemäß der Struktur des ganzen Segens einen Parallelstichus mit ähnlichem Inhalt in 26a erwarten. Statt dessen folgt ganz abrupt: Der Segen deines Vaters . . . Auch nach dem jetzigen Text wird ferner die strophische Gliederung, die sonst im Gedichte herrscht, durchbrochen, insofern wir an Stelle von Distichen noch Tristichen haben. Schließlich ist die grammatikalische Komposition des Tristichons auffällig, da alle drei Stichen von einem Verbum abhängig gemacht sind, was sonst auch im ganzen Kapitel nicht der Fall ist; der Text wird damit eigentlich zur Prosa. Das sind die nächsten Gründe, die uns zu weiteren Untersuchungen veranlassen, bei denen uns allerdings anderweitige Hilfsmittel außer dem Texte selbst im Stiche lassen. Es handelt sich also um V. 26a. Fügen wir den Originaltext des Stichus hier bei, wie er nach der jetzigen Vokalisation zusammengestellt ist, und wie man ihn sodann auf Grund einer anderen Vokalisation trennen könnte. Der ursprüngliche Text war ja bekanntlich vokallos und in fortlaufenden Kolumnen geschrieben:

I. Masor. Text: בִּרְכֹת | אָבִיךָ | גָּבְרוּ | עַל

II. Andere Trennung: בִּרְכֹת | אָב | [י]אַ[ךָ][3] | גֶּבֶר[2] | וָע(וּ)ל

Nach dieser Vokalisation, bezw. Trennung der Konsonanten, ergibt sich die folgende Übersetzung:

Mit dem Segen an Vätern, wie an Männern und Knaben.

Diese Lesart hat unseres Wissens Gunkel[4] zuerst vorgeschlagen. Sie hat nur den einen Fehler, daß der Stichus metrisch jetzt überladen ist. Man lese statt אביך einfach אך, das hier gut paßt! Nun haben wir einen Text, den man nach 25c geradezu erwartet, und das ohne merkliche Konsonantenänderung. Außerdem fängt jetzt auch V. 26b mit einem Segensworte an, wie die übrigen fünf zum näheren Kontext gehörenden Stichen.

So lautet der eigentliche Segen Jakobs über Joseph:

Mit dem Segen des Himmels oben,
Dem Segen der Flut hier unten,
Dem Segen an Frauen und Mädchen,
Dem Segen an Männern und Knaben.

[1] שַׁד dual שָׁדַיִם = mamma, uber; רַחַם = uterus; poët. Mädchen.

[2] גבר wie זכר bedeutet zunächst allgemein das männliche Geschlecht, dann Ehemann, den Mann in seiner Vollkraft = Krieger und entspricht genau dem שדים des V. 26c; עול zunächst = der Säugling, das zarte Kind, und zwar das männliche Geschlecht, der Knabe, steht ganz parallel zu רחם in demselben Versglied.

[3] Zapletal streicht אביך, offenbar als späteren erklärenden Zusatz, der nötig war, nachdem man die Konsonanten falsch aufgefaßt hatte (a. O. S. 49).

[4] Gunkel, a. O. S. 438.

Der Segen der ewigen Hügel,
Der Segen (der Ertrag) der uralten Berge;
Er ruhe auf dem Haupte Josephs
Und auf dem Scheitel des Fürsten seiner Brüder!

Es empfiehlt sich, zum Inhalte dieser Segensworte noch eine kurze Erklärung zu geben, wodurch derselbe erst seine volle Klarheit und Bedeutung erhält.

Jakob wünscht seinem Sohne zunächst den Segen des Himmels und der Flut. Vom Himmel wünscht er vor allem Regen und ergiebigen Tau, dagegen kaum Sonnenschein, wie viele annehmen; denn Sonnenglut hat der Orientale mehr als genügend. Als Segen der Erde wünscht der Orientale vor allem reiche Quellen und sprudelnde Bäche, überhaupt Wasserreichtum. Ein so gesegnetes Land erhielten tatsächlich Josephs Söhne Ephraim und Manasse zum Erbteil.[2]

Der Segen Jakobs gipfelt sodann in dem Wunsche zahlreicher Nachkommenschaft. Joseph hatte früher schon seine beiden Söhne Ephraim und Manasse, die in das Erbe von Ruben und Simeon[3] treten sollten, dem greisen Jakob vorgeführt (Gen. 48, 8–19). Dieser legte seine Rechte auf das Haupt Ephraims und die linke Hand auf das Haupt Manasses und sprach als Schlußwort seines Segens: „Sie sollen zu einer großen Menge heranwachsen." Als Joseph sah, daß sein Vater die rechte Hand auf das Haupt des Jüngeren legte, bemühte er sich, diesen Vorrang dem erstgeborenen Sohne zu sichern. Jakob aber bestand darauf, den Ephraim seinem älteren Bruder vorzuziehen, und sprach zu Joseph bezüglich des Manasse: „Auch dieser wird zu einem großen Volke werden, aber sein jüngerer Bruder wird größer sein und zu einer Menge von Völkern werden." Dann fügte er bei, daß in Israel die zahlreiche Nachkommenschaft von Josephs Söhnen geradezu sprichwörtlich sein werde. In dem Berichte von der Anordnung des Lagers der Söhne Israels beim Aufbruche vom Sinai wird denn auch die Zahl der gemusterten Ephraemiten bereits auf 40500 angegeben (Num. 1, 10. 32 f.; 2, 18 f.).

Fruchtbarkeit des Landes wünscht schließlich Jakob seinem Sohne, und vor allem erwähnt er den Fruchtreichtum seines Gebirgslandes.[4] Bekanntlich erhielten nun Ephraim und Manasse ein Gebiet zum Besitztum, das ob seiner fruchtbaren Hügel (u. a. die Gebirgsstriche von Ephraim, Basan, Gilead) gerühmt war. Uralt bezw. ewig werden die Berge genannt, weil sie in ihrer Festigkeit und Unveränderlichkeit sich als ein Bild der Ewigkeit darstellen.[1]

[1] Bezüglich der Strophik wird man den ganzen Segen über Joseph dem Sinne gemäß am besten einteilen, wie folgt: V. 22 = ein Distichon, V. 23 = zwei Distichen, V. 24 = zwei Distichen, V. 25 = zwei Distichen, V. 26 = zwei Distichen.

[2] Vgl. Knencker, Art. Ephraim in Schenkels B. L., II Bd. S. 154.

[3] Zum Verständnisse mag der Ausspruch des Propheten Joel dienen: „Und es wird geschehen an jenem Tage, da träufeln die Berge Süßigkeit und die Hügel fließen von Milch, und in allen Rinnsalen Judas strömen Wasser, und ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und tränket das Tal der Dornen" (Jo. 3, 18); vgl. auch Amos 9, 13.

[4] Vgl. auch Hummelauer, de, S. I., Commentarius in Deuteronomium, 1901, p. 552. Schuster-Selbst, Handbuch der bibl. Geschichte, I. Bd. 3. Aufl. S. 516. Rießler hält עַד und עַדֵי (= עֵדִים) für bestimmte geogr. Begriffe. Der Kontext von Hab. 3, 6 f. würde diese Ansicht tatsächlich empfehlen.

Wir kommen nun wieder auf unsere Invokation zurück. Sie lautet: Der Segen (Reichtum, Ertrag) der ewigen Hügel; denn nur diese Bedeutung (Segen) kann das Wort תאוה in dem entsprechenden Kontext haben.[1] Aber, so wird man fragen, was läßt sich praktisch mit dieser Übersetzung machen; wir haben nun einmal den Text der Vulgata im liturgischen Gebrauche und an diesen haben wir uns zu halten? Ich denke, es läßt sich mit diesem Texte machen, was mit dem der lateinischen Übersetzung auch, deren Sinn gewiß nicht weniger dunkel ist, als der vorliegende: man wird die Stelle eben auch erklären müssen. Dabei kommt jedenfalls der Vorteil zustatten, daß man den Ausdruck „der ewigen Hügel" nicht in einem Sinne deuten muß, der dem Alten Testamente fremd ist. „Du Segen der ewigen Hügel" hieße einfach: Du Quelle aller Segnungen. Dieser Sinn ließe sich übrigens auch zur Not aus dem lateinischen Text: „desiderium collium aeternorum" eruieren.

II.

Nun möchten wir noch die hauptsächlichsten Erklärungen anführen, die unsere Stelle im Laufe der Zeiten erfahren, und dieselben einer Prüfung unterziehen. Wie schon erwähnt, wird die Stelle nach dem masor. Text häufig übersetzt: Die Segnungen deines Vaters (die dir dein Vater erteilt), sind größer als die Segnungen meiner Eltern (die ich von meinen Eltern erhalten), bis zur Grenze (zum Gipfel) der ewigen Hügel (d. h. sie sollen diese überragen, wie die Spitzen der Berge die Ebene überragen). Zu dieser Erklärung ist folgendes zu bemerken. Es ist zunächst auffällig, daß die große Mehrzahl der Kommentatoren dieses Textes גברו עד wiedergeben mit: sind größer als ... Ich schlage nun z. B. in dem vorzüglichen Lexikon von Fürst nach und finde: גבר stark, mächtig ... sein mit ב oder עַל des Obj. über die man stark ist, mit מִן stärker als (sic!). Doch schließlich kann sich auch der beste Lexikograph irren; ich untersuche darum die in Betracht kommenden Stellen der Hl. Schrift. Hier finde ich Ps. 103, 11 und 117, 2: חסדו גבר עלינו; von der Bedeutung „stärker sein als" kann hier gar nicht die Rede sein. Hierher gehört dann noch 2. Sam. 11, 23, welche Stelle denn gewöhnlich auch übersetzt wird: „Die Mannschaft war uns überlegen." Eigentümlich genug — in demselben Vers heißt es weiter: „wir aber machten einen Angriff und verfolgten sie." Es könnte also nur von einer numerischen Überlegenheit die Rede gewesen sein, indessen hat aber גבר עַל ohne weiteres diese Bedeutung nicht. Dagegen heißt tatsächlich: גבר מִן „stärker sein als".

Auch Hieronymus hat das Wort nicht mit praevaluerunt, sondern richtig mit confortatae sunt übersetzt. Man möge also in Zukunft sich bedenken, ob man die hergebrachte Übersetzung weiter nachschreiben will; zumal für die Erklärung der Stelle so ziemlich alles von dieser Übersetzung abhängt. Sodann ist die Deutung des Ausdruckes: Segnungen deines Vaters (d. h., die dir dein Vater gibt), zum mindesten unwahrscheinlich. L. Strack bemerkt richtig: אביך ist Gen. Obj. wegen des Perfekts. Also: die Segnungen, die dein Vater empfangen.[2] Außerdem wäre die erste Deutung sachlich

[1] So auch die LXX und Samar.
[2] Strack a. O. S. 156.

ganz falsch. Man sage einmal, worin der Segen des Joseph größer war als der seines Vaters;[1] gerade das Gegenteil ist der Fall. Die Segnungen, die Jakob von seinem Vater allein erhalten, verteilt er jetzt zu zwölf Teilen, und Juda erhält den größten Anteil.

Wir kommen nun zu dem oft genannten Worte הוֹרַי, für das man zunächst entsprechend dem אֲבִיךָ des ersten Stichus הוֹרַי (Vulgata richtig: patrum eius) erwarten würde, und das nur dieses eine Mal in der hl. Schrift vorkommt. Man übersetzt es mit: meine Vorfahren, meine Eltern. Nun läßt sich zwar für den Sing. הוֹרָה die Bedeutung „Mutter" nachweisen. Davon würde entsprechend der Plur. „Mütter" bedeuten, aber doch nicht einfach „Eltern". Dillmann[2] hat darum recht, wenn er schreibt: הוֹרִים kommt nie von Eltern vor und kann es auch nicht, da in הוֹרָה der Begriff des Empfangens noch klar vorhanden ist, ähnlich auch Holzinger.[3] Die Not hat hier offenbar geschmiedet.

Schließlich läßt sich auch für רֹאשׁ die Bedeutung „Grenze" nicht nachweisen, wenn auch der Stamm רָאָה bestimmen, abgrenzen, abmarken ausdrückt. Jedenfalls aber heißt das Wort nicht „Gipfel, Spitze", was für unseren Fall nötig wäre.

Andere fassen אֲבִיךָ richtig auf und erklären: die Segnungen, die dein Vater empfangen, sind größer als die Segnungen, die meine Eltern empfangen ..., bis zum Gipfel ... Allein, abgesehen davon, daß die meisten der obengenannten Schwierigkeiten bleiben, ist auch diese Erklärung sachlich einfach falsch. Worin war der Segen an Jakob größer als der Segen, den z. B. Abraham oder Isaak erhalten hatten?[4] In gar nichts!

Wieder andere Kommentatoren, die ihre Erklärung ebenfalls auf dem jetzigen major. Texte aufbauen, möchten auch diesem Texte den messianischen Charakter sichern. Sie übersetzen: Die Segnungen ... sind größer als die Segnungen meiner Eltern; bis zur Sehnsucht der ewigen Hügel ... Sie seien auf dem Haupte Josephs ... Der Sinn wäre kurz folgender: Der Segen Jakobs soll bei Joseph bleiben, bis der Messias komme.

Man wird fragen: ist denn hier die Rede vom Messias? Die Antwort lautet: der Ausdruck „ewige Hügel" stehe für die ganze Schöpfung, die von Anbeginn den Messias ersehnte, oder auch nach dem Chald. für die „principes saeculi" nämlich die Patriarchen, Propheten, die Gerechten des Alten Bundes, die den Erlöser mit heiliger Sehnsucht erwarteten. Die Parallele dazu finde sich im Segen an Juda: in der hochbedeutsamen Stelle: Das Zepter werde nicht weichen von Juda ... bis der kommt ... auf den die Völker harren. Um eben mit dem erwähnten Paralleltext zu beginnen, sei bemerkt, daß sich die Parallele: „ipse erit expectatio gentium" nur in der lat. Übersetzung vorfindet. Daß ferner die ewigen Hügel als Repräsentanten der ganzen Schöpfung oder gar der „principes saeculi" gelten sollten, ist eine pure Vermutung, die im A. T. keine Stütze hat. Weiterhin stehen gegen diese Deutung die früher hervorgehobenen Bedenken bezüglich der Struktur des Gedichtes und auch die philologischen Schwierig-

[1] Vgl. Gen. 27, 28 ff.; 28, 3 ff.; 35, 11 f.
[2] Dillmann a. O. S. 488.
[3] Holzinger a. O. S. 262.
[4] Vgl. Gen. 12, 1—3; 15, 14—17; 17, 2—8.

keiten, die wir oben erwähnt haben. Schließlich lautet der Text wörtlich: bis zur Sehnsucht ... d. h. bis die ewigen Hügel sich sehnen, was keinen Sinn gibt, ganz zu schweigen von dem sonderbaren Hebräisch, dessen sich Jakob bedient hätte, um eine so tief einschneidende Wahrheit zum Ausdruck zu bringen.

In richtiger Erkenntnis davon, daß גבר על nicht bedeutet „größer sein", sondern einfach wörtlich: stark sein über etwas, d. h. seine Kraft über jemand oder etwas geltend machen, übersetzen andere Autoren: Der Segen deines Vaters bestärkt den Segen meiner Vorfahren; Jakob wolle zum Segen seiner Vorfahren seinen Segen hinzufügen. Allein הורים heißt eben nicht Vorfahren, außerdem paßt dieser Gedanke auch nicht recht in den Kontext, denn die Vorfahren haben nicht den Joseph gesegnet, und schließlich soll doch nach dem Zusammenhang Gott segnen.

Wir kommen nun zu den Erklärungsversuchen, die unsere obige Lesart im Sinne des Deuteronomiums voraussetzen.

„Die Segnungen ... sind größer als die Segnungen der uralten Berge und die Lust der ewigen Hügel." Das soll heißen: der Segen Jakobs übersteige die Bergeshöhen, oder werde fester und dauerhafter sein als die uralten, unerschütterlichen Berge. Zu den meisten der früher erwähnten Einwände, die auch dieser Erklärung entgegenstehen, kommt noch der Umstand, daß der Text weder von der Festigkeit, noch der Dauer, noch der Höhe der Berge redet, sondern von dem Segen, dem Ertrag derselben.

Viel vertreten wird besonders von den neueren Erklärern die Ansicht, Jakob habe in diesem Verse seinem Sohne, resp. dessen beiden Söhnen, ihre zukünftige Machtstellung prophezeit.

Der Segen ... ist größer als der Segen ... bedeute soviel als: Joseph solle einen höheren als den irdischen Segen erhalten, der in der Fruchtbarkeit des Landes bestehe, er solle Macht, Ansehen, Ehre, ja den Messias selbst als größte Segnung empfangen. Wir haben also auch bei dieser Ansicht den messianischen Gedanken wenigstens indirekt ausgedrückt. Diese Erklärung fügt sich indessen ebenfalls nicht in den Kontext. Im vorausgehenden Verse drückt der Patriarch die Bitte aus, Gott möge seinen Sohn mit materiellen Gütern segnen, und im folgenden Verse hätte der Patriarch gesagt, sein (des Vaters) Segen sei größer als materielle Güter. Überdies erwartete man auch hier, wie es in allen anderen Segensformeln an die einzelnen Söhne der Fall ist, daß Jakob die Segensgüter direkt genannt hätte, die er seinem Sohne Joseph prophezeit; denn dadurch erhielten die Worte des Vaters erst ihre Bedeutung für den Sohn. Die anderen Schwierigkeiten, die auch dieser Ansicht entgegenstehen, sind genugsam erwähnt.

Für den Erklärer, der den V. 26[a] nicht in unserem obigen Sinne annehmen will, kann eigentlich nur die folgende Auffassung in Betracht kommen, die zwar der inneren Struktur des Ganzen nicht in allem entspricht, die aber sprachlich korrekt ist und in den Gedankengang des Segens paßt. „Der Segen deines Vaters ist groß über dem Segen der uralten Berge und dem Ertrage der ewigen Hügel." Jakobs Segen soll eine große Fruchtbarkeit des Berglandes bewirken, das Josephs Nachkommen als Erbteil erhalten werden. Freilich paßt hier die zweimalige Gegenüberstellung des ברכת nicht gut.

Auch die Prüfung der einzelnen Erklärungen weist uns somit auf eine andere Auffassung des in Frage stehenden Textes hin, als die bisher übliche.

Es sei mir gestattet, zum Schlusse hier noch einer Vermutung Raum zu geben, die ich hinsichtlich der Übersetzung des hl. Hieronymus hege. Was veranlaßte den genannten scharfsinnigen Kirchenvater vor allem zu der Einfügung des veniret (donec veniret) in seine Übersetzung? Weder der masor. Text, noch eine der anderen alten Versionen kennt ein solches Verbum; anderseits ist die Form selbst als Imperfekt auffallend. Es ist ferner wohl kein Zweifel, daß gerade diese Ergänzung von seiten des Heiligen der messianischen Auffassung unserer Stelle bedeutenden Vorschub geleistet hat. Man wird sagen: diese Ergänzung lag doch sehr nahe, ja sie war gewissermaßen im Texte selbst, wenigstens indirekt, gegeben, und die Parallelstelle von Gen. 49, 10 legte sie ebenfalls nahe. Darauf ist zu erwidern, daß ein derartiges Verfahren sonst nicht Gepflogenheit von Hieronymus ist, und daß in Gen. 49, 10, selbst wenn es ein Paralleltext zu 49, 26 wäre, das Verbum (עד כי יבא) eben beigefügt ist im Gegensatz zu unserer Stelle. Wir vermuten vielmehr, daß als Variante zu תאות das Wort תַּאֲוַת[1] (vgl. Deut. 33, 16 c) in der Bedeutung = „das Köstlichste" gestanden habe, und damit waren die Konsonanten für das „veniret" des Hieronymus gegeben.

[1] Zapletal (a. O. S. 49) und Gunkel (a. O. S. 438) sind der Ansicht, daß תַּאֲוַת überhaupt statt תאות ursprüngliche Lesart gewesen sei. Bei dieser Annahme würde sich der Text der LXX und der samar. Version gut erklären lassen.

Kleine Beiträge

Zur Textüberlieferung von Matth. 16, 16—18.

Von Dr. W. Scherer, Regensburg.

Nachdem immer mehr eine sachliche Bibelerklärung die unleugbare Tragweite der Stelle im Matthäusevangelium: Du bist Petrus ꝛc. für den Primat des Apostelfürsten anerkannt hat, sucht man in neuester Zeit die Echtheit derselben als ursprünglicher Schrifttext anzustreiten, um so den Schlußfolgerungen für die von Christus gewollte kirchliche Organisation zu entgehen. Zunächst sollen innere Gründe diesen Zweifel erhärten: Christus „könne" nicht so gesagt haben. Im Markusevangelium, welches doch die Predigt des hl. Petrus enthält, werde auf diese Worte des Herrn keine Rücksicht genommen — als ob der Kritiker des 20. Jahrhunderts dem Herrn vorschreiben dürfe, was er reden solle, und als ob nicht gerade die demütige Reue des hl. Petrus eine genügende Erklärung dafür böte, daß er seine Vorzüge verschweigt und um so mehr seinen Fehltritt durch öffentliches Bekenntnis sühnt.

Neuerdings werden auch äußere Gründe gegen die Echtheit ins Feld geführt. Die Stelle soll vor dem Jahre 220 nicht im überlieferten Matthäustext gestanden, sondern durch die Machtansprüche der römischen Bischöfe in die Hl. Schrift gekommen sein. Was ist auf diesen Einwand zu erwidern? Es sei gestattet, auf einige Momente der Textüberlieferung hinzuweisen, die eine eingehendere Würdigung der Frage leicht weiter ausbauen und ergänzen könnte. Vor allem fragen wir: Welcher römische Bischof hätte eine solche Interpolation vorgenommen oder auch nur vornehmen können? Von jeher, wie bald darauf im Ketzertaufstreit, berief sich die römische Kirche auf die in ihrem Schoße stets heilig gehaltene, durch das Blut ihrer Vorsteher und Gläubigen besiegelte Überlieferung.[1] Außerdem war sie in ihren derartigen Äußerungen ängstlich überwacht nicht nur von den treuen Anhängern des Evangeliums in der ganzen Welt, sondern auch von ihren Gegnern — man denke nur an die damaligen Glaubenskämpfe mit den Montanisten und Novatianern, näherhin an den Gegensatz zwischen Zephyrinus und Hippolytus. Ersterer Streit führte sogar zum Abfall eines der bewährtesten Verteidiger der katholischen Kirche — Tertullians. Aber gerade dieser Tertullian ist es, der zuerst unter allen lateinischen Schriftstellern jenen Text in seinem Werke gegen die Irrlehrer[2] ganz unzweideutig als echt und seinen Lesern unter dem gleichen Gesichtspunkt bekannt voraussetzt. Er ist es auch, der in demselben Werke die „Autorität" über die afrikanische Kirche von Rom herleitet (c. 36). Nach seinem Abfall spottet er zwar über das entscheidende Edikt „des höchsten Priesters, des Bischofes der Bischöfe des apostolischen

[1] Nihil innovetur, nisi quod traditum est (Cypr. ep. 74).

[2] De praescriptione haereticorum c. 22: Latuit aliquid Petrum, aedificandae Ecclesiae Petram dictum, claves ecclesiae consecutum, et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem? de pudicitia c. 21; Scorpiace c. 10.

Papſtes" Zephyrinus (de pudicitia c. 1 cf. adv. Praxeam. c. 1). Aber er findet kein Wort, um gegen Rom wegen der unerhörten Einſchiebung eines Textes in das Evangelium zu eifern. Alſo kann ihm von einer derartigen Interpolation nichts bekannt geweſen ſein. Vielmehr müſſen wir den Schluß ziehen, daß Tertullian, wie nach ihm Cyprian[1] und wer immer der Verfaſſer des Traktates „de aleatoribus" (n. 1) ſein mag, dieſe Stelle aus der ihnen bereits vorliegenden lateiniſchen Bibelüberſetzung, der Itala, geſchöpft haben und daß deshalb der Text, gleich der letzteren, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits als unverfälſchte Wiedergabe der Worte des Herrn gegolten haben muß. Darum finden wir auch ſicher ſchon bei Juſtinus, Dial. contr. Tryphon[2] deutliche Anklänge an den Text, nachdem vorher ausdrücklich das „Evangelium" als Quelle der Zitate bezeichnet worden iſt. Auch Origenes, der Freund des Hippolytus, wie er kein Bedenken hegt, ſich von dem Ausſpruch der ihn ausſchließenden Konzilien des Orients nach Rom zu wenden, das er ſchon unter Zephyrin (211) beſucht hatte (Euseb. H. E. l. 6 c. 14; l. 3 c. 1; l. 6 c. 36), führt als der größte Bibelkenner jener Zeit wiederholt die Matthäusſtelle an, vor allem in ſeiner uns größtenteils erhaltenen Erklärung des Johannesevangeliums, wenn er ſich auch ihren Sinn im Geiſte der alexandriniſchen Schule denkt.[3] Hippolytus († 235) ſelbſt läßt aus den ſpärlichen uns erhaltenen Fragmenten ſeiner Erklärung des Matthäusevangeliums erkennen, daß ihm die Stelle als ſelbſtverſtändlich echt galt. In der Schrift „zu den heiligen Gotteserſcheinungen"[4] findet ſich ausdrücklich das Bekenntnis des hl. Petrus (Mt. 16, 18), der, vom Hl. Geiſte erfüllt, jene Worte ausgeſprochen, und Hippolytus fügt hinzu: ‚Durch dieſen Geiſt wurde er (Petrus) gegründet als der Felſen der Kirche."[5]

Um von der dunklen „Felſen"-ſtelle im „Hirten" des Hermas (sim. 9, 2) zu ſchweigen, können wir ſogar auf das Zeugnis der häretiſchen und heidniſchen Bekämpfer der Kirche ſelbſt hinweiſen. Denn die gnoſtiſche Pistis-Sophia[6] bezieht ſich mit deutlicher Anſpielung auf die Matthäusworte, welche ſie freilich zu allen Apoſteln und zur Begründung der Geheimoffenbarung, wie ſie die Gnoſtiker lehrten, geſprochen betrachtet; von einer Interpolation aber iſt auch dieſer Irrlehre ſo wenig bekannt wie Plotinus, dem neuplatoniſchen Philoſophen, aus deſſen Schule Porphyrius um die Hälfte des 3. Jahrhunderts „nach einer bei Makarius Magnes erhaltenen Stelle ſeines Werkes gegen die Chriſten"[7] ſich gegen den Primat des hl. Petrus erhebt und denſelben lächerlich machen will mit den Worten: Man muß ſich wundern, daß Jeſus einem ſolchen Menſchen, wie Petrus, die Schlüſſel des Himmelreiches gab, und wie er einem, der ſich bei ſolchem Lärm (act. 12) beſtürzt zeigte und ſich durch ſolche Dinge niederwerfen ließ (indem er aus Todesfurcht aus dem Kerker entfloh) ſagen konnte: „Weide meine Lämmer". Sodann ſpricht Porphyrius vom Kreuzestode des hl. Petrus zum Beweis für die Hinfälligkeit der Worte Jeſu, der doch geſagt hatte: „die Pforten der Hölle würden ihn (Petrus) nicht

[1] Ep. 70 ad Ianuar. de unitate eccl. c. 3, c. 4; ep. 52; ep. 55; 71.

[2] Dial. c. Tryph. c. 100 M. 709: *Καὶ γὰρ νῦν Θεοῦ Χριστὸν κατὰ τὴν τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Σίμωνα ἐπωνόμασε Πέτρον* . . . vorher: *καὶ γὰρ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών* etc.

[3] Origenes opera ed. Lips. 1903 p. 469, 6; 490, 2; 474, 17; 178, 6; 502, 20. 19 vgl. in Exod. hom. 5 c. 4; in Mt. 16, 19. Adamantius, ed. Lips. 1901 p. 81, 1—5.

[4] Ed. Lipsiae 1897 p. 262.

[5] *Διὰ τούτου τοῦ πνεύματος ἐστερεώθη ἡ πέτρα τῆς ἐκκλησίας.*

[6] Koptiſch-gnoſtiſche Schriften Lips. 1905, p. 38; p. 241, 36: „Selig ſeid ihr — weil ich euch dieſe Myſterien offenbart habe. Gedenket, daß ich euch, bevor ich gekreuzigt ward, geſagt habe: ich werde euch die Schlüſſel des Himmelreiches übergeben."

[7] Makarius Magnes Apokrit. III 22; vgl. Harnack, Theol. Literaturzeitung 1902, Nr. 22 Sp. 604 f.

überwältigen". Aber hätten wir auch diese Zeugnisse nicht: mit welchem Rechte dürften wir annehmen, daß eine um 220 interpolierte Lesart in die Schrifturkunden des Morgen- und Abendlandes übergehen konnte, so daß ihn heute geradezu alle uns bekannten Rezensionen und Handschriften enthalten, ohne daß sich in der ganzen christlichen Literatur eine Spur von einer Fälschung vorfände, ohne daß die Irrlehrer und Schismatiker darauf sich berufen hätten, zumal sie dadurch der Autorität Roms am wirksamsten hätten begegnen können?

Wir könnten noch auf uralte archäologische Denkmale in den Katakomben hinweisen, welche, in Moses am Felsenquell das Vorbild des Apostelfürsten anerkennend, diesen als den von Christus im Matthäusevangelium als Felsenmann bezeichneten Apostel vor den übrigen darstellen. Die Verfolgung der Texteszeugen führt uns jedoch in andere, gegenüber der römische Überlieferung selbständig gebildete Traditionskreise. Vor allem sind wir durch Origenes und die Pistis-Sophia nach Ägypten verwiesen. Hier war wohl im zweiten Jahrhundert schon, ähnlich wie die Itala, eine zweifache Bibelübersetzung entstanden, und zwar haben wir immer gerade die Evangelien als die ältesten Stücke derselben anzusehen. Nun enthält aber die memphitisch-koptische Übersetzung unseren Text;[1] sie bestätigt also die Tatsache, daß dem Origenes, wie der alexandrinischen Schule überhaupt, ein griechischer Text vorgelegen ist, der unsere Matthäusstelle als selbstverständlich zum Evangelium gehörig betrachten ließ. Desgleichen tritt uns die Textesüberlieferung in Syrien und Palästina entgegen. Hier können wir uns auf die Jakobusliturgie berufen, die, wenn ihre jetzige Form auch aus späterer Zeit entstammt, doch auf älterer Quelle beruhen muß, zumal da, wo sie unseren Matthäustext organisch mit der liturgischen Sprache verwebt, zum Zeichen, wie sehr der Text als selbstverständlich echt und allen bekannt vorausgesetzt wurde. Dasselbe gilt von den Ende des vierten Jahrhunderts vollendeten Büchern der apostolischen Konstitutionen. So beginnt in der Liturgie Kap. 4 des VIII. Buches mit der Rede des hl. Petrus (v. 2), c. 5, 8 spricht von der Binde- und Lösegewalt; 10, 4 aber wird im allgemeinen Gebet „für die heilige und apostolische Kirche" gefleht, damit der Herr sie schirme „bis zur Vollendung der Weltzeit, so wie sie auf den Felsen gebaut ist".[2] Firmilian, Bischof von Cäsarea, setzt jedenfalls in seiner Polemik gegen Rom den unbestrittenen Bestand des Textes in der kleinasiatischen Überlieferung voraus (vgl. ep. ad Cyprian 16; 17).

Von der Jakobusliturgie wurde schon frühzeitig eine syrische Übersetzung veranstaltet. In dieser Sprache verrät nicht nur die Peschito, sondern auch der ältere Kodex des Engländers Cureton die von Rom ganz unabhängige Überlieferung unseres Textes. Allerdings die aus ebionitischen Kreisen stammende noch ältere syrische Übersetzung, von welcher die Engländerin Lewis 1892 im Sinaikloster eine Abschrift fand, zeigt anstatt der betreffenden Stelle eine Lücke. Dies darf uns aber nicht wundern. Lag es doch im Interesse jener Irrlehrer, die ihnen unbequeme Stelle zu umgehen. Es ist die einzige uns bekannte Ausnahme unter den Übersetzungen,[3] in der wir Matth. 16, 16—18 vermissen; wohl aber findet sich die Parallelstelle Mark. 8, 29 ff. dortselbst vor. Dieser Mangel hebt sich aber sofort wieder auf, wenn wir Tatians Diatessaron vergleichen,

[1] Vgl. M. G. Schwartze, Die memphitisch-koptische Übersetzung der vier Evangelien, Lips. 1896.

[2] Ed. Funk, Paderb. 1905, p. 473: *μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τεθεμελιωμένην ἐπὶ τὴν πέτραν.*

[3] Einen wirklichen, und noch dazu den ältesten bekannten „Text" der Evangelien darf man m. E. diese „Übersetzung" doch nicht nennen. Vgl. A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin 1902, 1905; desgl. Berlin 1897.

welches nach dem Urteil der Textkritiker, namentlich Holzheys,[1] vom Codex Sinaiticus abhängig ist und von dem uns Ciasca vor 22 Jahren eine arabische Übersetzung mitgeteilt hat. Dieses Diatessaron, etwa zwischen 170 und 180 angefertigt, setzt nicht nur schon durch seinen Titel den zweifellosen Bestand der vier Evangelien voraus, es führt auch vollständig unsere Matthäusstelle an, die wir nach der lateinischen Wiedergabe Ciascas hierhersetzen wollen:[2] Interrogavit discipulos suos dicens, quid dicunt homines de me quod sim Filius hominis? dixerunt ei: alii dicunt Ioannem Baptistam, alii autem Eliam; alii vero Ieremiam aut unum ex prophetis. dixit illis: vos autem quem me esse dicitis? Respondens Simon Cephas dixit: Tu es Messias, Filius Dei vivi. Respondens Iesus dixit ei, beatus es Simon bar Iona, caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus, qui in coelis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petra et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non subiicient eam. Tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcunque ligaveris in terra, erit ligatum in coelo et quodcunque solveris in terra, erit solutum in coelo.

Mit Tatian schließt sich zugleich der Ring der Texteszeugen, da der eigenartige Syrer durch den hl. Justinus zum Christentum geführt worden ist und jedenfalls durch seinen Lehrer die Evangelien kennen gelernt hat, die er dann zur ersten Harmonie verwob. Damit ist uns aber auch der Schlüssel zur Lösung der Frage gegeben, weshalb Tatian, selbst wenn auch die Urschrift des Lewis-Kodex den Matthäustext vernachlässigt hätte, trotzdem den letzteren aufgenommen hat. Er hatte von Justinus her eine ältere Textüberlieferung kennen gelernt, die ihm die Matthäusstelle als unbestritten und nach allgemeiner Anerkennung als echt gewährleistete. Wenn er ferner auch nach seinem Abfall von der Kirche — gleich Tertullian — den Text aufrecht erhielt,[3] so muß dieser durch unausweichliche ununterbrochene Überlieferung von jeher in seiner Echtheit bestätigt gewesen sein.

[1] Der neuentdeckte Codex Sinaiticus, München 1896, S. 59.

[2] A. Ciasca, Tatiani Evangeliorum Harmoniae, Arabice, Rom. Typogr. Polyglott. 1888, c. 23 p. 42.

[3] Die Harmonie ist nach der Trennung Tatians von der Kirche verfaßt.]

Besprechungen

Beati **Petri Canisii** Societatis Jesu **epistulae et acta**, collegit et adnotationibus illustravit **Otto Braunsberger** eiusd. societ. sacerdos. Freiburg i. Br., Herder. 8°. Volumen I (1541—1556), cum effigie beati Petri Canisii. 1896 (63 u. 816 S.). ℳ 22, , geb. ℳ 25,—. — Vol. II (1556—1560). 1898 (61 u. 950 S.) ℳ 25.—, geb. ℳ 28,—. — Vol. III (1561, 1562). 1901 (69 u. 876 S.) ℳ 23—, geb. ℳ 26,—. — Vol. IV (1563—1565). 1905 (82 u. 1124 S.) ℳ 30,—, geb. ℳ 33,—. — Vol. V (1565—1567). 1910 (80 u. 937 S.) ℳ 30,—, geb. ℳ 33,—.

Vor der 300. Wiederkehr des Todestages des seligen Petrus Canisius beschlossen die deutschen Jesuiten, ihrem ersten deutschen Ordensbruder ein würdiges literarisches Denkmal zu setzen. Das konnte nicht besser geschehen als durch die Veröffentlichung aller von ihm und an ihn geschriebenen Briefe und der noch erhaltenen Akten über sein Leben und seine Werke. Es war ein weitschichtiges Unternehmen, wenn man bedenkt, wie lange Canisius im Mittelpunkte der Bewegung zur Rettung des deutschen Katholizismus und zur Wiederbelebung eines hoffnungsfreudigen Glaubenslebens gestanden, wie viel verzweigt sein rastloses Arbeiten und sein wissenschaftliches Schaffen gewesen ist. Der Herausgeber mußte in seiner Aufgabe sein eigentliches Lebenswerk erblicken; das hat Braunsberger getan und durch seine zielbewußte, hingebende Arbeit das Unternehmen so weit gefördert, daß man einen glücklichen Abschluß der ganzen Arbeit in absehbarer Zeit erhoffen darf.

Mit großer Sorgfalt ist das gesamte Material aus mehr als 260 Archiven und Bibliotheken in allen europäischen Kulturstaaten gesammelt; nach Möglichkeit sind die Originale selbst dem Drucke zugrunde gelegt. Wo diese verloren oder unerreichbar waren, sind mit Sorgfalt die Abschriften oder früheren Drucke geprüft, und der Text ist mit philologischer Akribie erläutert, so daß wir tatsächlich die erreichbar beste Textgestaltung vor uns haben. In der Kommentierung ist dann durch die Hinweise auf die gesamte Literatur und durch Beibringung außerordentlich zahlreicher Exzerpte aus ungedruckten Quellen mehr geschehen, als man billig bei einer Edition verlangen kann. Dadurch aber gerade ist das Werk zu einer Geschichtsquelle ersten Ranges für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ausgestaltet worden. — Da für jene Zeit bei Behandlung historischer Texte „im Grunde jeder Forscher sein eigenes System hat", so hat Br. auch seinen eigenen Weg bei der orthographischen Wiedergabe eingeschlagen; wenn er eher durch zu große Schonung der überlieferten, vielfach verwilderten Formen sündigen wollte als durch zu weitgehende Anpassung an die moderne Schreibweise, so kann man das Prinzip anerkennen. Aber über die Normalisierung von u und v, i und j, die Streichung gehäufter Konsonanten und das Großschreiben der Eigennamen dürfte doch allgemach Übereinstimmung herrschen.

Eine Einleitung zum Gesamtwerke gibt über Anlage und Plan der Veröffentlichung nähere Auskunft und Rechenschaft über die Quellen. Die je den einzelnen Bänden vorausgehenden Erörterungen suchen dem Forscher die wertvollsten Re-

sultate aus dem Inhalte selbst bequem darzubieten; eine völlige Durchdringung des massenhaften Stoffes wird außerdem durch die exakten Namen- und Sachregister erleichtert. Da das Werk in erster Linie der Vita des C. selbst gewidmet ist, wird jedem einzelnen Bande eine chronologische Tafel über die Taten und Lebensereignisse C.' vorausgeschickt: ein sorgfältiges Itinerar und Tagebuch zugleich. In den ersten drei Bänden gab Br. zu den ursprünglich in einer Landessprache geschriebenen Texten eine lateinische Übersetzung, weil er damit rechnete, daß man den Stoff auch zur frommen Betrachtung nutzen könne. Indessen enthält zwar das Leben C.' sehr viele der Nachahmung würdige Züge; der ganze Stoff hat aber recht wenig Erbauliches in sich. Vom vierten Bande ab bietet Br. denn auch nur mehr die Originaltexte, womit die zünftige Geschichtsschreibung schon fertig werden kann.

Der Inhalt ist so mannigfaltig, es werden so viele geschichtliche Probleme der Reformation und Gegenreformation berührt, auch haben sich schon einige Kontroversen an die Veröffentlichung geknüpft, neuere Publikationen über den fraglichen Zeitraum haben das Werk bereits benutzt, daß auch eine Skizzierung des Gebotenen hier zu weit führen würde. Canisius tritt uns entgegen in der Größe eines innerlich frommen demütigen Menschen, eines rastlos arbeitenden deutschen Priesters, dem die Seelennot des deutschen Volkes am Herzen frißt, eines eifrigen, aber auch klugen Missionars, der von den kirchlichen Behörden die Berücksichtigung der Eigenart seiner Landsleute fordert, eines strebsamen tüchtigen Gelehrten und eines Ordensmannes, der die Ausbreitung seines Ordens mit Geschick und zähem Nachdruck verfolgt. Darum ist die Publikation auch eine der besten Quellen für die Anfangsgeschichte des Jesuitenordens in Deutschland. Die kirchlichen Zustände fast des gesamten deutschen Gebietes, die traurige Lage der deutschen Katholiken, der sittliche und wissenschaftliche Tiefstand des Klerus, die Zaghaftigkeit der katholischen Fürsten, auch der Fortgang der katholischen Wiederherstellungsarbeiten und die Kämpfe dieserhalb werden in tausend interessanten Einzelzügen beleuchtet. Daneben zieht die Kulturgeschichte und die Schulgeschichte reichen Gewinn aus dieser geschichtlichen Fundgrube aus der Zeit der Gegenreformation. J. Linneborn.

Das Leben Mariä. Bilder von Philipp Schumacher, Text von Viktor Kolb S. I. Allg. Verlags-Gesellschaft m. b. H., München. ℳ 20,—.

„Es blüht der Blumen eine auf ewig grüner Au,
Wie diese blühet keine, soweit der Himmel blau.
Wenn ein Betrübter weinet, getröstet ist sein Schmerz,
Wenn ihm die Blume scheinet ins leidenvolle Herz."

So Guido Görres in dem bekanntesten seiner Marienlieder. Die ersten Zeilen könnte man dem vorliegenden Werke als Motto voranstellen, während die beiden letzten die Wirkung angeben, die von ihm ausgeht. Auf allen seinen Blättern zeugt es zunächst davon, welch herrliche Blüten die religiöse Kunst auch in der Gegenwart noch zu zeitigen vermag. Philipp Schumacher gehört ohne Zweifel zu ihren besten Meistern. Seine ganze künstlerische Kraft hat er von jeher in den Dienst der Religion gestellt. Durch sein Leben Jesu vor allem ist sein Name weithin bekannt geworden. Von neuem geht nun ein Werk seiner Hände in alle Welt hinaus, welches den Ruf seines Namens festigen und ihm ungezählte neue Freunde und Verehrer zuführen wird. Es ist das Leben Mariä, geschildert in einer Folge von 48 entzückenden Bildern. Was von den Ratschlüssen Gottes über die auserwählte Jungfrau und Gottesmutter verschleiert der vorchristlichen Menschheit geoffenbart wurde, den ganzen Lauf ihres irdischen Lebens, ihre Verherrlichung im Himmel und auf Erden, all das hat der Künstler hier zu wundervollen Bildern gestaltet. Wessen Gemüt nur ein wenig empfänglich ist, muß,

wenn er diese Blätter andächtig sinnend betrachtet, die erhebende, befreiende und tröstende Wirkung, die von ihnen ausgeht, an sich erfahren.

Schumacher gehört zu jenen Künstlern, die in der Sprache der Gegenwart zu uns reden wollen, ohne dabei die Achtung vor den Werken der Vergangenheit vermissen zu lassen. So muß es sein. Nur so ist eine gesunde Fortentwicklung der christlichen Kunst denkbar und durchführbar. Frei von allem, was man unter Archaisieren versteht, aber auch ohne deshalb die uns aus der alten Kunst vertrauten Typen der hl. Gestalten vollständig aufzugeben, weiß Sch. in der künstlerischen Gestaltung seiner Vorwürfe dem modernen Empfinden durchaus gerecht zu werden.

Auf die Bilder im einzelnen einzugehen, verbietet uns der Raum. In allen zeigt sich Sch. als Meister der Komposition und der Farbe. Die Farbenskala, die ihm zur Verfügung steht, ist eine reiche; dabei versteht er die Töne mit feinem Gefühl auf eine vornehme, harmonische Wirkung abzustimmen. Manche Bilder zeigen die Lösung ganz moderner Lichtprobleme. Die Wirkungen verschiedenartiger Beleuchtungen: des hellflutenden Freilichts, des rötlichen Lampenscheins im Schlafgemach weiß der Künstler meisterhaft wiederzugeben.

Der von Viktor Kolb S. I. geschriebene Text beruht vornehmlich auf der Heil. Schrift und, wo diese versagt — was dann immer ausdrücklich hervorgehoben wird — auf Legende und Überlieferung. Nach Form und Inhalt ist er der Bilder würdig, die er begleitet. Der zu jedem Bilde gehörige Text findet sich nicht nur stets auf demselben Blatte, sondern Text und Bild sind jedesmal in ein harmonisches Ganze gebracht durch zarte Tönung des Papiers und durch ein dekoratives System, welches beide Teile umschließt. In den Vignetten, Leisten und Zwickelfüllungen, die diese Anordnung mit sich brachte, bewundern wir Sch. als Meister des Ornaments. Verehrern des Künstlers sei verraten, daß er auf dem vorletzten, der Verherrlichung Marias durch die Künste gewidmeten Blatte in dem dort knieenden Maler sich selbst porträtiert hat.

Die farbige Wiedergabe der Bilder ist ganz vortrefflich. Die übrige Ausstattung des Buches ist äußerst gediegen und geschmackvoll. Das Ganze ist ein glänzendes Beispiel moderner Buchkunst. Der Preis ist im Verhältnis zu dem Gebotenen äußerst niedrig angesetzt. Möge denn das prächtige Werk überall die verdiente günstige Aufnahme finden.

A. Fuchs.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

In 2., neu bearbeiteter und vermehrter Auflage erschien auch der 1. Band (vgl. S. 591 f. dieser Zeitschr.) des **Handbuchs zur Biblischen Geschichte** von J. Schuster und B. Holzammer, **Das Alte Testament** bearbeitet von J. Selbst (Freiburg i. B., Herder; ℳ 12,50). Ref. urteilt zwar in sehr vielen Einzelfragen anders als S., weil er die Resultate der wirklich historischen, von aprioristischer Wunder- und Weissagungsleugnung so wenig wie von der Voraussetzung des steten geradlinigen Entwicklungsschemas beeinflußten, aber auch extra res fidei et morum die ihr zustehende Freiheit gebrauchenden Kritik zum größten Teile viel höher einschätzt als S. Trotzdem empfiehlt er das Buch auch in seiner neuen Auflage als das beste, das wir z. Z. in diesem Genre haben. Eigentümlicherweise ist S. 82 in einem langen Zitat aus meiner Besprechung der Doppelberichte im Pentateuch von A. Schulz (1908) in der Wiss. Beil. zur Germania 1908, 65—67, ohne daß die Auslassung irgendwie angedeutet wäre, der Satz unterdrückt: „Dogmatisch ist also der Standpunkt Schulz' unanfechtbar."

A. Schmitt-Offenburg i. B. stellt sich, z. T. mit spezieller Wendung gegen Fonck, völlig auf den Standpunkt der neueren katholischen Exegetenschule in seiner umsichtig geschriebenen Broschüre **Bibel und Naturwissenschaft** (Aschendorff, Münster i. W., ℳ 0,60. Bibl. Zeitfr. III, 7). „Die neue Richtung ist kein Abweichen von den alten Grundsätzen der Glaubenslehre, sondern die konsequente Durchführung und Anwendung derselben." (S. 12.)

W. Staerk, **Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos** (Zeitschr. für wiss. Theol. S. 289—306) vermag in 4, 1 ff. und 6, 7 f. kein Zeugnis für den Nachweis jüdischer Herkunft der Oden in ihrer Grundgestalt zu sehen und urteilt über viele von Harnack als christliche Interpolationen angesehene Stellen (z. B. 3, 9; 7, 18; 8, 23—26; 9, 3; 17, 11—14) anders als dieser, wenngleich er seiner Interpolationshypothese beitritt.

Derselbe W. Staerk und A. Ungnad haben in einer in H. Lietzmanns Kleinen Texte f. theol. u. philol. Vorles. u. Übungen als H. 64 aufgenommenen dankenswerten zuverlässigen Übersetzung mit kurzen Noten **Die Oden Salomos** (Bonn, A. Marcus u. E. Weber; ℳ 0,80) jedem Theologen leicht zugänglich gemacht. Auch sie sind bei der wichtigen Stelle 19, 6 (s. S. 769 dieser Zeitschr.) in die Irre gegangen. Der hebräische Grundtext dürfte gehabt haben הִצְמִיחָה בֶטֶן הָעַלְמָה (= sprossen ließ der Jungfrau Leib). Es sollte wohl auf den Messiasnamen צֶמַח יְהוָה (= Sproß Jahwes) und auch auf Js. 7, 14 angespielt werden, zumal folgt „und sie empfing und gebar, und die Jungfrau ward Mutter in vielem Erbarmen". P. Batiffol und J. Labourt übersetzen übrigens in ihrer eben zu erscheinen beginnenden, weit über Harris, Harnack,

Flemming, Staerk und Ungnad hinausführenden Bearbeitung des Apokryphons (Les Odes de Salomon, Revue biblique 1910, 485—500): „Der Heilige Geist breitete seine Flügel aus über den Schoß der Jungfrau."

Eine Menge Materialien und Exzerpte über den Gegenstand aufhäufend behandelt der gelehrte Prämonstratenser F. X. Kortleitner, **De Hebraeorum ante exsilium Babylonium monotheismo** (Innsbruck, Wagner; ℳ 5, -), in konservativem Sinne unter teilweise sehr starker Anlehnung an sein Buch De Polytheismo universo (1908) ohne völlige Verarbeitung des weitschichtigen Stoffes 1. Jahwe als Gott der Hebräer schon in der Patriarchenzeit, 2. die Auffassung der Hebräer von den heidnischen Göttern, 3. die Meinung, der Polytheismus sei die ursprüngliche und legitime Religion der Hebräer gewesen, 4. die verschiedenen Ansichten moderner Gelehrter über den Ursprung der Religion der Hebräer. Das moderne religionsgeschichtliche Thema will sich dem lateinischen Sprachgewande nicht recht fügen.

Im Interesse der Scheidung des wirklichen und des scheinbaren Übernatürlichen in der Bibel schrieb vom Standpunkte der fortschrittlichen katholischen Exegese aus H. Lesêtre seine vorzügliche Abhandlung **Le surnaturel dans la Bible** (Revue pratique d'Apologétique t. X, 881—900). Man muß die im Geiste der Orientalen mit ihrer Vorliebe für das Wunderbare, die Fiktion und die Hyperbel geschriebenen Berichte in unsere Sprache übersetzen, um sie zu begreifen und das wirkliche von dem bloß fiktiven Übernatürlichen zu scheiden. L. unterscheidet deshalb 1. das dogmatische (z. B. die Inspiration der Propheten), 2. das geschichtliche (z. B. Ausstattung des Moses mit Wunderkraft), 3. das gesetzgeberische (z. B. Gottes Willenskundgebung an Moses), 4. das symbolische (z. B. der schlechte Reiche sieht in der Parabel, was im Schoße Abrahams geschieht, und unterhält sich mit Abraham), 5. das allegorische (z. B. Jonas), 6. das poetische (z. B. Gottes Intervention in Job c. 38—42), 7. das populäre (z. B. Joh. 9, 2) Übernatürliche. Schade, daß der überaus nützliche, die Domäne des Wunderbaren gegenüber mehr eifrigen als weisen Meinungen grundsätzlich auf das rechte Maß zurückführende prächtige Aufsatz nur wenigen deutschen Geistlichen in die Hand kommen wird!

Ein Muster edelster Popularisierung für die weitesten Volkskreise auf dem grundsätzlichen Standpunkte derselben Schule ist A. Schulz' Behandlung von **Gen. 1 (Aus Gottes Werkstatt)** im Braunsberger Adalbertusblatt S. 89—92. „Der Buchstabe tötet, wenn wir aus dem Wortlaut der Bibel den wirklichen Verlauf der Weltschöpfung herauslesen wollen; denn eher wird ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen, als bis uns das gelingt" (S. 92 I).

Ganz anders dagegen belehrt E. Minjon-Bonn, ein homo novus in biblicis und, Referent weiß, auch extra biblica, die neueren katholischen Alttestamentler, insbesondere soviel den Ref., in der Pose eines praeceptor Germaniae über **Die dogmatischen und literarischen Grundlagen des biblischen Schöpfungsberichtes** (Kath. I, S. 161—82, 255—72, 345—63, 409—34). Die Auffassung der Herren Holzhey, Meyenberg, Nikel, Peters, Zapletal u. a. beruht nach M. einfach völlig auf unbegreiflichen Trugschlüssen und Nichtbeachtung der einfachsten syllogistischen Regeln.

J. F. Thöne, **Unser Wissen von der Geschichte der Urzeit** (Rottenburg, W. Bader, ℳ 2,80) will für gebildete Katholiken „eine Zusammenstellung des jetzigen Wissens über die älteste Geschichte der Welt und die älteste Geschichte des Menschengeschlechtes" geben, im Grunde also eine populäre Erklärung von Gen. 1—11. Verf. ist jedenfalls mehr „Logiker" als Exeget. Sein Standpunkt ist der altkonservative; die weniger konservative neuere katholische Exegese verurteilt er in Grund und Boden. Mit diesem theoretischen Standpunkte glaubt er das Aufgeben der geographischen wie der anthropologischen Allgemeinheit der Sündflut vereinigen zu können, nicht minder die

mehrfach nicht gerade pietätvolle Art und Weise von der inspirierten Bibel zu reden („trockene und langweilige Kapitel" S. 32, „ungeschickte und stümperhafte Weise" S. 45, „die Darstellung . . . so unklar wie nur möglich" S. 120). Wer mehr über das prätenziöse, wissenschaftlich wertlose Buch lesen will, sei auf die gepfefferte Würdigung von A. Schulz, auf des Verf. Replik und des Rezensenten kostbare Duplik verwiesen (Theol. Revue 1910, 143—46. 225).

Eine wertvolle literarkritische Untersuchung über **Das Deuteronomium** (Leipzig, Hinrichs. 8°. VIII u. 302 S.) von A. Filemon Puukko, Dozent an der Universität Helsingfors, hat R. Kittel als H. 5 in seine Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament aufgenommen. Der Verf. gibt im ersten Teile als Einführung für seine Deuteronomiumstudien eine eingehende kritische Behandlung des Abschnittes des Königsbuches (I c. 22—23) von dem „Gesetzbuche", das in den Tagen des Josias im Tempel gefunden ward. Auch er sucht dieses Gesetzbuch, wie schon Hieronymus, Prokop von Gaza und Chrysostomus im Deuteronomium, freilich nicht im ganzen Deuteronomium wie jene. Von den neueren Ansichten über das Deuteronomium in den Fundamenten des Salomonischen Tempels (Naville, H. Grimme u. a.) will er nichts wissen, hält vielmehr an der Entstehung zur Zeit des Josias fest. Als zweiten Teil behandelt P. die Zusammensetzung des Deuteronomium und gibt das von ihm rekonstruierte Urdeuteronomium als Anhang. Mit A. Klostermanns Grágás- und Gesetzessprecher-Hypothese setzt er sich sehr eingehend auseinander. Er gibt nur zu, daß diese Hypothese über den literarischen Charakter der paränetischen Reden und ihr Verhältnis zu dem Gesetz neue Gesichtspunkte und Erklärungsmöglichkeiten biete, daß sie sich aber unmöglich in dem Umfange verwenden lasse, wie Klostermann es getan hat. Als dritter Teil soll später in einer anderen Schrift eine Untersuchung der Stellung des Jeremias zum Deuteronomium folgen. *N. Peters.*

Neues Testament.

Apocrypha II: Evangelien, herausgegeben von Erich Klostermann. 2. Aufl. 21 S. Bonn 1910, Marcus u. Weber. Unter den „Kleinen Texten für theolog. und philolog. Vorlesungen und Übungen" herausgegeben von H. Lietzmann, die sich wegen ihrer praktischen Anordnung allgemeiner Beliebtheit erfreuen, ist unter den neutestamentlichen obiges Schriftchen in 2. Auflage erschienen. Es enthält außer einer Ausführung des Origenes zu Luk. 1 die Fragmente der Evangelien der Hebräer, der Ebioniten, der Ägypter und des Thomas, die Matthiasüberlieferungen, das Philippus-Ev., das Ev. der Eva bei den Kirchenschriftstellern und Vätern mit dem dazugehörigen Kontext. Außerdem 13 Oxyrrhynchoslogia und fünf Fragmente aus vermeintlichen Evangelien mit textkritischen und sachlichen Noten.

Wellhausen und Johannes von Kasp. René Gregory. Leipzig, Hinrichs. ℳ 1,50. Verf. greift die Zerstückelungstheorien W.s, besonders die in seiner Schrift „Das Evangelium Johannis" (Berlin 1908) dargelegten, kräftig an. Er betrachtet die Arbeit W.s vom literarkritischen Standpunkt aus, ohne auf Fragen der Texteskritik einzugehen. Er ist der Ansicht, daß der Weg, den viele Forscher seit etwa 1850 eingeschlagen haben, zu Irrtümern und unrichtiger Auffassung der Lage geführt hat, weil die Schlüsse viel zu sehr vom „grünen Tisch" aus gemacht sind. G. will die kritische Behandlung der Entstehung der neutestamentlichen Bücher aus der herkömmlichen philologisch-historischen Stickluft ans Tageslicht, ins Leben versetzen, was von jener Seite her zu sehr vernachlässigt wird. Von diesem Gesichtspunkte aus bekämpft er zunächst die „sieben Hauptpositionen" W.s, mit dem Resultate, daß sie keine Handhabe

zur Annahme einer Überarbeitung bezw. Interpolation des Evangeliums geben, die W. annimmt. Dann folgt eine kürzere Untersuchung anderer von W. ins Feld geführten Stellen. Schließlich gibt er eine Zusammenfassung seiner Resultate in 16 Sätzen. Das flott und lebendig geschriebene Buch eines rühmlichst bekannten neutestamentlichen Forschers, der von dogmatischen Rücksichten völlig frei ist, sei besonders dem katholischen Klerus aufs wärmste empfohlen.

Religionsgeschichtliche Volksbücher, I. Reihe, 20. Heft: **Die katholischen Briefe des Neuen Testaments,** von Liz. Walter Bauer-Marburg. Tübingen, Mohr. 64 S. Der Verf. vermittelt hier die Resultate der negativen Kritik über die katholischen Briefe in prägnanter und reichlicher Zusammenstellung einem weiteren Publikum. Die wesentlichen Resultate sind folgende: die katholischen Briefe sind keine wirklichen Briefe, sondern in epistolarische Form gekleidete Ansprachen an ein lokal nicht gebundenes Publikum. — Jakobusbr. ist zwar nicht das Werk eines jüdischen Schriftstellers aus vorchristlicher Zeit (Spitta), aber er steht in gegensätzlicher Stellung zu Paulus (s. c. 2, 14 ff.), den er bekämpft. Aus diesem und einer Reihe anderer Gründe ist Jak. nicht der Verfasser. Der Brief gehört nicht in das apostolische Zeitalter. Es ist eine zwischen 120 und 150 abgefaßte Buß- und Mahnrede eines christlichen Lehrers in Epistelform, unter dem Schutze der Auktorität des Jakobus. — I Petri ist ebenfalls ein gegen Ende des 1. Jahrh. von einem gebildeten Christen an die kleinasiatischen Gemeinden gerichteter Trostbrief. Der Judasbr. gehört dem 2. Jahrh. an, er stammt aus Ägypten. Später hat der Verf. von II Petri ihn ausgeschrieben. — I Joh. und Ev. Joh. haben denselben Verfasser, einen bedeutenden Mann aus Ephesus, der im ersten Viertel des 2. Jahrh. lebte. Sein Name ist unbekannt. II u. III Joh. stammen nicht vom Apostel, auch nicht von einem „Presbyter" Johannes. Sie setzen ein späteres Stadium der kirchlichen Entwicklung voraus. — Alle angeführten Beweisgründe findet man in jeder größeren katholischen (Belser, Cornely) und positiv-protestantischen (Zahn) Einleitung besprochen und widerlegt.

M. J. Lagrange, **Quelques remarques sur l'Orpheus de M. S. Reinach.** Paris, Lecoffre. 78 S. Reinach definiert die Religion als eine „Sammlung von Skrupeln, die den freien Gebrauch unserer Fähigkeiten behindern" (S. 9). Er arbeitet auf die Verwirklichung der glücklichen Zeit hin, wo die Religionen überwunden sein werden und der Religion der sozialen Pflicht weichen. Vergleichend religionsgeschichtlich sucht er das Christentum als einen gereinigten Rest uralter heidnischer Riten nachzuweisen. — Lagrange liefert nicht eine detaillierte Prüfung des Orpheus, sondern prüft an einzelnen Beispielen (Zurückführung der Eucharistie auf Erinnerung an die ältesten totemistischen theophagischen Riten, die Leidensgeschichte, Auferstehung usw.) die Methode R.s. In überlegener Weise, mit feinem Spotte weist er seine abenteuerlichen Hypothesen, die methodischen Fehler, überhaupt die Auswüchse seiner vergleichenden religionsgeschichtlichen Methode nach. Das Werk R.s sündigt aber nicht nur hierdurch, sondern auch durch den ungemein gehässigen Ton gegen alles Christliche. — R.s Buch ist in Frankreich weit verbreitet, Übersetzungen in alle zivilisierten Sprachen werden angefertigt. Daher ist die Schrift L.s sehr aktuell auch für deutsche Christen, ebenso wie die Batiffols (vgl. diese Ztschr. II, 590).

Der eigenartige dogmatische Standpunkt der Johannesreden und seine Erklärung von W. Soltau-Zabern in Ztschr. für wiss. Theologie 1910. S. 341—59. Der Verf. hat schon früher ausgeführt, daß das Johannesevangelium nicht die Arbeit eines Autors sei, sondern eine Kombination mehrerer verschiedentlich überarbeiteter Quellen, 1. einer Grundschrift (G), die ursprünglich synoptische Perikopen und (ca. 8) Legenden enthielt, erweitert durch einen späteren Bearbeiter (Ev) und 2. einer Rede-

sammlung (R). In vorliegendem Aufsatze vergleicht er die Theologie und Christologie beider Bestandteile und stellt die des 1. Johannesbriefes daneben. Der Vergleich zwischen R und 1. Jo. ergibt, daß trotz aller Ähnlichkeit in der Diktion und in der Gedankenwelt, zwischen den Reden unter sich und dem 1. Jo., dennoch so große formelle und sachliche Verschiedenheiten vorhanden sind, daß sie eine einheitliche Autorschaft ausschließen. Noch größer sind die dogmatischen Unterschiede zwischen R und G. In bezug auf R kommt S zu dem Resultate, daß der Urheber ein Gnostiker war, der die christlichen Ideen einer ursprünglichen Sammlung von Herrenworten („Johanneslogia", die von einem Presbyter, dem Verfasser der Johannesbriefe stammen) mit gnostischen Anschauungen versetzte. Dieser Gnostiker verstand es dann unter der Autorität des Namens des Apostels Johannes, auf den G zurückgeführt wird, in kirchlichen Kreisen Anerkennung zu finden.

Abfassungszeit und Leserkreis des Galaterbriefes von Prof. Dr. V. Weber-Würzburg in Theol. Quartalschr. 1910, S. 327—38. W., bekanntlich Vertreter der reinen südgalatischen Adresse und Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, wendet sich in diesem Aufsatze gegen Steinmann-Braunsberg, der die nordgalatische Adresse und die Abfassung nach dem Apostelkonzil behauptet, und kritisiert besonders eingehend ein Hauptargument St.s, daß zurzeit von Gal. 2, 3 die Beschneidung des Titus und der Heidenchristen als heilsnotwendig von den Judaisten gefordert worden sei und die daraus von St. gezogenen Konsequenzen. Ferner verwirft er St.s Einwürfe gegen die Identität der Reisen Gal. 2, 1 und Apg. 11, 30, sowie das von St. gezeichnete Geschichtsbild des Galaterbriefes. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das fünfte Heft der Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda, welche im Auftrage des Historischen Vereins der Diözese Fulda von G. Richter, herausgegeben werden (Fulda, ℳ 2,50), enthält an erster Stelle eine Abhandlung über das **Kloster Kaufungen in Hessen** aus der Feder des verstorbenen H. v. Roques, des Herausgebers des Kaufunger Urkundenbuches (S. 1—60). Sie ist im wesentlichen unverändert, allerdings um die Teile verkürzt, welche nur lose mit dem Thema zusammenhingen, aus dem Nachlasse des Verstorbenen von G. Richter herausgegeben. v. Roques wollte kein eigentlich „gelehrtes" Werk schreiben, vielmehr eine auf den Quellen basierende erzählende Darstellung der Geschichte des Klosters für weitere Kreise geben. Ausdrücklich bemerkt Richter, daß er bezüglich der Deutung und Wertung einzelner Quellen sich nicht durchaus mit dem Verfasser identifiziere. Das Benediktinerinnenstift Kaufungen (östl. v. Kassel) wurde in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts gegründet, ging aber in der Folge wieder zugrunde. Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin Kunigunde stellten es wieder her, und Kunigunde trat nach dem Tode ihres Gemahls selbst als Nonne in dasselbe ein und starb hier auch. Im dreizehnten Jahrhundert fand die Umwandlung in ein Kanonissenstift statt. Erst kurz vor seinem Ende, im J. 1509, kehrte es mit Annahme der Bursfelder Reform zur Benediktinerregel zurück. Im Jahre 1527 wurde das Kloster aufgehoben, und 1531 die Nonnen aus Kaufungen vertrieben. Bis heute befindet sich das Stift im Besitze der hessischen Ritterschaft, jedoch ohne irgendwelchen geistlichen Charakter.

An zweiter Stelle steht eine Abhandlung von J. Kremer über die **Servitenklöster Mariengart und Vacha.** (S. 63—93.) Mariengart lag im Eisenachischen östlich von Geisa, Vacha ist ein Städtchen an der Werra ebendort. Ersteres wurde im J. 1339 gegründet. Jedoch verließen die Brüder um 1370 Mariengart, ohne es aber ganz auf-

zugeben, und gründeten das Kloster zu Vacha. Beide Klöster fielen im 16. Jahrhundert der Reformation zum Opfer.

Den Schluß bilden **Kleinere Mitteilungen** (S. 97—128): Ein Bruchstück eines Fuldaer Ordo missae aus dem frühen Mittelalter, mitgeteilt und mit einer Einleitung versehen von A. Schönfelder; eine Predigt und ein Gedicht zur Vollendung des Fuldaer Domes (14. Aug. 1712); ein Inventar der Fuldaer Domsakristei aus dem Jahre 1717, dem als Anhang ein Bericht des Propstes Stephan v. Clodt über die im Jahre 1703 vorgenommene neue Fassung der Reliquien des hl. Bonifatius folgt.

Aus Anlaß des fünfhundertjährigen Gedenktages hat C. Krollmann einen interessanten Essay veröffentlicht: **Die Schlacht bei Tannenberg,** ihre Ursachen und ihre Folgen (Königsberg, Deutschherren-Verlag. ℳ 1,00). Die Polen konnten den Verlust Pomerellens nicht verschmerzen, da ihnen dieses Land in der Hand des Ordens den Zugang zur Ostsee verschloß. Der Anlaß aber zum Entscheidungskampfe zwischen Polen und dem Deutschorden wurde die Erwerbung der Neumark durch den letzteren. Der Orden brachte, abgesehen von den Besatzungen der Burgen, ein Heer von etwa 14000—15000 Streitern auf die Beine; die Menge der polnischen Streiter, welche ins Gefecht kamen, mag rund 20000 betragen haben. Gegenüber Voigt und Caro wahrt Krollmann dem König Wladislaw (Jagiello) seinen Anteil an dem Siege von Tannenberg. Durch Verstärkung des linken Flügels gelang es dem Hochmeister Ulrich von Jungingen, den rechten feindlichen Flügel, auf dem die Litauer fochten, aufzurollen. Hätte er jetzt seinen siegreichen linken Flügel gegen den linken Flügel der Feinde, auf dem die Polen standen, einsetzen können, so wäre der Sieg wohl auf seiten des Ordens gewesen. Doch die Reiter des linken Flügels hatten sich bereits, Beute und Gefangene machend, bei der Verfolgung der Litauer gänzlich verzettelt. So unterlag das schwächere Ordensheer dem stärkeren und besser geführten polnischen Heere. Da aber Wladislaw die Marienburg nicht erobern konnte und schließlich in fluchtartiger Eile das Land verlassen mußte, so war der unmittelbare Schaden, der dem Orden aus der Niederlage erwuchs, nur gering. Groß aber war der mittelbare Schaden, indem die Niederlage des Ordens den verderblichen Gegensatz zwischen Landesherrschaft und Ständetum in Preußen entfesselte. „Der Staat des Deutschen Ordens ist nicht durch die Polen, sondern durch die Deutschen selbst zerstört worden." Im Jahre 1440 traten Städte und Ritter des Landes zu jenem „Bunde" zusammen, der der Ruin des Ordensstaates werden sollte. Im Jahre 1454 begann mit dem Aufruhr der Stände, die dem Könige Kasimir von Polen mit Erfolg die Oberherrschaft über Preußen anboten, ein dreizehnjähriger Krieg. Daß derselbe im zweiten Thorner Frieden für den Orden einen so schlimmen Ausgang nahm, haben allein die ungeheuren Anstrengungen und die hartnäckige Parteileidenschaft des preußischen Bundes verschuldet.

P. Wappler behandelt im 13. und 14. Heft der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte, herausg. von J. Greving, die **Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung** (Münster, Aschendorff, ℳ 6,80). Die beiden Kurfürsten Johann und Johann Friedrich von Sachsen gingen schonungslos, im Falle hartnäckigen Beharrens beim Irrtume mit Todesstrafe, gegen die Wiedertäufer vor. Sie konnten sich stützen auf die Ansichten ihrer Theologen, Luthers und Melanchthons, und des Eisenacher Superintendenten Justus Menius, dessen drei in dieser Angelegenheit verfaßte Schriften Luther mit Vorreden versah. Auch der katholische Herzog Georg von Sachsen wandte in seinem Gebiete gegen die Wiedertäufer scharfe Maßregeln an. Anders der Landgraf Philipp von Hessen. Er konnte niemals dazu gebracht werden, in seinem Lande, oder wo er sonst aus irgendeinem Rechtsgrunde zu befehlen

hatte, die Todesstrafe an den Täufern vollziehen zu lassen. Er war der Meinung, daß niemand lediglich wegen seines Glaubens hingerichtet werden dürfe. Überhaupt duldete er in seinem Lande abweichende Glaubensansichten in weitem Maße. „Nur die Anhänger der alten Religion hatten hier Grund, sich über ihn zu beklagen." Besonderer Raum ist der Schilderung der Verhältnisse in dem Amt Hausbrettenbach (an der Werra, jetzt zum Verwaltungsbezirk Eisenach gehörig) und der Reichsstadt Mühlhausen gewidmet. Das genannte Amt unterstand der gemeinsamen Gerichtsbarkeit Kursachsens und Hessens, Mühlhausen aber der gemeinsamen Schirmvogtei beider und des Herzogs von Sachsen. In beiden Gebieten war die Täuferbewegung besonders stark. Auch hier war Philipp nie dazu zu bewegen, in eine Vollstreckung des Todesurteils zu willigen. Er blieb seinen Grundsätzen bis zu seinem Tode treu; auch seine Söhne wandelten in denselben Bahnen. In den sächsischen Landen wirkten die Grundsätze Luthers und Melanchthons weiter, ja fanden in der Folge selbst gegen die Anhänger des letzteren Anwendung, die des Kryptokalvinismus geziehen wurden. In einem Exkurs wendet sich Wappler gegen die Behauptungen Hermelinks, Ritschls, Böhmers und Hunzingers, daß Luther die Hinrichtung von bloßen Ketzern nicht befürwortet habe. Melanchthon aber scheine man jetzt allenthalben preiszugeben. Der Darstellung ist ein Anhang von 94 Urkunden beigefügt, welche bis auf 5 dem sächsisch-ernestinischen Gesamtarchiv zu Weimar entnommen sind. Die auf einem weitschichtigen Quellenmaterial unter sorgfältiger Benutzung der Literatur aufgebaute, lichtvoll geschriebene Abhandlung bietet viel Belehrung und Stunden genußreicher Lektüre.

In einer Schrift **Der hl. Karl Borromäus und das Rundschreiben Pius' X.** vom 26. Mai 1910 (Mainz, Kirchheim u. Co., ℳ 0,50) legt ein ungenannter Geistlicher („Clericus Rhenanus") dar, daß in dem so viel beanstandeten Abschnitt der Enzyklika keine Beleidigung deutscher „Reformatoren", deutscher Fürsten und deutscher Volksteile enthalten sei, daß die Absicht des Papstes bei Erlaß derselben auf die Verherrlichung des Heiligen als eines ausgezeichneten Kirchenfürsten und katholischen Reformators, keineswegs aber auf Beschimpfung eines anderen Bekenntnisses oder der protestantischen Fürsten und Völker der Gegenwart gerichtet gewesen sei. Im ersten Teile der Schrift zeichnet der Verfasser, an der Hand der Biographie des Heiligen von Hepp, welche Karl Jentsch soweit er sie nachprüfen konnte, als zuverlässig bezeichnet, ein Bild des Lebens und Wirkens Karls, gibt sodann im zweiten Teile die Grundgedanken und den wörtlichen Text der besonders in Frage kommenden Stellen des Rundschreibens wieder und prüft es unter Betrachtung des Wortlautes jener Stellen und seines Gesamtinhaltes sowie unter Vergleichung mit den aus der Biographie Hepps entnommenen Notizen über das Leben und Wirken des Heiligen. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Völter, Dr. Daniel, Theol.-Professor in Amsterdam, **Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe.** Leiden, E. J. Brill, VIII u. 210 S. Diese Arbeit ist der dritte Faszikel von einer neuen Untersuchung, die der auf dem Gebiete der urkirchlichen Geschichte und Literatur wohlbewanderte gelehrte Forscher seit 1904 über die Apostolischen Väter begonnen hat und wovon die bisher erschienenen über Clemens v. Rom, Hermas und Barnabas sowie über den sog. zweiten Clemensbrief handelten. Wenn die jahrhundertelange Kontroverse über die Echtheit der Ignatiusbriefe infolge einer gesteigerten allseitigen Forschung eine allem Anscheine nach definitive Lösung in bejahendem Sinne gefunden hatte, insofern als die sieben Briefe in der sog. kürzeren Rezension zurzeit ziemlich allgemein als echt angesehen werden, so sucht der Verf.

in der vorliegenden Untersuchung abermals nach einer anderen Lösung, indem er durch Aufstellung einer neuen Hypothese hofft, der jetzt herrschenden und „wie ein Dogma gehüteten" Überzeugung ein definitives Ende bereitet zu haben und gleichzeitig zu einer befriedigenden positiven Lösung des Problems gelangt zu sein. Das Resultat der Untersuchung ist dieses: der Polykarpusbrief ist nach Völter echt, jedoch mit Ausnahme der Stellen, die Bekanntschaft mit den Ignatiusbriefen verraten (c. I, 1. 2, IX, 1 und das ganze c. XIII), diese sind später interpoliert. Als Entstehungszeit setzt V. rund 140 n. Chr. an, weil c. 7 nicht, wie man bisher annahm, auf die Irrlehre Marcions, sondern auf das System des Basilides anspiele. — Von den Ignatiusbriefen dagegen ist der Römerbrief unecht, erst um 180 n. Chr. geschrieben und zwar offensichtlich als Tendenzschrift gegen den martyriumssüchtigen und das kirchliche Amt verachtenden Montanismus gerichtet; — echt dagegen sind die übrigen sechs sog. kleinasiatischen Briefe, jedoch nicht in dem Sinne, als ob sie vom Bischof Ignatius v. Antiochien herrührten, der unter Trajan Märtyrer wurde, sondern sie sind vielmehr erst um 150 n. Chr. von einem Manne namens Theophorus verfaßt, der sich wirklich in der in diesen Briefen vorausgesetzten Situation befunden hat und der wahrscheinlich kein anderer ist als der aus Lucian bekannte Peregrinus Proteus, jedoch in seiner christlichen Periode. Um nun das durch die späteren Schicksale ihres Verfassers bedrohte Ansehen dieser Briefe zu retten, hat man ihnen später den um 180 n. Chr. entstandenen Römerbrief vorgesetzt, damit als ihr Verfasser der alte antiochenische Martyrerbischof gelte, dessen Name Ignatius dann auch in den sechs kleinasiatischen Briefen vor dem Namen Theophorus eingesetzt wurde. Diese von ihm teilweise bereits früher vorgetragenen Hypothesen sucht Völter hier neuerdings mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn als beste und endgültige Lösung der jahrhundertealten Kontroverse ausführlich zu erweisen, er dürfte dafür indes ebensowenig als früher auf größeren Beifall zu rechnen haben. Einstweilen wird die fast „wie ein Dogma gehütete" ziemlich allgemeine Überzeugung von der Echtheit aller sieben Ignatiusbriefe in der kürzeren Rezension als wissenschaftliches Ergebnis der neueren Forschung wohl noch das Feld behaupten. Die Studie ist gleichwohl in hohem Grade lesenswert.

Schermann, Dr. Theod. (München), **Der Liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh.** Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens. (Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit. von A. Harnack und C. Schmidt, 36. Bd., Heft 1b). Leipzig, Hinrichs, ℳ 1.50. — Gegenüber dem fast einseitigen Interesse, das man in allerletzter Zeit dem die Epiklese und den Einsetzungsbericht enthaltenden Stücke dieses wertvollen Papyrus widmete, will Sch. zu den bisherigen Ausgaben und Veröffentlichungen in paläographischer, liturgischer und lexikographisch-grammatischer Hinsicht Ergänzungen bieten, um die Erforschung des Charakters des Papyrustextes überhaupt und dessen Einreihung in eine der beiden zu unterscheidenden Gattungen innerhalb der altägyptischen Abendmahlsliturgien, nämlich der meist am Schlusse der Bischofsweihe mitgeteilten Normalliturgie und der Taufmesse, zu ermöglichen. Nach vorliegender Untersuchung nun ist die in Rede stehende Liturgie die Osternachts-Taufmesse und nach den zahlreichen in dem Texte selbst sich darbietenden Kriterien als Entstehungszeit das dritte, vielleicht schon das ausgehende zweite Jahrhundert anzusetzen. Referent ist den Darlegungen mit lebhaftem Interesse gefolgt.

Holl, Dr. Karl, **Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius** (Ancoratus u. Panarion) (Texte und Untersuchungen, 36 Bd., Heft 2) Leipzig, Hinrichs, ℳ 3,—. Eine Vorarbeit für eine neue Ausgabe der Werke des Epiphanius. H. liefert den Nachweis, daß die Mehrzahl der uns bis jetzt bekannten Epiphaniuskodizes aus einem noch erhaltenen Exemplar stammt, so daß daraus für den Herausgeber Recht und Pflicht

erwächst, den kritischen Apparat stark zu vereinfachen. Er unterscheidet eine ältere und eine jüngere Gruppe von Handschriften, sie werden alle der Reihe bis ins Detail untersucht und beschrieben und der Zusammenhang zwischen den einzelnen Kodizes, insbesondere der zwischen der älteren und jüngeren Gruppe wird dargelegt; die hauptsächlichsten Ergebnisse der Gesamtuntersuchung sind dann in einem Schema zusammengefaßt, aus dem hervorgeht, daß die ganze handschriftliche Überlieferung auf den Codex Vaticanus zurückgeht. Eine sehr verdienstliche und für derartige Untersuchungen mustergültige Arbeit. Ein kurzer Anhang erbringt in dankenswerter Weise den endgültigen Beweis für die Unechtheit der **Anakephaiosis**, die nichts anderes als ein recht ungeschickter Auszug aus dem Panarion, aber von der Nachwelt merkwürdigerweise viel stärker benutzt worden ist als das ursprüngliche Werk.

Von der Lietzmannschen Sammlung „Kleine Texte für theol. und philol. Vorlesungen und Übungen" liegen zwei neue Hefte vor, Nr. 14: **Griechische Papyri** in erweiterter 2. Aufl. und Nr. 61: **Liturgische Texte VI. Die Klementinische Liturgie** aus den Constitutiones Apostolorum VIII nebst Anhängen, 1. Aufl., beide von Hans Lietzmann (Jena) selbst besorgt und bei Marcus, Bonn 1910 (je ℳ 0,80) erschienen. Beim ersten Hefte machen wir besonders aufmerksam auf Nr. 15—17, 22—25: libelli aus der dezianischen Verfolgung, altchristlicher Moralkatechismus in Versen, christliches Orakelgebet, gnostisches Amulett, christliches Amulett mit Vaterunser. Der Text der Klemensliturgie ist Funks großer Ausgabe der Didascalia et Constit. Apostolorum (Paderb. 1905) entnommen. Zum Schluß folgen: ein Stück der Meßliturgie aus den von Hauler in einem Veronenser Palimpsest entdeckten Fragmenta latina Didascaliae Apostolorum, dann die Liturgie der ägyptischen Kirchenordnung und die berühmte Anaphora des Serapion v. Thmuis (ebenfalls nach Funks Ausgabe). A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Seiner Konversionsschrift hat Prof. Dr. Albert von Ruville schnell eine zweite folgen lassen. Ihr Titel **Das Zeichen des echten Ringes** (Berlin, H. Walther, ℳ 2,50, geb. 3,50) spielt auf die bekannte Parabel aus Lessings Nathan dem Weisen an. Verf. will solchen Christen, die „mit klarem Verstande ausgerüstet und von starkem religiösen Sehnen erfüllt unabhängig nach Wahrheit streben" ein Kennzeichen angeben, an dem sie, ohne tiefgehender theologischer Studien zu bedürfen, untrüglich erkennen können, welches unter den christlichen Bekenntnissen die echte und wahre Religion enthält. Das Zeichen des echten Ringes ist die Demut. Verf. behandelt zunächst die Demut in der Heilsgeschichte und kommt zu dem entscheidenden Resultat, daß „nur die katholische Kirche aus Demut erwachsen ist und zur Demut anleitet, jede der protestantischen Gemeinschaften aber der Überhebung ihr Dasein verdankt und von ihren Gliedern Überhebung fordert". In einem 2. Teil wird dies Ergebnis bestätigt durch Erörterungen über die Äußerungen der Demut in der Heilsanstalt unter steter Berücksichtigung des Protestantismus. Interessant ist es, wie Verf. hier die von protestantischer Seite über seine Konversion gefällten Urteile zur Beleuchtung der protestantischen Forschungsmethode überhaupt heranzieht. Die ganze Schrift bewahrt übrigens überall die vornehme Ruhe, durch welche auch die Konversionsschrift so wohltuend berührt. Einige Sätze des Buches erscheinen allerdings kaum haltbar bezw. sehr mißverständlich zu sein. So ist z. B. von dem Unvermögen der Vernunft, hinsichtlich des Übernatürlichen über Vermutungen hinauszukommen, die Rede (S. 5). Hierhin gehört wohl auch das (S. 31) über das Verhältnis des Auferstehungswunders zum Glauben der Apostel an die Gött-

lichkeit Jesu Gesagte. An anderer Stelle (S. 134) könnte es scheinen, als ob jede hl. Kommunion eine Beseligung zur Folge habe, durch die sich das Wunder der heil. Eucharistie untrüglich bekunde. Im übrigen zeugt die Schrift von dem tiefen Eindringen des Verfassers in den Geist des Katholizismus, und wie sie einerseits sehr geeignet ist, vorurteilslosen Protestanten den Weg zu weisen, so vermag sie anderseits den katholischen Leser zu erbauen und seines Glückes, der katholischen Kirche anzugehören, von neuem froh zu machen.

Von den religiös-wissenschaftlichen Vorträgen für katholische Akademiker, gehalten von Prof. Dr. W. Koch und Repetent Dr. O. Wecker, liegt nunmehr bereits eine dritte Reihe **Katholizismus und Christentum** gedruckt vor (Rottenburg, Bader, ℳ 1,20). Das vorliegende Bändchen enthält die Demonstratio catholica. Mit dem Nachweis der natürlichen Glaubwürdigkeit des Katholizismus bringt es die Reihe der Vorträge aus dem Gebiete der Apologetik zum Abschluß. Zunächst wird die Eigenart des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus klar und scharf in den drei Sätzen formuliert: Der Katholizismus ist Autoritätsreligion, er ist dogmatisches und er ist sakramental-kultisches Christentum. Dem ersten und wichtigsten dieser Sätze sind vier Vorträge gewidmet, den beiden anderen je einer. Alle Vorträge beweisen, daß ihre Verfasser für die religiösen Schwierigkeiten unserer heutigen akademischen Jugend vollstes Verständnis haben. Sie gehen herzhaft an die Behandlung der manchmal etwas heiklen Fragen heran, auf welche die akademische Jugend vor allem eine klare Antwort haben möchte. Mit edlem Freimut werden speziell von den konkreten Formen der kirchlichen Autorität Inquisition, Syllabus und Index besprochen. Nach unserem Dafürhalten ist dieses dritte Bändchen wirklich geeignet, viele der Kirche innerlich bereits kühl und fast abgeneigt gegenüberstehende Akademiker dahin zu führen, daß sie die Kirche von neuem achten und lieben lernen.

Unter dem Titel **Wir Katholiken und die — andern** (Herder, ℳ 1,30) veröffentlicht Dr. Paul Baron de Mathies apologetische Randbemerkungen zur Borromäus-Enzyklika-Entrüstung. Was Verfasser hier in 20 Abschnitten ausführt, enthält viele recht beherzigenswerte Gedanken. Er will vor allem die Katholiken zu größerem Selbstbewußtsein bestimmen und ruft sie gleichzeitig zum internationalen Zusammenschluß gegen die bereits international organisierten Gegner der Kirche auf. Die Übersichtlichkeit des Ganzen leidet sehr infolge des Fehlens jeglicher Kapitelüberschrift und jeglichen Inhaltsverzeichnisses. Der in der allgemeinen Menschenliebe des Christentums allerdings begründete und mit einer vernünftigen Vaterlandsliebe wohl zu vereinbarende Kosmopolitismus wird m. E. unnötigerweise stark betont. Die von der Tagespresse bereits mit Recht gerügte, allgemein auf den König von Sachsen bezogene Auslassung des Verfassers hat den deutschen Katholiken leider neue Schwierigkeiten bereitet. Verfasser hat bereits die Erklärung abgegeben, daß er die fragliche Stelle in einer etwaigen zweiten Auflage ändern wolle.

Der diluviale Mensch in Europa ist das Thema einer gemeinverständlichen Abhandlung, in welcher Universitätsprofessor Dr. J. Birkner-München die bisherigen Resultate der anthropologisch-prähistorischen Forschung weiteren Kreisen zugänglich macht (München, Isaria-Verlag ℳ 1,75). Verfasser orientiert zunächst über die Frage nach dem tertiären Menschen, welche trotz der von einzelnen Forschern als menschlicher Manufakte angesprochenen Feuersteinstücke, der sog. tertiären Eolithe, eine durchaus ungelöste sei. Dann sich seinem eigentlichen Thema zuwendend behandelt er zuerst die Kultur des diluvialen Menschen, soweit sie aus seinen Waffen, Werkzeugen und Schmuckgegenständen erkennbar ist, mit dem Ergebnis, daß letzterer alle geistigen Fähigkeiten des denkenden Menschen besaß und höchstwahrscheinlich an ein Weiterleben nach

dem Tode glaubte. Hierauf wendet sich Verf. den bisher entdeckten Skelettresten des diluvialen Menschen zu. Diese lassen erkennen, daß letzterer von den jetzigen Menschen nicht artverschieden war. Von den beiden erkennbaren Hauptrassen unterscheidet sich die Cro-Magnon-Rasse nicht wesentlich vom modernen Europäer, während die Neandertalrasse dem heutigen Australier sehr nahe steht. Die ruhige Objektivität der Darlegungen läßt die mit 93 instruktiven Abbildungen aufs beste ausgestattete Schrift für die weiteste Verbreitung höchst geeignet erscheinen.

Gegenüber dem Mißbrauch, welcher seitens des Monismus mit der Wissenschaft getrieben wird, um dem Offenbarungsglauben feindliche Lehren in den weitesten Kreisen zu verbreiten, haben sich drei protestantische Gelehrte zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden. In einem starken Bande mit dem die Aufgabe und das Ergebnis ihrer Arbeit kennzeichnenden Titel **Natur und Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen** (herausg. von Dr. Joh. Riem, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses; ℳ 4,50) legen sie den heutigen Stand der naturwissenschaftlichen Forschung hinsichtlich der von der Bibel gleichfalls berührten Fragen vor. Das Buch zerfällt in drei Teile, welche je ihren eigenen fachmännischen Bearbeiter gefunden haben. Dr. Joh. Riem behandelt als Astronom die Fragen des kosmologisch-physikalischen Gebietes, näherhin die Schöpfung der anorganischen Welt, die Möglichkeit des Lebens im Weltall und die Sintflut. Im 2. Teil kommt Dr. Karl Hauser als Biologe zum Wort, um den durchgreifenden Unterschied zwischen dem Organischen und Anorganischen, den Begriff und den Ursprung des Lebens, die Zweckmäßigkeit in der Schöpfung und die Entwicklungslehre zu behandeln. Die anthropologischen Probleme endlich greift der Anthropologe Prof. Dr. Otto Hamann auf, indem er die verschiedenen Aufstellungen der Gegner über die Affenabstammung des Menschen kritisch erörtert, um dann Mensch und Affe hinsichtlich des Körperbaues eingehend zu vergleichen und über das erste Auftreten des Menschen, die ersten menschlichen Skelettfunde, und die neuesten Abstammungshypothesen, welche die direkte Affenabkunft verwerfen, zu berichten. Zum Schluß wird noch die Selbständigkeit des Geistigen im Menschen verteidigt. Was den Schöpfungsbericht der Bibel betrifft, so ist es interessant zu konstatieren, daß hier protestantische Gelehrte eine weitgehende Harmonie mit den modernen kosmologischen Anschauungen annehmen, also eine im Verhältnis zur neueren Richtung der katholischen Exegese konservative Auffassung vertreten. Dagegen wird der Nachweis der Existenz des tertiären Menschen als unumstößlich erbracht angesehen. Was die Entwicklungslehre angeht, so wird die polyphyletische Deszendenz mit den nötigen Vorbehalten bezüglich der Entstehung des ersten Lebens und der menschlichen Seele, also in einer auch für uns annehmbaren Gestalt vertreten. Wenn wir natürlich auch hier und da auf von den unsrigen abweichende religiöse Anschauungen stoßen, so läßt doch der reiche naturwissenschaftliche Inhalt das Buch auch für uns wertvoll und verwendbar erscheinen. Dem Text sind siebzehn Bildertafeln mit zahlreichen Abbildungen beigefügt.

L. Dressel S. I. nimmt in den Stimmen aus Maria-Laach (1910 Bd. II, S. 192) Stellung zu der Broschüre Prof. Dr. K. Isenkrahes zum **Entropiebeweis** (vgl. oben S. 419). Die von letzterem für die Gültigkeit des Entropiebeweises aufgestellten Voraussetzungen billigt er, ist aber der Ansicht, daß J. zu skrupulös ist, um das Vorhandensein dieser Voraussetzungen zuzugeben. Hinsichtlich einiger der von J. vorgebrachten Punkte führt er dies überzeugend aus. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

In den bei Schöningh erscheinenden „Forschungen" behandelt H. Weinand **Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus** (ℳ 4,50).

Alles, was Auguſtin in Angriff nimmt, iſt geiſtvoll und feſſelnd, und wer ſeinen philoſophiſchen oder theologiſchen Gängen nachwandelt, kommt niemals durch öde, langweilige Gegenden. Ein beſonderes Intereſſe bietet es, ſeinen Gottesbegriff zu rekonſtruieren. Gehört doch dieſer Begriff wie überhaupt zum Fundament der Theologie, ſo auch zur Grundlage jedes religiöſen Lebens. Und Auguſtins Theologie iſt weſentlich religiös, d. h. nie theoretiſch, ſtets eine höchſt perſönliche Angelegenheit. Er theologiſiert nur aus innerem religiöſen Bedürfniſſe. W. hatte ſich alſo ein dankbares Thema gewählt, und außer der flotten Darſtellung des Gegenſtandes iſt es grade die tiefe, alle Menſchen gleichmäßig berührende Wahrheit und die Fülle der Empfindungen, womit ſie bei Auguſtin verbunden iſt, wodurch die Lektüre der Schrift von Anfang bis zu Ende feſſelt und uns nicht nur wiſſenſchaftlich, ſondern auch weihevoll unterhält. Verf. ordnet den Stoff in folgender Weiſe: Er beſchreibt zunächſt, wie die Gottesidee der leitende Gedanke ſeiner Erziehung und Bildung bis zu ſeiner Bekehrung war; dann zeigt er, wie Auguſtin im Lichte ſeiner Gottesidee das menſchliche Glück, die wiſſenſchaftliche Erkenntnis, das Böſe, die Welt, die Menſchenſeele, die Kirche und die Gnade betrachtet und beurteilt, und wie es grade dieſe Idee iſt, welche ihn in den ſchwerſten und verwickeltſten Fragen zurechtweiſt und zur glücklichen Löſung führt. So wird die Schrift tatſächlich zu einer „Einleitung in das Studium der Werke des hl. Auguſtinus".

De Vera Religione, de Ecclesia, de Fontibus Revelationis, auctore A. Tanquerey. Ed. 13 (Rom, Desclée, XXXIII u. 744 S.). Eine auf thomiſtiſchen Prinzipien beruhende, aber ganz zeitgemäß gearbeitete Fundamentaltheologie oder Einleitung in die Dogmatik liefert der Verf., der früher in Baltimore und jetzt in Paris am Prieſterſeminar doziert. Eine reiche Literatur iſt verzeichnet und auch verarbeitet. Die hohe Auflageziffer zeigt die weite Verbreitung des Buches an. Aus dem Titel ſchon geht hinreichend hervor, welche Fragen in dem Werke erörtert werden. Der Wert desſelben ſcheint mir in der Fülle der erörterten Fragen, in der Beſtimmtheit der Löſungen und in der lexikaliſchen Kürze zu liegen, womit die Antworten gegeben werden. Selbſt in den Anmerkungen iſt noch eine Menge wiſſenſchaftlichen Details untergebracht, ſo daß das Buch zur Einführung in die dogmatiſchen Vorfragen ſehr geeignet iſt. Der Standpunkt des Verf. iſt durchaus kirchlich, aber keineswegs enge und beſchränkt. Das zeigt ſich auch in den exegetiſchen Fragen. „Quamvis in Scriptura inveniantur traditiones populares, allegoriae, parabolae, legendae, citationes sive explicitae sive implicitae, quarum obiectivam veritatem scriptor sacer non affirmat, omnino retinendum est, nullum prorsus esse errorem in iis, quae auctor inspiratus suo nomine profert (S. 685). Damit kann jede poſitive Exegeſe auskommen.

Maria nel Dogma catholico del Sac. Dott. E. Campana (Turin, Marietti, Fr. 8). Ein ſtarker Band von über 800 Seiten über Maria kann ſich nicht an der Hl. Schrift genährt haben; denn dieſe kommt nicht grade oft auf das Thema zu ſprechen. „Maria in den Evangelien" iſt denn auch erſt der dritte und letzte Teil der Schrift von S. 650 ab. Der Verf. will ſich hauptſächlich auf die Spekulation als das „mächtigſte Mittel, die Wahrheit zu entdecken", ſtützen (così di un mezzo potentissimo onde scoprire la verità) und auf die Väter (p. 7). Das Ganze zerfällt in drei Teile: La Missione di Maria; Prerogative di Maria: Maria nel Vangelio. Unter dieſe Punkte bringt er die gewöhnlichen Fragen: die göttliche Mutterſchaft, die leiblichen und geiſtigen Vorzüge Marias, ihre Himmelfahrt und Glorie und endlich — etwas ungeſchichtlich — ihren irdiſchen Wandel. Man kann nicht ſagen, daß die Phantaſie allein die Zügel führte, der Verf. verſichert, daß er kein aſketiſches, ſondern ein dogmatiſches Werk ſchreiben wollte. Nur bisweilen hätten wir die Gründe für die Behauptungen doch etwas ſchwerwiegender gewünſcht. Natürlich fehlt in einer romaniſch-theologiſchen

Schrift über Maria seit der neueren Zeit das Kapitel über Maria unsere Miterlöserin nicht. (Maria e cooperatrice della nostra redenzione). Sie hatte einen wesentlichen Anteil am Erlösungswerke (Nell'opera del Salvatore Maria ebbe una parte essentiale); sie vollendete das Opfer Christi am Kreuze (Maria ed il compimento del sacrificio di Gesu al Calvario; p. 129—152). Christus ist der Mittler der Gerechtigkeit; Maria ist die Spenderin der Gnade; doch befiehlt sie Gott nicht, aber sie hat Autorität bei ihm (non e imperante mai autorevole). Die Gründe, warum Gott Maria zu unserer Miterlöserin machen wollte, sind folgende: Wie eine Mutter bei Entstehung des natürlichen Lebens mitwirkt, so soll sie es auch bei Begründung des übernatürlichen Lebens. Gott hat uns in seinem Sohne alles gegeben (Rom. 5, 8), also auch Maria zur Miterlöserin, denn sonst würde unsere Erlösung etwas Bedeutendes zu wünschen übrig lassen (noi avremmo ancora una cosa importantissima da desiderare). Es entspricht unsere Erlösung dem Sündenfalle, wobei auch ein Weib beteiligt war. Gott hatte Maria seinen natürlichen Sohn gegeben, also auch die Adoptivsöhne. Als sie Jesus gebar, da gebar sie auch seine Glieder (membra capitis). Und der Heil. Geist hatte sie bei der Inkarnation zur Mitwirkung ausgewählt, also auch bei der Erlösung. Ohne Maria wäre Christi Werk von geringerer Wirkung (minor forsa) gewesen. Wenn doch diese Theologen einmal sich mit dem Dogma auseinandersetzen wollten, daß alle Menschen durch Christus erlöst sind, also auch Maria; nur letztere in anderer Weise (praeveniendo, praeservando, anticipando). Ist sie aber selbst erlöst, kann sie unmöglich Ursache der Erlösung sein. Diesen Gedanken habe ich des weiteren in meiner Schrift: Christus ein Gegner des Marienkultes? ausgeführt (S. 148—158) und bin begierig, widerlegt zu werden.

De Divina Gratia auctore Jos. van der Meersch (Brügge, Beyaert, XV u. 407 S.). Das Buch ist für Anfänger geschrieben, aber doch ziemlich ausführlich. Wenn die Spekulation vor der positiven Beweisführung betont wird, so begreift sich das bei der Gnadenlehre mit ihren mancherlei spekulativen Problemen. Der Verf. steht wesentlich auf dem thomistischen Standpunkte, verteidigt die qualitas fluens als Wesen der aktuellen Gnade des noch nicht Gerechtfertigten, und ebenso die praemotio physica. Doch geht er in deren näherer Bestimmung seine eigenen Wege, indem er nur eine solche praemotio quoad actum voluntatis ut natura, nicht aber ut ratio oder quoad actum electionis zuläßt. Daher verwirft er auch das thomistische Erkenntnismittel für das göttliche Vorauswissen, ohne aber in dieser Schrift näher anzugeben, worin nach ihm denn Gott die Auserwählten vorher erkennt. Die Schrift liest sich leicht, weil sie klar geschrieben ist und die Haupt- und Nebenpunkte im Druck deutlich hervortreten läßt, so daß der Anfänger sich mühelos in den schwierigen Stoff hineinarbeiten kann.

Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche von G. Rauschen. 2. Aufl. (Herder, ℳ 4,00). Die Schrift ist bereits ins Italienische und Französische übersetzt und mit lebhaftem Interesse aufgenommen. Einmal handelt es sich um die beiden wichtigsten Sakramente neben der Taufe, dem allerwichtigsten, und dann trägt der Verf. Wahrheiten vor, die dem Durchschnittstheologen sicher nicht geläufig sind, womit er sich aber dennoch wird abfinden müssen. Die geschichtliche Betrachtung des Dogmas zeitigt manche Resultate, die dem Anfänger für den ersten Augenblick etwas frappant erscheinen können, dem aber, der weiß, daß das Dogma meist eine Entwicklung vom keimartigen Zustande zur vollen logischen Reife durchgemacht hat, nichts Überraschendes bieten kann. Vor allem gehört hierzu das Dogma von den Sakramenten. Speziell in der Eucharistie war die Transsubstantiation lange Zeit nicht klar erkannt, wenigstens nicht formuliert. Und in der Buße ist es die

Beichte, welche zu kritischen Anmerkungen reichlich Anlaß gibt. Um etwas aus letzterem Sakramente hervorzuheben, so war der Begriff der Todsünde früher enger als heute und umfaßte nicht grade viele Sünden; die Beichte ist in den ersten vier Jahrhunderten eine öffentliche, sie wurde aber bald mehr und mehr durch die geheime, die schon früher über geheime Todsünden abgelegt wurde, ersetzt. Die Absolution wurde anfangs erst nach der abgeleisteten öffentlichen Buße erteilt, später gleich nach dem Bekenntnisse, und der Akzent rückte von den Bußwerken auf die Absolution. Eine periodische Pflichtbeichte, wie sie das Lateranense IV (1215) vorschrieb, war früher unbekannt, wenn sie auch in den Klöstern üblich war. Beichtväter waren im Orient bis 1250 hauptsächlich die Mönche, auch solche, die keine Priester waren. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

J. Unold hat nach Vorträgen, die er im Volkshochschulverein in München hielt, sein Buch **Aufgaben und Ziele des Menschenlebens** geschrieben (Leipzig, B. G. Teubner, ℳ 1,25). Das Vorwort setzt mit einer Klage darüber ein, „daß trotz der Aufklärungsarbeit dreier Jahrhunderte heute die kirchlich-dogmatische Welt- und Lebensanschauung das deutsche Geistesleben mächtiger zu beherrschen scheint als je zuvor". „Nur eine ernste, besonnene Bewegung, wie sie mit der Begründung des deutschen Monistenbundes anhob", könne „zur geistigen Befreiung führen". Sie! Nach Unold antwortet die „wissenschaftliche" Ethik auf die Frage „Was soll ich tun?" mit dem Imperativ: „Tue alles, was zur Erhaltung deiner selbst, deines Volkes, deiner Gattung beiträgt." Und auf die weitere Frage: „Warum?" antwortet sie: „Die Natur oder das Wesen deines Individual- und Volksorganismus gebietet es." Es ist uns hier unmöglich, auf die Falschheiten und Schiefheiten des Unoldschen Standpunktes ausführlicher einzugehen. Echte Sittenwissenschaft und ernstes sittliches Streben sind sehr übel beraten, wenn sie von der religiös erklärten und begründeten Ethik absehen wollen. Wir lehnen Unold aus innerster Überzeugung ab; gerade deswegen, weil uns die von ihm geforderte „Erhaltung und Veredlung der Einzelnen, der Völker, der Menschheit" aufrichtig am Herzen liegt.

Die beiden Broschüren von Franz Meffert **Freidenker-Schlagworte kritisch geprüft** und **Die Ferrer-Bewegung, Eine Selbstentlarvung des Freidenkertums** (M.Gladbach, Volksvereinsverlag; je ℳ 0,20) sind populär gehalten. Sie können bei dem großen Kampfe der Weltanschauungen, der in unseren Tagen entbrannt ist, zur ersten bequemen Orientierung Dienste leisten.

Die treffliche Anthropos-Bibliothek bringt als drittes Heft die Arbeit von G. Peekel, M. S. C. über **Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg** (Bismarck-Archipel, Südsee). Das schön ausgestattete Buch (Münster, Aschendorff; ℳ 6,00) gibt interessante und wertvolle Aufschlüsse zur vergleichenden Religions- und Sittenkunde. „Aberglauben und Zauberei sind die beiden Mächte, welche das ganze Leben des Neu-Mecklenburgers bis in seine kleinsten Einzelheiten beherrschen und dasselbe nach allen Richtungen hin bestimmen." Unter der Überschrift „Religion" behandelt der Verfasser den Götterglauben, den Gespensterglauben, den Seelenglauben, das Stammväterpaar Soi und Tämor und die Ursprungsmythen. Unter dem Titel „Zauberei" kommt der Zauber für das Gedeihen der Feldfrüchte, gegen Diebe, zur Bewirkung von Krankheiten, zur Heilung von Krankheiten, bei Festessen, zur Beschwörung der Geister, zur Beeinflussung des Wetters usw. zur Erörterung. Die Mitteilungen des Verfassers haben ihren besonderen Wert dadurch, daß er durch einen langen, regen Verkehr mit den Eingeborenen

manches Neue in Erfahrung bringen konnte. Aus seinen Darlegungen (S. 20—23) ergibt sich auch, „daß die jetzige Generation der Namatanai (in Neu-Mecklenburg) noch großenteils aus Menschenfressern besteht".

Die Glückseligkeitsinsel ist der Titel eines Büchleins von J. von den Driesch (Dülmen, Laumann, ℳ 0,15), das in ganz einfachen und herzlichen Worten die rechte Art eines glücklichen christlichen Familienlebens darlegt.

Als einen „Warnruf an deutsche Männer bezüglich sexueller Lebensfragen" bezeichnet sich das Buch von Theodor Temming **Aus der Klinik** (Kevelaer, Butzon und Bercker, ℳ 1,50). Der Verfasser, der als Rektor am St. Johannes-Hospital und Seelsorger an den königlichen Kliniken in Bonn mitten im praktischen Seelsorgerleben steht, behandelt hier den außerehelichen Geschlechtsverkehr. Er fragt: Ist es nötig, vernünftig, nicht wahnsinnig, edel, ritterlich, ehrenhaft, nicht schändlich, nicht gefahrvoll, möglich, unerklärlich? Nach der Erörterung dieser Fragen bespricht er in einem ernsten Schlußwort die Hauptmittel zur Bewahrung der Reinheit. Das Buch ist mit innerster Liebe und Sorge um das zeitliche und ewige Glück unserer deutschen Jünglinge und Männer geschrieben; ein ernstes Wort in ernster Zeit.

In dieser Zeitschrift (1910, 169) ist bereits der Hirtenbrief des Kardinals Mercier von Mecheln vom 11. Februar 1909 „Les devoirs de la vie conjugale" erwähnt worden; er richtet sich gegen den Neo-Malthusianismus oder Mißbrauch der Ehe. Mit Genehmigung des hochwürdigsten Verfassers hat B. Bahlmann S. I. das Hirtenschreiben ins Deutsche übersetzt (**Die Pflichten des Ehelebens**; Kevelaer, Butzon und Bercker; ℳ 0,40). Das Schreiben gibt zunächst „Grundbegriffe über die Pflichten der Eheleute" und im zweiten Teile „Grundsätze über eine gesunde und kräftige Erziehung der Kinder". Hier betont der Verfasser u. a.: „Geben wir unseren Kindern Willenskraft." Er erörtert auch die Geldmittel und Lebensschule kinderreicher Familien. Kardinal Mercier redet in diesem Schreiben mit durchdringender Klarheit dem Ernste und dem Segen des christlichen Sittengesetzes das Wort. Möge das bischöfliche Wort auch in den Ländern deutscher Zunge die Beachtung finden, die es verdient.

Die Vorsitzende des deutsch-evangelischen Frauenbundes, Paula Müller, bietet in dem kleinen Buche **Freiheit und Verantwortlichkeit** (Frauenverlag München und Leipzig, ℳ 0,30) eine Auseinandersetzung mit der „Neuen Ethik", über die sie das Urteil abgibt: „Die Neue Ethik ist für das Individuum gefährlich, für das soziale Leben unmöglich und für die Frauen eine Herabwürdigung". Die Schlagwörter „Freiheit vom Überkommenen" und „Absolute Freiheit der Persönlichkeit" weist sie entschieden ab. „Nur die Freiheit ist berechtigt, die sich der vollsten Verantwortung bewußt ist." Sympathisch berührt ihr kräftiges Wort für die christliche Ethik, „die heute noch nirgends von irgendeinem Volk oder von irgendeiner Persönlichkeit überholt worden ist". Vgl. auch oben S. 789.

Die **Kurze Anleitung zur Verwaltung des heil. Bußsakramentes** von † A. Schick, weiland Professor am Priesterseminar zu Fulda, liegt in 4. unveränderter Auflage vor (Fuldaer Aktiendr., ℳ 0,80). Sie ist wiederum vom hochwürdigsten Herrn Bischof Dr. J. D. Schmitt von Fulda herausgegeben worden. Das Buch enthält allgemeine Regeln über Erteilung, Verschiebung und Verweigerung der Absolution; sodann besondere Regeln über die Absolution der Gewohnheitssünder, der Rückfälligen und der Gelegenheitssünder. Ein Anhang bietet die Frageweise über die Sünden contra sextum und eine Skizze des Brautexamens. Die Anweisungen des Verfassers sind praktisch, von ernstem Seeleneifer getragen und von aufrichtiger Liebe und Milde gegen die fehlenden Mitmenschen durchdrungen. Das Buch verdient beste Empfehlung.

Können die Beichtväter der Mendikantenorden von den einfachen Gelübden dispensieren? Diese Frage beantwortet P. Antonius Unghváry O. F. M. in der ungarischen Zeitschrift „Egyházy Közlöny" — der Artikel ist übersetzt von P. Bonaventura Jugh O. F. M. im Pastor bonus 1910, 39—43 — dahin: Die Ordensbeichtväter können aus hinreichenden Gründen das einfache und nicht vorbehaltene Gelübde nicht nur gegen ein gleiches, sondern auch gegen ein kleineres Gut umtauschen, aber unter keinen Umständen davon dispensieren. — Zu einem ähnlichen Resultate kommt Franz Rett in seinem Aufsatze **Die Gewalt der Regularbeichtväter über Gelübde** (Zeitschr. f. kath. Theologie, 1910, 641—58). Er sagt (a. a. O. 656): „Die Quellen, die den Regularen eine Dispensvollmacht über Gelübde einräumen, sind teils unauthentisch, teils ist ihre Gültigkeit revoziert, teils sind sie ganz irrig ausgelegt, teils (im günstigsten Falle) durchaus unverbürgt." Und S. 652 f: „So schwere Gründe . . . gegen die Vollmacht der Regularen, Gelübde aufzuheben, sprechen, ebenso gewichtige und klare Beweise lassen sich beibringen, daß sie Gelübde kommutieren (aber nicht dispensando kommutieren) können." Ein dispensando commutare würde darin bestehen, daß „für das Objekt eines Gelübdes ein ganz unverhältnismäßig kleineres Werk substituiert würde" (S. 656).

Vor den Zöglingen des Priesterseminars zu St. Peter (Schwarzwald) hielt Regens Dr. Mutz eine Reihe von Exhorten über die Briefe an Timotheus und die Briefe an die sieben Engel in der Geheimen Offenbarung. Er hat diese Vorträge vor kurzem unter dem Titel **Paulus und Johannes als Pastorallehrer** herausgegeben (Schöningh, ℳ 2,40). Das priesterliche Leben und Wirken kommt da in seinen Hauptzügen zur Darstellung. „Der Priesterberuf", „Eigenschaften des Seelenhirten", „der Priester als Mann des Gebetes", „individuelle Seelsorge", „unverzagte Arbeit", „der Geist der Lauheit" sind z. B. einige der (18) Kapitelüberschriften dieses Buches, das sich als eine Art Pastoral-Exegese zu den genannten Teilen der Hl. Schrift darstellt. Es bringt dem Priester ausgezeichnetes Material zur geistlichen Lesung. H. Müller.

Kirchenrecht.

Die Maßregeln Pius' X. gegen den Modernismus nach der Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907 in Verbindung mit dem Motu proprio vom 1. Sept. 1910 verteidigt und erläutert von Dr. Franz Heiner Auditor der Röm. Rota, Apostol. Protonotar und päpstl. Hausprälat. (Paderborn 1910. Bonifacius-Druckerei, ℳ 1,50.) Um diese, eine hochaktuelle Frage behandelnde, Schrift hier noch sogleich bei Erscheinen anzeigen zu können, fasse ich mich sehr kurz. Die Ansichten des Verf. über die Enzyklika sind aus früheren von ihm in Tageszeitungen und Zeitschriften erschienenen Artikeln bereits bekannt. — Er glaubt, daß die durch das Motu proprio erweiterten Disziplinarmaßregeln nur gelten „für die bischöflichen und klösterlichen theologischen Anstalten, nicht direkt aber für solche, deren innere und äußere Verhältnisse auf Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat beruhen". S. 56, vgl. S. 47, 51, 97 ff. — Den vorgeschriebenen Eid müßten auch die Theologieprofessoren an den Universitäten, Lyzeen usw. leisten. — Beachtenswert ist die Bemerkung, welche folgerichtig auch auf die deutschen bischöflichen Fakultäten bezogen werden könnten (S. 98 f): „Auf diesem Standpunkte stehen auch mehrere Bischöfe, wie ich aus sicherer Quelle in Erfahrung gebracht habe. Man ist in Deutschland und Österreich der Überzeugung, daß die Durchführung der Maßregeln auch bei den theologischen Fakultäten die Eliminierung dieser Institute aus dem Organismus der Universitäten, Flucht und Scheu vor dem Studium der Theologie, Diskreditierung der theologischen Wissenschaft und des Professorenstandes, Lähmung der wissenschaftlich-

literarischen Tätigkeit und Entmutigung der katholischen gelehrten Kreise zur Folge haben würde." — Zur wirklichen Beruhigung mancher gerade sehr gewissenharter, glaubenstreuer Geistlichen dient die Bemerkung über den Passus des Motu proprio adhaerere toto animo . . . praeceptis. „Es soll mit genannten Worten endlich nur versichert werden, daß man jene Vorschriften als rechtsverbindlich, aufrichtig und ehrlich anerkenne und sich ihnen unterwerfe, ohne sie deshalb für absolut vollkommen und opportun halten zu müssen." — Zwei Gegenbemerkungen! Das Urteil über die Leistungen der philosophischen Sektion der Görresgesellschaft (S. 29) ist zu hart. — Verdächtig sind die (S. 56) zur Begründung der Maßregeln angezogenen, auch anderwertig in Deutschland schon nachdrücklich betonten Worte des „liberalen" Corriere della Sera: „Der Vatikan hat Hunderte von Schriftstücken, die beweisen, daß gegenwärtig in der katholischen Kirche eine modernistische Geheim-Organisation besteht und eine Art Freimaurerei gegründet worden ist, deren Zweck es ist, den Modernismus zu verbreiten." Woher weiß das der liberale Corriere? Aus dem Vatikan doch nicht! Und woher sonst? Sollte das Blatt ein Gegenstück zum Teufel Bitru liefern wollen? — Wer sich den Inhalt der genannten päpstlichen Aktenstücke in der Beleuchtung eines kirchentreuen und hochgestellten Mannes, der schon häufig zu den Fragen unserer Zeit die Feder ergriffen hat, vergegenwärtigen will, lese diese Schrift!

Der Lektor des Kirchenrechts im Benediktinerkolleg San Anselmo in Rom, Augustin Bachofen, edierte eine **Summa iuris ecclesiastici publici** (Rom, Friedrich Pustet, ℳ 3,—). Das Buch kann mit seiner guten Systematik und knappen Fassung der Thesen den eigenen Zuhörern des Lehrers gute Dienste tun. Die Rechtsgeschichte kommt zu kurz, und die Literaturangaben sind doch zu unvollständig, selbst wenn man berücksichtigt, daß ein Leitfaden Auswahl treffen muß.

Dr. iur. G. Lüttgert, Konsistorialrat in Koblenz, bearbeitete 1905 ein **Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen** (Gütersloh, C. Bertelsmann, ℳ 14,—). L. verzichtete darauf, die behördlichen Verfügungen und etwaige Gerichtsentscheidungen lose aneinanderzureihen, wie es z. B. hie und da für die Erlasse von Diözesanbehörden beliebt wird; er verarbeitete das Material systematisch, gewährte so einen Einblick in den inneren Zusammenhang der Erlasse und schuf ein treffliches Nachschlagewerk für den praktischen Gebrauch. Auch die geschichtlichen Abschnitte sind gut durchgearbeitet. Wie sorgfältig die neuen Verfügungen und die Literatur überwacht wird, sieht man aus dem unlängst ausgegebenen Nachtrag 1905—1910 (ℳ 1,20). Hier ist ausführlich die Neuregelung des Pfarr- und Ruhegehaltes vom 20. Mai 1909 behandelt. Das Buch würde auch in katholischen Pfarrbibliotheken für die Orientierung über die Rechtsverhältnisse in der evangelischen Kirche gute Dienste leisten.

D. Erich Foerster, **Die Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland** (Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H., ℳ 0,50). Das Schriftchen enthält einen Vortrag, der auf dem Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 in Berlin gehalten wurde. Der Hauptgedanke ist: Luther schied die rechtlich organisierte Kirche von der geistlichen Christenheit, in der das Wort, d. h. die Anregung der Gewissen, und das Sakrament, d. h. Wirken heiliger Liebe gelten sollte. Der Schutz von Wort und Sakrament mußte leider den „ungeschickten Händen" der Obrigkeit anvertraut werden. Die Entwicklung des so entstandenen Kirchentums verfolgt er bis auf unsere Tage. Zufrieden ist er mit der Entwicklung nicht, er sagt aber auch nicht, wie er sich die Organisation seiner Kirche denkt.

Dr. Karl Müller, Prof. der ev. Theologie in Tübingen, stellt in der Schrift **Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther** (Tübingen, Paul Siebeck, ℳ 5.—) auf Grund genauer Prüfung der ersten Schriften Luthers das im Titel gekennzeichnete

Verhältnis also dar: Luther war in steter Entwicklung, gedrängt von den Ereignissen. Er dachte zuerst, das Evangelium werde von selbst die Christenheit gewinnen; doch fand es auch Widerspruch. Da verlangte L. von der Obrigkeit Schutz für seine Lehre. Als ferner die Schwarmgeisterei und die Bauernkriege kamen, lud er der Obrigkeit die ganze Verantwortung für die Kirche auf. Die Lösung war freilich nicht Luthers Ideal. Der Ansicht M.s möchte ich den Vorzug geben vor der P. Drews' und Hermelinks, mit denen die Auseinandersetzung im ruhigen Tone gehalten ist.

D. Johannes Beste, Superintendent in Schöppenstedt (**Die rechtliche Stellung unserer Braunschweigischen Landeskirche** nach ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf unsere Tage [Braunschweig, Hellmuth Wollermann] kommt auf dieselbe Sache zu sprechen. „Dieser Mann (Luther) mit dem Kinderherzen war kein Kirchenpolitiker, kein Organisator. Erst der Widerstand der geistlichen Gewalt trieb ihn in die Arme der Fürsten." Die Arme schlossen sich, wie die unter protestantischem Gesichtswinkel und mit starkem monarchischen Gefühle geschilderte Begründung und Entwickwicklung der Landeskirche in Deutschland und Braunschweig zeigt, allerdings eng um die neue Kirche. Und B. will trotzdem in der Landeskirche bleiben, da ihn die Freikirche schreckt. „Uns graut vor der Engigkeit des Denkens, die dort zutage tritt, wo häufig wohlhabende, aber beschränkte Gemeindetyrannen dominieren" (S. 46). — Nicht so zufrieden können die Katholiken in Braunschweig mit der Landesregierung sein, wie von Hermann Seeland, Pastor in Braunschweig, in der Schrift **Die katholische Kirche im Herzogtum Braunschweig** (Hildesheim, Louis Steffen, ℳ 3,20) mit gründlicher Kenntnis der rechtlichen Lage der Katholiken bewiesen wird. Der ruhige und versöhnliche Ton der überzeugenden Darlegungen wird hoffentlich auch das Interesse der kompetenten evangelischen Kreise auf die Rückständigkeit mancher landesherrlichen Verordnungen lenken.

Albert Werminghoff hat aus dem hoffentlich bald erscheinenden Bd. II seiner hochgeschätzten „Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter" einen Abschnitt weiter ausgebaut zu einer Darstellung der **Nationalkirchlichen Bestrebungen im deutschen Mittelalter** (Stuttgart, F. Enke, ℳ 7,—; Kirchenrechtl. Abh. n. 61). Schon eine Synode von Tribur 893 klagte: „Servanda est cum mansuetudine humilitas, ut licet vix ferendum ab illa sancta sede imponatur iugum, conferamus et pia devotione toleremus." Aus der Dulderstimmung lösten sich aber auch andere Äußerungen aus, wiewohl selten. Der schärfste Ausdruck nationalkirchlicher Bestrebungen ist enthalten in der Mainzer Akzeptation vom Jahre 1439, welche darum auch am sorgfältigsten erörtert wird. Der Ausblick auf die neuere Zeit gehört zwar nicht mehr streng zur gewählten Aufgabe, ist aber interessant und lehrreich. Nur hie und da tritt in der von großen Gesichtspunkten getragenen, besonders die Gedankengänge der mittelalterlichen Nationalisten in straffer Verbindung ausprägenden Darstellung eine Schiefheit hervor. W. schließt mit dem Gedanken, daß die Spaltung der Bekenntnisse, die Spaltung der kirchlichen Organisationen auf dem Boden des Deutschen Reiches am besten ertragen werden können in „der Erkenntnis ihrer geschichtlichen Notwendigkeit".

J. Linneborn.

Hymnologie, Kirchenmusik.

Auf das kleine, aber wertvolle Buch von Guido Maria Dreves **Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern** (Kösel; geb. ℳ 1,00), ist bereits früher (1909, 838) in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht worden. Jener Grundriß von der Entwicklung der lateinischen Hymnodie gewinnt eine farbenprächtige und lebensvolle Illustration durch das zweibändige Werk **Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung** (Leipzig,

O. R. Reisland; ℳ 18,00). Es ist die letzte Arbeit, die den Namen Guido Maria Dreves als Verfasserbezeichnung im Titel trägt. Nach des Verfassers Tode († 1. Juni 1909) hat Clemens Blume S. I. das Werk revidiert und die Drucklegung vollendet. Band I bietet Hymnen bekannter Verfasser, Band II solche unbekannter Verfasser. Das Werk nennt sich selbst „Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen". Wir haben hier eine sehr dankenswerte Anthologie aus den 52 Bänden der Analecta Hymnica medii aevi, dieses gewaltigen Zeugnisses rastlosen Gelehrtenfleißes. Die Reihe der bekannten Verfasser, die in dieser Blütenlese aus den Analecta vertreten sind, beginnt mit Hilarius von Poitiers († 366) und schließt mit Johannes Mauburnus, Abt von Livry († 1503). Ein ausgezeichnetes Register erleichtert das Nachschlagen. Die Geistlichen werden mit großem Interesse manche Poesien nachlesen, die sie aus dem Brevier und Missale her kennen und häufig beten.

Einen sehr interessanten „Beitrag zur Geschichte des deutschen Volks- und Kirchenliedes im 16. Jahrhundert" liefert Kurt Hennig mit seinem Buche **Die geistliche Kontrafaktur im Jahrhundert der Reformation** (Halle, Niemeyer; ℳ 8,00). Unter contrafacta versteht man geistliche Umdichtungen weltlicher Lieder. Derartige Umdichtungen waren vom 14. Jahrhundert an bis ins 18. Jahrhundert sehr häufig. Vielfach hat die geistliche Neubildung den ursprünglich weltlichen Text fast ganz verdrängt. Wer denkt z. B. heute beim Liede „Aus hartem Weh die Menschheit klagt" an ein weltliches Original? Diese contrafacta „sind noch niemals Gegenstand einer eigenen, zusammenhängenden Untersuchung geworden" (Hennig in der Einleitung). Um so dankbarer sind wir dem Verfasser, der die Blütezeit der Kontrafaktur in deutschen Landen (16. Jhdt.) in seiner Monographie behandelt, für seine streng wissenschaftlichen Darlegungen. Daß er nur solche Dichtungen aufgenommen hat, bei denen das weltliche Vorbild nachweisbar oder die Kontrafaktur direkt bezeugt ist, notieren wir mit Freude. Wir erkennen in Hennigs Arbeit eine erhebliche Förderung der wissenschaftlichen Erforschung des deutschen Volks- und Kirchenliedes.

Ein **hymnologisches Hilfslexikon** hat Pastor E. Brederek bei A. Deichert in Leipzig erscheinen lassen (ℳ 2,70). Er bietet darin Verzeichnisse von Liedern gleichen Anfangs, von Liedern mit verändertem Anfang, von Liedern über biblische Texte (Psalmlieder, Evangelien- und Epistellieder, sonstige Bibelabschnitte, Lieder, die Bibelworte als Anfang enthalten), von gleichnamigen Liederdichtern. Die Schlußabteilung registriert unter dem Titel „Sonstiges" alphabetische Lieder, einige katholische nachreformatorische Lieder, „Pendant-Lieder" u. a. Alle vorreformatorischen Kirchenlieder, sowie die nachreformatorischen aus der katholischen Kirche sind mit Ausnahme derjenigen, die noch heute in öffentlichen evangelischen Gesangbüchern stehen, absichtlich unberücksichtigt geblieben. Dadurch hat das Buch allerdings erheblich an Interesse für uns verloren. Die fleißige Arbeit macht im übrigen den Eindruck der Zuverlässigkeit. Sie wird immerhin trotz der Beschränkung auf das nachreformatorische evangelische Kirchenlied deutscher Sprache wohl auch der allgemeinen Kirchenliedforschung zugute kommen können.

Das von dem jüngst (5. September 1910) verstorbenen, um die Wissenschaft der kirchlichen Musik hochverdienten Dr. Haberl gegründete **Kirchenmusikalische Jahrbuch** wird seit einigen Jahren von Dr. Karl Weinmann (Regensburg) herausgegeben. Jahrgang 22 (1909; geb. ℳ 4,00) und 23 (1910; geb. ℳ 4,00) des von der Firma Friedrich Pustet in Regensburg verlegten Jahrbuches liegen in prächtiger Ausstattung zur Besprechung vor. In den Aufsätzen, den Kleinen Beiträgen und den Kritiken und Referaten dieser Jahrgänge ist ein reiches und gediegenes Material musikhistorischen und -ästhetischen Wissens zusammengetragen worden. Aus Jg. 22 nenne ich die Aufsätze von P. Wagner (O Roma nobilis), J. Renner (Jos. Rheinbergers Messen), H. W. Frey

(Ruggiero Giovanelli), W. Scherer (Augustinus „De musica") und F. X. Matthias (Die Universalität der kath. Kirchenmusik); aus Jg. 23 die Arbeiten von A. Einstein (Agostino Steffani), E. von Werra (Zur Geschichte des französischen Orgelspiels), D. Orel (Surgit in hac die, liturgisch-musikalische Studie zur Auferstehungsfeier in Böhmen). — Der Herausgeber hat sich mit dem besten Erfolge Mühe gegeben, unser Jahrbuch auf der von der Musikwissenschaft einhellig anerkannten Höhe zu erhalten. Wer sich wissenschaftlich mit der Kirchenmusik beschäftigen will, kann an der stattlichen Reihe der Jahrgänge dieses Jahrbuches nicht achtlos vorübergehen. Indem wir dem Herausgeber und dem Verleger für die mühevolle und ersprießliche Arbeit danken, sprechen wir gleichzeitig den Wunsch aus, man möge in den in Betracht kommenden Kreisen durch geeignete Unterstützung Sorge tragen, daß das Jahrbuch lebensfähig bleibt (oder — wird?). Es wäre auch im allgemein-wissenschaftlichen Interesse zu beklagen, wenn diese Publikation sich nicht halten könnte.

Emil Nikel, ein Bruder des bekannten Breslauer Exegeten Johannes Nikel, überraschte vor nicht langer Zeit die kirchenmusikalisch interessierte Welt mit dem Plane einer zweibändigen, ziemlich groß angelegten **Geschichte der katholischen Kirchenmusik.** Den ersten Band dieses Werkes (**Geschichte des gregorianischen Chorals**; nebst einer Einleitung: Die religiöse Musik der vorchristlichen Völker) legte er alsbald vor (Breslau, Görlich; ℳ 7,50). Wer auch nur mit den äußersten Fingerspitzen die Choralgeschichte angerührt hat, weiß, wie viele und schwere Probleme hier noch zu lösen sind. Nikel hat sich keineswegs die Aufgabe gestellt, diesen Problemen als selbständiger und selbsttätiger Forscher nachzugehen, neue Antworten zu versuchen oder unbekannte geschichtliche Zusammenhänge aufzuweisen. Er will vielmehr, die bisherige Forschungsarbeit kompilierend und übersichtlich zusammenstellend, eine leichte und für den Anfang genügende Orientierung geben. Das hat er mit glücklicher Hand im großen und ganzen erreicht. Mancher wird sich die eine und andere Einzelheit anders wünschen; in einigen Fragen hat die rastlos sich abmühende Wissenschaft inzwischen abweichende Resultate gefunden. Ich erinnere an die beiden Gloria S. 164 (Leo IX. und de Beata); überhaupt an die Übertragung des Chorales in weiße Noten (vgl. S. 85 und 87); an die unzureichenden Literaturnotizen beim Te Deum S. 96; an die Angaben über das Kyrie S. 116; an Papst Damasus als Verfasser des Martyris ecce dies S. 155; an Claudianus Mamertus als Autor des Pange lingua gloriosi lauream certaminis S 155. Immerhin verdient Nikels Choralgeschichte als höchst fleißig gearbeitete Übersicht und Zusammenstellung der in Betracht kommenden Materie mit Ehren genannt zu werden.

H. Müller.

Philosophie.

Brix Förster versucht **Goethes naturwissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung** (Annaberg, Graser, ℳ 2,80) festzustellen, eine nicht leichte Aufgabe. Er geht dabei gesund-kritisch vor in der Verarbeitung des aus den Goetheschen Werken reich dargebotenen Materials und versäumt auch nicht, eigens Goethes Methode der Forschung eingehend zu untersuchen. Weiter erörtert er mit zahlreichen und ausführlichen Belegen Goethes Stellung zur Philosophie und zu einzelnen Philosophen und dessen Ansichten über Religion, Gott, Natur und Unsterblichkeit. Wie Goethe seine eigene Philosophie hatte, so hatte er auch seine eigene Religion. Er ist bekanntlich unvergleichlich größer als Dichter denn als Philosoph, ja es kann, wie der Verf. mit Recht sagt, „von einer Weltanschauung Goethes, d. h. von einem seinerseits nach Art und Weise der Philosophen schulgerecht aufgebauten System überhaupt nicht die Rede sein (S. 1). Indessen, die geistige Größe des gefeierten Dichters muß doch das lebhafteste Interesse für seine

philosophischen Grundanschauungen wecken. Inbezug auf die Hauptfrage, nämlich ob Goethe Pantheist oder Theist gewesen sei, ist der Verf. im Laufe der gründlichen Untersuchung „mit gesteigerter Sicherheit zu der Überzeugung gekommen, daß Goethe Pantheist gewesen, daß aber sein Pantheismus eigener Art war ..." F. will jedoch diese seine Überzeugung seinen Lesern nicht aufdrängen. Dagegen „rechnet er im Schlußwort in zwei Punkten auf allseitige Zustimmung: „als vollbegründete Tatsache ergibt sich erstens, daß Goethe bis in sein hohes Alter ein entschiedener sogenannter „Heide", und zweitens, daß er seit 1780 niemals und nicht im entferntesten ein Anhänger des christlichen Kirchenglaubens gewesen."

Überphilosophie von Prälat Dr. E. L. Fischer (Berlin, Gebr. Paetel 1907. M 4.01. Wie der Untertitel besagt, soll das Buch „ein Versuch sein, die bisherigen Hauptgegensätze der Philosophie in einer höheren Einheit zu vermitteln". Dabei geht der Verf. von dem ohne Zweifel richtigen Grundsatze aus, daß der Irrtum das Extrem einer Wahrheit zu sein pflege, und daß in jedem Irrtum ein Körnchen Wahrheit stecke. Man muß gestehen, daß es ein gesundes Beginnen ist, bei extrem-gegensätzlichen philosophischen Systemen die Wahrheit a priori in einer gewissen Mitte zu suchen. F. gruppiert nun die hauptsächlichsten bisherigen Lösungen der philosophischen Grundfragen um das Erkenntnisproblem, das Weltproblem und das Menschenproblem. Seine Lösungen bewegen sich in der Tat im allgemeinen in der goldenen Mitte. Sie sind allerdings keineswegs alle originell. In der Erkenntnistheorie steht er mit seinem Ideal-Realismus sachlich im wesentlichen vollständig auf dem aristotelisch-scholastischen Boden. Inbezug auf das Weltproblem besteht seine Versöhnung der Gegensätze hinsichtlich der Alternativen Ewigkeit oder Zeitlichkeit, Unendlichkeit oder Endlichkeit in der Distinktion: die Welt ist ewig und unendlich der Potenz nach, zeitlich und endlich der Wirklichkeit nach. — Die Welt ist entstanden substantiell durch die Schöpfung und formell durch Entwicklung, die Entstehung der Lebewesen erklärt weder der Spezialkreatianismus noch die Urzeugung, sondern die „Prädispositionstheorie". „Gott ist in Wahrheit der Welt sowohl immanent, wie transzendent, ... er ist gemäß dem „höheren Theismus" wesentlich von der Welt verschieden und doch grundwesentlich und grundgesetzlich oder in der tiefsten Wurzel mit ihr eins, d. h. mit ihr übereinstimmend, denn sonst könnte ja keine Beziehung zwischen beiden stattfinden" (S. 143 f.). Die Spannung zwischen dem Materialismus und Spiritualismus inbezug auf das Grundwesen alles Seienden wird gelöst durch den „Material-Spiritualismus", nach welchem das Körperliche und Geistige wesentlich zusammengehören und in ewigem Bunde miteinander stehen (S. 161); der dadurch begründete Unitarismus ist zugleich die Versöhnung zwischen Monismus und Dualismus. Auch diese Theorien sind wohl im wesentlichen und richtig verstanden ein Gemeingut der gegenwärtigen Neuscholastik; die wirklich eigenen Aufstellungen des Verfassers aber — über das Grundwesen und die Grundgesetze alles Seienden — dürften nicht ohne Bedenken sein. Eine ähnliche Beurteilung, nämlich vielfacher, jedoch nicht uneingeschränkter Zustimmung dürften die Lösungen des Menschenproblems finden: die Theorie der selbständigen autochthonen Entwicklung des ersten Menschen, die harmonische Vereinigung der materialistischen und spiritualistischen Theorie inbezug auf das Wesen und die Konstitution des Menschen, Bedingtheit der Willensfreiheit und die Verbindung des Voluntarismus, Intellektualismus und Ästhetizismus als „menschliche Trinität", die Harmonie zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen Autonomie und Heteronomie, der progressive Meliorismus als Vermittlung zwischen Optimismus und Pessimismus, das Divinitätsideal als höchstes Lebensziel, Sterblichkeit der Sinnenseele und Unsterblichkeit der Geistseele im Menschen. F. besitzt eine seltene Gabe, selbst die schwierigsten Probleme leicht und faßlich — auch für weitere Kreise — darzustellen. Dazu behandelt er sein Thema stets mit einer wohl-

tuenden Objektivität und wissenschaftlichen Ruhe. Auch das vorliegende Buch, das die wichtigsten Fragen der Philosophie fast sämtlich wenigstens streift, liest sich leicht und angenehm.

H. Muckermann S. I. will in seinem **Grundriß der Biologie** oder der Lehre von den Lebenserscheinungen und ihren Ursachen „über die wichtigsten Tatsachen zum philosophischen Studium des Lebensproblems und seiner Teilfragen in möglichst klarer und gedrängter Form orientieren". Das ganze Werk soll fünf Teile umfassen: 1. Die allgemeine Biologie. 2. Die organische Welt und das Entwicklungsproblem. 3. Die Biologie der mehrzelligen Pflanzen. 4. Die Biologie der mehrzelligen Tiere. 5. Das Nervensystem und die Sinne des Menschen. Der vorliegende erste Teil (Herder, ℳ 4,00) behandelt in zehn Kapiteln die grundlegenden Fragen der Biologie: die biologischen Wissenschaften, die chemischen Bestandteile der Organismen, den Bau der Zelle, die Reizbarkeit der Zelle, die Ernährung der Zelle, die Zellvermehrung, die Fortpflanzung, die Entwicklung der befruchteten Eizelle und ihre Ursachen, die Vererbungshypothesen und den Ursprung der Zelle. Der Verf. ist sich bewußt geblieben, daß er nur einen Grundriß bieten wollte, er setzt daher bei zweckmäßiger Beschränkung nicht allzuviel voraus, dabei weiß er doch gründlich und allseitig zu orientieren und ein eindringenderes Studium durch Angabe einer gut ausgewählten, weiterführenden Literatur zu fördern, er befleißigt sich einer klaren, leicht verständlichen und übersichtlichen Darstellung, erleichtert sehr das Verständnis durch Beifügung von wohlgelungenen 17 Tafeln und 47 Abbildungen und schließt mit einem brauchbaren alphabetischen Register. Dem Erscheinen der weiteren Bände sehen wir mit den besten Hoffnungen entgegen.

In einem kleineren Werke: **Über Christian Wolffs Ontologie** bespricht Hans Pichler (Leipzig, Dürr, ℳ 2,00) die Wolffschen Aufstellungen und Gedanken über die Ontologie als Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, die Axiome der Ontologie, den Begriff des Gegenstandes, die Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, die Relationen, Quantität und Qualität, Ontologie und transzendentale Logik. Wolff hat sich bekanntlich in der Geschichte der Philosophie einen achtungswerten Namen erworben, weniger durch seine Originalität, als vielmehr durch die Sammlung, teilweise Reinigung, Neustützung und Systematisierung der Leibnizschen Gedanken, und dann weiter auch durch den Versuch ihrer Vereinigung mit der damals noch herrschenden aristotelischen Philosophie. Die vorliegende Schrift führt in die Wolffsche Ontologie gut ein.

Dr. A. Schlatter gibt einen Überblick über die **philosophische Arbeit seit Cartesius** nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag (Vorlesungen an der Universität Tübingen gehalten. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, ℳ 4,50). Er behandelt darin unter der angegebenen Rücksicht besonders Cartesius und seine unmittelbaren Anhänger, Spinoza, Leibniz, die Popularphilosophie in Frankreich und Deutschland und die folgende Gegenwirkung gegen die Aufklärungsethik, dann kürzer die englische Kritik der Vernunft (Baco, Hobbes, Locke, Berkeley und Hume), dagegen eingehender Kant und sein System, weiter Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer und Nietzsche, endlich den neueren Darwinismus, Agnostizismus und Monismus. Die übernatürliche Offenbarung und ihre Beziehung zu dem religiösen und ethischen Ertrag der neueren philosophischen Arbeit tritt zurück; Religion und Ethik haben in dem Werke, das sich für den Fachmann leicht und angenehm liest, nach der Absicht des Verfassers einen wesentlich natürlichen philosophischen Charakter.

Mönch und Philister. Kulturprobleme im deutschen Geistesleben der letzten zwei Jahrhunderte. Sieben Vorträge zum Verständnis der Kulturfragen unserer Gegenwart von Friedrich Alfred Schmid, Privatdozent an der Universität

Heidelberg. (Heidelberg, Winter, ℳ 3.00.) Unter dem angegebenen, etwas eigentümlichen Titel gibt der Verfasser sechs Vorträge mit einem Einleitungsvortrag heraus, welche er aus Anlaß des Lehrer-Hochschulkurses in Heidelberg im Jahre 1908 gehalten hat. Sie behandeln den Untergang des mittelalterlichen Kulturideals, die Aufklärung, die Reaktion von Vernunft und Gefühl, den Klassizismus, die Romantik, den nationalen Zusammenbruch, Restauration und Resignation. Das Kulturproblem kann nutzlicherweise nur von einem festen und bestimmten Standpunkt aus behandelt werden. Es ist anzuerkennen, daß der Verf. einen solchen festen und bestimmten Standpunkt gewonnen hat und vertritt. Wir können denselben zwar nicht teilen, erkennen jedoch gern an, daß die sachliche Schrift viel Anregendes und Belehrendes enthält. B. Funke.

Christliche Kunst.

Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Von Jos. Braun S. I. Zweiter (Schluß-)Teil (Herder, ℳ 7,60). Während der i. J. 1908 erschienene erste Teil des vorliegenden Werkes die Kirchen der ungeteilten rheinischen und der niederrheinischen Ordensprovinz behandelte, umfaßt der vorliegende mit 18 Tafeln und 31 Abbildungen im Text ausgestattete Band die Kirchen der oberdeutschen und der oberrheinischen Ordensprovinz. Wir haben hier die Beschreibung und Baugeschichte von 34 Kirchen vor uns, welche auf sorgfältigstem Studium der einzelnen Bauobjekte und der einschlägigen Archivalien beruht. Im Anschluß an die Einzelbeschreibung finden wir noch eine meisterhafte Gesamtwürdigung der besprochenen Bauten nach ihrer architektonischen und stilistischen Beschaffenheit und ihrer Stellung in der gleichzeitigen deutschen kirchlichen Architektur. Im Anhange werden die interessanten Kongregationssäle der oberdeutschen Ordensprovinz behandelt. Das Ganze ist ein herrorragender Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, welcher zur Baugeschichte und besonders auch zur Geschichte des Mobiliars und der Dekoration der behandelten Kirchen sehr viel Neues bietet. Interessant ist besonders der endgültige Nachweis, daß die Michaelskirche in München ein Werk Friedrich Sustris' ist. Viele landläufige Irrtümer über die Absichten und Ziele der Jesuitenarchitektur werden auch in diesem Bande unter Vermeidung unnötigen Polemisierens richtiggestellt.

Die unter dem Titel **Ars sacra** vom Köselschen Verlag herausgegebenen „Blätter heiliger Kunst" sind um eine neue Serie vermehrt worden (ℳ 3,—). Der Rosenkranz ist diesmal das Thema. Auf 15 Kunstblättern, welche auf 11 verschiedene Meister zurückgehen, finden wir seine Geheimnisse zur Darstellung gebracht. Der Text, den Joseph Bernhart wiederum geschrieben hat, ist in seiner Art auch eine wahrhaft künstlerische Leistung und wird von manchen fast noch höher eingeschätzt werden als die Kunstblätter. Es ist bekannt, daß die Ars sacra-Serien es nicht in erster Linie auf ästhetische Würdigung der Bilder abgesehen haben, es soll vielmehr deren religiöser Gehalt dem Beschauer vermittelt werden. „Die oft geschmähte Perlschnur von Geheimnissen in ihrem christlichen Lebenswert zu erfassen, das bezwecken in Anlehnung an den Geist der großen Kunst die kurzen Betrachtungen", mit welchen B. die Bilder begleitet. Text und Bilder vereinigen sich in der Tat zu einem echten Erbauungsbuche vornehmster Art.

Den 6. Jahrgang vollendete soeben die Münchener Zeitschrift **Die christliche Kunst** (ℳ 12,—; für Mitglieder der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst ℳ 6.—). In dankenswerter Weise wurden verschiedene Hefte dieser prächtig ausgestatteten Zeitschrift ganz oder doch vorwiegend der Würdigung einzelner hervorragender Künstlerpersönlichkeiten gewidmet, so Heft 1 dem großen französischen Bildhauer Emmanuel Fremiet,

Heft 4 dem spanischen Bildhauer Damian Forment (16. Jahrh.), Heft 5 Gebhard Fugel, Heft 9 Hans Gräßel, Heft 10 Edward von Steinle.

Durch die Schaffung des **Pionier** (ℳ 5,—) wurde die obengenannte Zeitschrift nach der Seite der kirchlichen Kunst hin entlastet. Im Pionier werden vor allem die Fragen erörtert, welche den Klerus interessieren und von praktischer Bedeutung sind. So finden wir in dem soeben abgeschlossenen 2. Jahrgang Abhandlungen über die Kosten architektonischer Entwürfe, über Lichtträger in der Kirche, über die Akustik der Kirchen, über Restaurierung und Trockenlegung feuchter Gebäude, über den Pfarrhof usw. Nebenher gehen mancherlei nützliche Anregungen. Der illustrative Teil bringt namentlich viele anerkennenswerte Versuche neuzeitlichen Schaffens aus dem Gebiete des Kunstgewerbes zur Darstellung.

Die durch ihre gediegenen und vornehm ausgestatteten Verlagswerke bekannte Allg. Verlagsgesellschaft (G. m. b. H., München) unternimmt nach sorgfältigen Vorbereitungen die Herausgabe einer **Illustrierten Kunstgeschichte,** deren Verfasser Professor Dr. Jos. Neuwirth von der Technischen Hochschule in Wien ist. Daß hier ein Mann von so gefeiertem Namen seine hervorragenden Kenntnisse auf kunstgeschichtlichem Gebiete den weitesten Kreisen zugänglich macht, ist unter allen Umständen mit Freuden zu begrüßen. Dazu aber findet das auf zwei handliche Bände berechnete Werk in dem Umstande seine besondere Berechtigung, daß es trotz reichlicher Produktion auf kunstwissenschaftlichem Gebiete zwischen den reich ausgestatteten vielbändigen und den auf das Notwendigste beschränkten einbändigen Werken wirklich an einer Kunstgeschichte mittleren Umfanges noch fehlt. Mit Rücksicht auf den gedachten weiteren Leserkreis ist die Darstellung allgemeinverständlich gehalten. Auch von der Beigabe eines gelehrten Apparates wurde deshalb abgesehen. Obschwebende Streitfragen sollen nicht zum Austrag gebracht werden, vielmehr soll die Darbietung wirklich gesicherter Forschungsergebnisse leitender Grundsatz sein. Von den einzelnen Epochen, Schulen und Meistern sollen möglichst geschlossene Bilder vermittelt werden. Das Kunstgewerbe wird gebührende Berücksichtigung finden. Mehr als 1000 Textabbildungen und viele farbige Tafeln sollen besonders charakteristische Kunstwerke zur Anschauung bringen. Das Ganze soll in 20 Lieferungen (à ℳ 1,—) erscheinen. Die bereits vorliegende erste Lieferung verspricht eine in jeder Hinsicht befriedigende, ja glänzende Durchführung des Unternehmens.

Seinem so günstig aufgenommenen Werke über die Madonna hat Dr. phil. Walter Rothes ein gleichartiges über **Christus** in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte folgen lassen (Bachem, geb. ℳ 10,—). Die Kindheit Jesu ist von der Behandlung mit Recht ausgeschlossen, weil die hierhin gehörigen Kunstwerke zumeist Madonnenbilder sind und in dem erstgenannten Buche bereits behandelt wurden. An die Spitze des Ganzen hat Verf. einen gut orientierenden Überblick über die verschiedenartige Ausprägung des Christusideals in den verschiedenen Perioden der Kunstgeschichte gestellt. In den reichen Inhalt des Buches mögen wenigstens die Kapitelüberschriften Einblick gewähren: Des Heilandes Erdenwandel (Seine Wunder und Lehren), Der Heiland vor dem Leidenswege (Palmsonntag und Gründonnerstag), Das bittere Leiden, Christus am Kreuze, Vesperbilder (Kreuzabnahme, Beweinung, Pietà usw.), Jesu Verherrlichung, Der Erlöser in der Allegorie. Die durch 196 Abbildungen im Text und 5 Farbendrucke illustrierten Ausführungen vermitteln ein klares Bild der Entwicklung der Kunst, soweit sie sich mit dem erhabenen Thema des Lebens und Sterbens Jesu beschäftigt hat. Wir schulden Verf. hierfür um so mehr Dank, als er sich diesmal weit weniger als bei seinem Werke über die Madonna auf Vorarbeiten stützen konnte. Dem besonnenen Urteil des Verfassers schließt man sich fast überall gern an. An manchen Stellen wird der Text geradezu erhebend und erbauend. Die Reproduktionen sind tadellos

(30. 11. 10.)

gelungen, dabei begegnen wir vielen Bildern, die man nicht überall sieht. Das Ganze präsentiert sich in einfachem, aber vornehmem Gewande. Das prächtige Buch wird als Weihnachtsgeschenk hochwillkommen sein.

Der Verlag von Max Hirmer (München) hat der großen farbigen Aquarellgravüre-Reproduktion der **XIV Stationen des hl. Kreuzweges nach Professor Gebh. Fugel** (Ausgabe A) eine kleinere, aber immer noch in ansehnlichem Format gehaltene Ausgabe B in Photogravüre folgen lassen (Blattgröße 34¹/₂ × 47¹/₂; Bildgröße 19¹/₂ × 34¹/₂; in Mappe ℳ 20.—; in f. Leinw.-Mappe ℳ 25,—). Den 14 Blättern ist der vorzügliche einführende Text von Dr. Joseph Bernhart beigegeben. Es ist mit Freuden zu begrüßen, daß der Verlag durch diese billigere Ausgabe eine weitgehende Verbreitung der Fugelschen Stationen ermöglicht hat. Was den künstlerischen Wert der letzteren betrifft, so sei hier auf unsere eingehende Besprechung in dieser Zeitschrift (oben S. 323) verwiesen. Die vorliegenden Kupferätzungen sind von vornehmster Wirkung und in ihrer Art so vortrefflich, daß man die Farbe auf diesen herrlichen Blättern kaum oder gar nicht vermißt. Hier sieht man einmal so recht, was das gewählte Reproduktionsverfahren in der Wiedergabe einer reich abgestuften Skala von Halbtönen leisten kann. Es sei mit Rücksicht auf unsere früher an Station IV gemachte kleine Ausstellung besonders darauf hingewiesen, daß, wie bereits in der Postkartenserie, so auch in der vorliegenden neuen Ausgabe der Knabe mit dem Werkzeugkorb auf dieser Station bekleidet dargestellt ist. Da auch, wie der Verlag mitteilt, in der großen farbigen Ausgabe nachträglich dieselbe Änderung vorgenommen ist, so ist nunmehr auch der geringsten Beanstandung jeglicher Boden entzogen. Mit der vorliegenden, für Geschenkzwecke besonders geeigneten Ausgabe sei auch jene größere farbige nochmals wärmstens empfohlen. Für Kapellen und Institute können wir uns keinen schöneren Kreuzweg denken.

A. Fuchs.

Volkswirtschaftslehre.

Literatur zu den Hauptgebieten der Frauenfrage.[1]

1. Frauenarbeit und -Erwerb. Einen vortrefflichen Überblick gibt der gleichnamige Artikel von Pierstorff im **Handwörterbuch der Staatswissenschaften** (2. Aufl., in der 3. wird er unter dem Titel „Weibliche Arbeit und Frauenfrage" im letzten Bande erscheinen). Im weiteren handelt es sich hier vorwiegend um praktische Schriften über Berufswahl — z. B. Ichenhäuser, **Erwerbsmöglichkeiten der Frauen** (1897; ℳ 2,60), Rathenau-Wilbrandt, **Die deutsche Frau im Berufe** (1906; Bd. V des Handbuches der Frauenfrage), Klara Molsberger, **Ratschläge zur Berufsfrage der Frauen** (1906; ℳ 1,80) — oder über die Lage der weiblichen arbeitenden Klassen, z. B. Gnauck-Kühne, **Einführung in die Arbeiterinnenfrage** (1906; ℳ 1,00), Wilbrandt, **Die Frauenarbeit** (1906; ℳ 1,25), Retzbach, **Die gewerbliche Arbeiterinnenfrage** (1910; ℳ 2,00), Pieper, **Dienstbotenfrage und Dienstbotenvereine** (1908; ℳ 0,60), Schneider, **Die Frauenfrage im Handelsgewerbe** (1904; ℳ 0,50), Schack, **Die Frauenarbeit im Handelsgewerbe** (1905).

2. Frauenbildung und Frauenrecht. Die Schriften zur Frauenbildung sind in den letzten Jahren aus Anlaß der Mädchenschulreform (1908) sehr zahlreich geworden. Beachtenswert sind hauptsächlich: Helene Lange, **Grundlagen der Mädchenschulreform** (1908), Harry Schmitt, **Frauenbewegung und Mädchenschulreform** (1905; ℳ 12,00; konservativ), Wychgram, **Vorträge und Aufsätze zum höheren Mädchenschulwesen** (1907), Elis. Stoffels, **Bildungsfragen für das weibliche Geschlecht** (1908; Volksverein, ℳ 0,60), **Die höhere Mädchenbildung** (Vorträge zum Kongreß in Kassel, 1907,

[1] Allgemeine Schriften zur Frauenfrage s. o. S. 788 f.

.// 2,40; stark fortschrittlich), Auguste Sprengel, **Die Frauenschule** (1909; .// 1,20). — Zeitschriften für dieses Gebiet (außer den Lehrerinnenorganen): **Frauenbildung** (hrsg. von Wychgram, Leipzig), **Mädchenbildung** (kath., hrsg. von Maria Landmann).

Das allgemeine Frauenrecht wurde am lebhaftesten Ende der neunziger Jahre erörtert, als das Bürgerliche Gesetzbuch zur Beratung stand. Über das geltende Recht orientiert gut: Baumstätter, **Rechtsverhältnisse der deutschen Frau** (1900; .// 1,80). — Für die Weiterbildung des Frauenrechtes kommen besonders in Betracht die Gewährung des Wahlrechts zu sozialen (Krankenkassen; Gewerbe- und Kaufmannsgerichte 2c.) und politischen Körperschaften. Besonders das politische Wahlrecht hat eine große Literatur gezeitigt; doch handelt es sich dabei überwiegend um leidenschaftliche Streitschriften. Mit wissenschaftlicher Vornehmheit wird die Frage (abgesehen von den großen Handbüchern) behandelt durch: Hilty, **Frauenstimmrecht** (1898), H. Lange, **Frauenwahlrecht** (1897), Mausbach (s. S. 789). Die **Zeitschrift für Frauenstimmrecht** (hrsg. v. A. Augspurg) tritt scharf für weitere Ausdehnung desselben ein.

3. Gemeinnützige Frauentätigkeit. Am wenigsten Widerspruch findet die Frau in ihrer gemeinnützigen Tätigkeit auf caritativem und sozialem Gebiete — nur die öffentliche Armenpflege hat sich lange gegen sie gesträubt —, weshalb auch die einschlägige Literatur nicht übermäßig groß und durchweg rein orientierend gehalten ist. Neuerdings zeigt sie stark sozialen Einschlag, während früher das Caritative überwog. Einen knappen Gesamtüberblick über sämtliche Gebiete gemeinnütziger Frauentätigkeit gibt **Sozial-caritatives ABC für Frauen**, hrsg. vom Volksverein (1907; .// 0,30), breiter Dorothea Hirschfeld, **Die Frauen in der Armen- und Wohlfahrtspflege Deutschlands** (1909; .// 0,75). Für Einzelgebiete nenne ich folgende Schriften: M. Wegener, **Die Armen- und Waisenpflege** (Arbeitsgebiete der Frauenbewegung Nr. 1, 1907; .// 0,50). **Internationale Berichte über die Arbeit der Frauen im Kampfe gegen den Alkoholismus** (1904), Frida zur Lippe, **Die Frau auf dem Lande** (1908), für Behandlung der grundsätzlichen Fragen: Salomon, **Soziale Frauenpflichten** (1902; .// 2,—) und **Soziale Frauenbildung** (1908; .// 1,20).

Gewissermaßen ein Resumee aus der gesamten Frauenbewegung will eine kleine Schrift von Ika Freudenberg, **Was die Frauenbewegung erreicht hat** (München 1910, .// 0,30) geben. Sie meint, das schwerste Stück Arbeit liege noch vor ihr, allein sie habe doch dadurch viel gewonnen, daß sie die Frauen zur Kenntnis ihres Wertes und zum Streben nach Geltendmachung gebracht habe. Felicie Evart, **Eine Abrechnung in der Frauenfrage** (1906), hält dagegen der radikalen Frauenbewegung eine Warnungstafel entgegen. Gewiß sind die Frauen selbständiger geworden, aber — und das beachtet J. Freudenberg zu wenig — auch auf Gebieten, wo die Selbständigkeit so leicht zur Willkür wird; auf religiösem und sittlichem Gebiete werden heute von zahlreichen Frauen Anschauungen vertreten, die ganz umstürzend wirken müssen; vor allem ist da die Schwedin Ellen Key (Das Jahrhundert des Kindes; Mißbrauchte Frauenkraft usw.) mit ihren allzuvielen Nachbeterinnen zu nennen. Auch die Bedeutung politischer Tätigkeit der Frau wird zweifellos überschätzt, wenngleich man auch auf katholischer Seite anfängt, derselben ruhiger entgegenzuschauen. „Es ist denkbar, daß ein Staat durch Heranziehung latenter Frauenkräfte zu ungeahnter Höhe der Entwicklung geführt werden könnte, vorausgesetzt jedoch, daß die Familie gesund sei und die Frau auch im engsten Familienkreise ihre vielseitigen Pflichten voll erfüllt" (Staatslexikon[2] II, 297).

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Frankreich.

Gedanken über die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche in Frankreich.

Nachdem die Gesetze gegen die Orden sowie über die Trennung von Kirche und Staat so ziemlich durchgeführt sind, scheint es ruhig im Lande Combes' geworden zu sein. Nur die päpstlichen Erlasse über die erste hl. Kommunion der Kinder und die Verurteilung des „sillon" haben etwas Staub aufgewirbelt. Im übrigen ist man vielfach „sorglos", so daß jüngst jemand behaupten konnte, Briand habe es verstanden, Frankreich „einzuschläfern". Dabei sind die Verhältnisse im religiösen Leben kaum besser geworden. Die Kirche ist ohne öffentlichen Einfluß, nur noch als Privatsache geduldet. Da gibt es sogar Dörfer, in denen kaum ein Mann seine Ostern hält, in denen nur schwer eine männliche Person für die notwendigen Kirchendienste zu haben ist; andere Pfarreien rechnen zu Ostern auf einige Männer von hundert. Der Protestantismus und das Judentum sind zwar nicht stark an Zahl, aber an Einfluß.

Es ist ja genug von berufenen Leuten über die Gründe dieses rätselhaften „Zusammenbruchs" gesprochen und geschrieben worden, seltsamerweise mehr bei uns als in Frankreich selbst. In einer für Theologen bestimmten Zeitschrift sei es gestattet, auf wunde Punkte hinzuweisen, über die man vielleicht zu oft schweigt.

Es liegt einem Priester jeglicher Vorwurf fern. Vielmehr drückt Mitleid und aufrichtige Sorge einem die Feder in die Hand. Schreiber dieses hat liebevolle Aufnahme und Freundschaft bei unseren katholischen Nachbarn gefunden. Sie besitzen viele löbliche Vorzüge; ihre schöne, von der Natur so sehr bevorzugte Heimat kann sich wahrlich früherer Verdienste um die Kirche rühmen. Auch jetzt ist Frankreich noch das reich begnadigte Land der Mutter Gottes. Lourdes sucht seinesgleichen in der Welt. Auch jetzt noch arbeiten die einzelnen Priester selbst in den trübsten Verhältnissen mit apostolischem Eifer am Heile der Seelen. Ein Ausländer kann französische Zustände nur sehr schwer beurteilen; vieles ist dem Nationalcharakter wie der Erziehung zuzuschreiben. Darum trifft für Frankreich noch lange nicht in allem das „Germania docet" zu. Nur wenige Tatsachen, die auf eigner Beobachtung beruhen, seien hier mitgeteilt, Tatsachen aus der Gegenwart, die leider gar zu lehrreich sind.

Die Geistlichen, welche meistens aus dem gewöhnlichen Volke hervorgehen, sind Kirche, Papst und Bischöfen durchweg musterhaft treu ergeben, gewissenhaft im priesterlichen Leben — hl. Messe, Brevier, Betrachtung, Sutane, Rabat, große Tonsur. Jährliche Exerzitien sind vorgeschrieben; es ist vielfach unter Strafe der „suspensio ipso facto incurrenda" verboten, in irgendeinem Gasthause etwas zu nehmen, wenn man nicht eine gewisse Zahl von Kilometern vom Pfarrort entfernt ist. Die Theologen machen

ihr „kleines und großes Seminar" durch. Sie studieren die Handbücher genau. Einige legen auch das amtliche „Abiturientenexamen (baccalauréat)" ab, sowie die Prüfung als „licencié," um an katholischen Schulen unterrichten zu dürfen, da ja die Lehrorden vertrieben sind. Professor einer staatlich höheren Schule (Lyzeum oder Universität) kann kein Geistlicher werden. Einen „Doktor" in Philosophie oder Theologie findet man im Verhältnis zu Deutschland selten, obschon es von den Katholiken bezahlte Universitäten gibt, z. B. in Paris, Toulouse und Lille. Diese können keine staatlich anerkannten Grade verleihen. Zu tieferen, etwas selbständigeren Studien fehlt meist Zeit und Anregung. Äußerliches und Sentimentales spielen eine zu große Rolle, das Rhetorische und Schöngeistige herrschen vor in Ausbildung wie Predigt. Darin sind sie wirklich geborene Meister und mit Recht stolz darauf.

Augenblicklich ist infolge der wirren Verhältnisse Mangel an Nachwuchs im Priestertum zu befürchten. Viele Theologen müssen nach etwa zwei Jahren das Studium des (geheim in gemieteten Häusern bestehenden) Priesterseminars unterbrechen, werden zwei Jahre Soldat, wobei sie das ganze Leben der Kaserne mitzumachen haben. Nach dieser schrecklichen Prüfung — beginnt der angehende Priester zuweilen schon, z. B. im Bistum Cambrai, die Tätigkeit als „professeur", da es den katholischen Schulen oft an besonders ausgebildeten Kräften fehlt, erst recht an solchen, die den an amtlichen Schulen wirkenden gleichkämen. Die Lyzeen und Universitäten sind gegenwärtig ja leider nicht nur religionslos, sondern religionsfeindlich. Hier und da kommen die Katholiken nunmehr zu dem deutschen System, die Schüler in guten, von Priestern geleiteten Internaten zu sammeln, sie aber am Unterricht der amtlichen Schulen teilnehmen zu lassen. So wird man vielleicht auf den Geist der offiziellen Lehranstalten günstig einwirken. Jedoch scheint diese Angelegenheit noch nicht spruchreif zu sein. Man wird erst die Erfahrungen abwarten müssen.

Von bestimmtem „Gehalt" kann bei den Priestern keine Rede sein. Kirchen, Klöster, Pfarrhäuser und sonstige geistlichen Zwecken dienende Gebäude sind in den Besitz des Staates oder der Zivilgemeinde übergegangen, vielfach zu Büros eingerichtet. Der Klerus mietet solche Häuser oder bezieht Privatwohnungen. Die kirchlichen Stiftungen hat man ebenfalls geraubt; neue können nicht leicht gemacht werden. Alle Unkosten sind von freiwilligen Beiträgen und dem Kultuspfennig zu bestreiten.

Es ist Tatsache, daß die reichsten und vornehmsten Familien vielfach noch gut katholisch sind. An gewissen Feiertagen kann man sich in den guten Vierteln der Städte wahrhaft erbauen, wenn auch die Masse des Volkes fehlt. Die Geistlichen haben bisher noch, wenigstens in den Städten, ihr Auskommen. Oft in Lourdes oder mehrmals in Palästina gewesen zu sein, ist beim französischen Klerus gar nicht so selten wie bei uns. Fast in allen Gotteshäusern findet man Wallfahrtsreklamen. Auch neue Kirchen erhalten zuweilen noch reichen Schmuck, kostbare Devotionsgeschenke, besonders Lourdesgrotten. — Jedoch die „Abhängigkeit" von den Reichen wirft auch ihre trüben Schatten.

Furchtbar ist die Kluft zwischen Kapital und Proletariat in dem wohlhabenden Lande, das nicht nur in wirtschaftlichen und hygienischen Einrichtungen, sondern auch in sozialer Wohlfahrts- und Schutzgesetzgebung hinter Deutschland zurückbleibt. Die Katholiken geben ja freiwillig überaus viel für die Heidenmissionen und die „guten Werke der Pfarrei", für welche manche Pfarrer große persönliche Opfer bringen; aber es fehlt allgemein die praktische Organisation. Sie bleiben Tropfen auf glühendem Stein. Der vierte Stand ist vielleicht der schlimmste Feind des Priesters, weil man glaubt, dieser halte mit den Reichen und sei ein Feind des sozialen Fortschritts. Will der Geistliche sich dem Arbeiter nähern, um dessen Lage zu bessern, so läuft er Gefahr, die Sympathie und Unterstützung der reichen „Konservativen" zu verlieren.

Papst Leo XIII. hat die Katholiken aufgefordert, die „Republik" anzuerkennen (wenn auch nicht die Personen). Aber es gibt noch zahlreiche Royalisten und Imperialisten, vielleicht gerade unter dem Klerus. Von einer politischen einmütigen Betätigung der Katholiken kann keine Rede sein. Ein Hinweis auf Deutschland wurde schon einmal mit der Phrase beantwortet, in einem „protestantischen" Lande, wie Deutschland, sei eine straffe Organisation der gläubigen Elemente notwendig, aber im „erzkatholischen" Frankreich könne der einzelne allein mehr ausrichten, das hätten die Erfolge eines Ludwig XIV. und eines Napoleon I. bewiesen (!). Große Hoffnung hatten die Katholiken, welche sich auf den Standpunkt Leos XIII. stellten, auf den „sillon" gesetzt. Leider ist dieser in seiner Demokratie zu weit gegangen, so daß Pius X. ihn verbieten mußte; aber eigentümlich bleibt es, daß man längere Zeit ihn in der einen Diözese bekämpfte, in der anderen dagegen förderte. So geht es drunter und drüber zur Zeit der Wahl. Statt frühzeitig vereint für die Sache Gottes an der Urne einzutreten, hoffte man alles von den Kundgebungen der Kinder, Frauen und Bäuerlein bei Gelegenheit der sog. Inventaraufnahme. „In der Vendee und Bretagne wird es unmöglich sein," glaubte und schrieb man. Und doch ist es Wirklichkeit geworden. Offen bekämpfen zuweilen Priester und Katholiken die republikanische Regierung mit royalistisch-imperialistischen Ideen, so daß diese leichtes Spiel hat, „die Klerikalen" mit Erfolg des „Verrates" zu zeihen.

Nun sollte man erwarten, das geschehe von seiten des Klerus deshalb, weil die Republik der Kirche unrecht tut. Jedoch davon sprechen manche nicht gern; der schlimmste Stein des Anstoßes ist für viele die angebliche „Schwäche der jetzigen Staatsbehörde gegen Deutschland". Als Priester bedauert man es, hier auf ein Geschwür den Finger legen zu müssen, das vielleicht am Lebensmark der Kirche Frankreichs zehrt. Geradezu als Sünde unserer Tage hat man einen gewissen engherzigen Nationalismus bezeichnet. Es ist ein heikler Punkt, der im Verkehr mit Franzosen sehr viel Takt verlangt. Man kann es ja gut verstehen, daß sie den Krieg 1870/71 beklagen; aber nach 40 Jahren noch ständig chauvinistischen Rachegedanken nachgehen, ziemt sich nicht für Priester. Dabei findet man selten in einer katholischen Zeitung oder in Unterhaltung mit Geistlichen das Geständnis, daß diese Gebiete ehemals deutsche Provinzen waren, die man in trüber Zeit geraubt hat, ebensowenig den Gedanken, daß die katholische Kirche mehr blüht unter der deutschen als unter französischer Herrschaft. Eine deutsche Zeitung spricht davon, ob man nicht auf französische Flugapparate, welche die deutschen Forts abphotographierten, schießen solle, elsaß-lothringische Lourdespilger begehen die Unvorsichtigkeit, franzosenfreundliche Kundgebungen zu veranstalten; ein altes Mütterlein ruft: „Wann kommt ihr, Franzosen, um uns von den Deutschen zu befreien?" Und alle Wunden von 1870 bluten von neuem. Katholische Zeitungen betrachten solche Vorgänge als vielversprechend! Ihnen glaubt man, namentlich, wenn sie deutsche Skandal- oder Spionagegeschichten berichten. Günstige Berichte über das religiöse Leben bei den „Barbaren" im Osten beachtet man nicht soviel. — Einen bezeichnenden Ausspruch hörte ich aus dem Munde eines armenischen Priesters: Die Franzosen haben sich viele Verdienste um die Bekehrung der Welt erworben, auch bei uns im Orient, aber leider nicht immer den allgemeinen katholischen Glauben, sondern den Ruhm der gallikanischen Kirche gepredigt. Französische Priester sprechen mit einem befreundeten deutschen Konfrater über die Dreyfusgeschichte, welche der Kirche leider so sehr geschadet hat. Da hört plötzlich alles Überlegen auf. Dreyfus war in ihren Augen unfehlbar ein Verräter, obschon sie es nicht beweisen können. Einige machen aus solchen politischen fast eine „religiöse" Sache.. Ja, man kann es nicht verschweigen, Gebete, Gesänge und Wallfahrten haben zuweilen chauvinistischen Hintergrund.

Daß die Priester zwei Jahre „dienen" müssen, findet man gerade mit Rücksicht auf die „Revanche" gegen Deutschland in der Ordnung. Dabei beten manche die Russen und Engländer (letztere freilich erst seit einiger Zeit) als „Verbündete" fast an und schmeicheln sich mit der seltsamen Hoffnung, daß diese Länder vielleicht bald mit der römischen Kirche vereinigt sein würden (!).

Man wird unwillkürlich denken, das sei übertrieben. Gewiß, es sind nicht alle Priester und guten Katholiken so, aber leider noch zu viele. Andere sind vernünftiger, namentlich in den größten Städten, besonders Pariser, und solche, die deutsche Verhältnisse studieren.

Man lese nur gewisse Blätter! Man höre die Predigten oder Ansprachen an patriotischen Gedenktagen und bei ähnlichen Gelegenheiten! Man lasse sich von Schülern, welche die von Priestern geleiteten Schulen besuchen, sagen, was sie über Deutschland gehört haben, wie ein Bube es aussprach, „die Deutschen sind brutale Menschen, mit der deutschen Fahne auf den Dunghaufen!" Das Erlernen des Deutschen wird zuweilen in katholischen Schulen — in amtlichen nicht so sehr — als minderwertig dargestellt, diese Sprache als rauhes Idiom der „Sauerkrautesser" verspottet, wobei man sich wohl auch auf einen legendarischen Ausspruch Karls V. beruft, der von dem Deutsch seines Jahrhunderts gesagt haben soll, er bediene sich desselben im Verkehr mit Pferden, des Französischen aber im Umgang mit Damen. Einige Priester empfanden es eines Tages selbst, daß sie zu weit gingen in patriotisch-chauvinistischen Bestrebungen. Seltsamerweise entschuldigten sie sich damit, daß ihnen die Pflicht obliege, dem Vaterlande das zu ersetzen, was die jetzige „zu internationale Behörde" verdürbe. So machen sie sich lächerlich bei den eigenen Mitbürgern, wie beim Auslande. — Jedoch übergenug! Arme Priester möchte man ausrufen, ist das die wahre Liebe Christi, der keinen Unterschied machte zwischen Judäa und Samaria? Von seiner Güte und Menschenfreundlichkeit sollen die Kirchen widerhallen! Wird je die Mutter Gottes von Lourdes das „sauvez, sauvez la France, notre chère patrie!" erhören, wenn es aus derartigem Herzen kommt?

„Solche Katholiken müssen ihre Gesinnung ändern," sagte ein Dominikaner, der geborener Franzose ist, aber mehrere Jahre als Verbannter amerikanische Verhältnisse genau kennen gelernt hatte. — Gebe es Gott zum Heile der Kirche!

Irland.

Im Oktober 1909 wurden die drei Kollegs der Landesuniversität in Dublin, Cork und Galway für Studenten eröffnet.[1] In Cork und Galway werden die den Queens Colleges gehörigen Gebäude für die Vorlesungen benutzt, während in Dublin die Räume der Royal University diesem Zwecke so lange dienen müssen, bis die in der irischen Universitätsakte vorgesehenen Baulichkeiten fertiggestellt sind. Satzungsgemäß sind die Kollegs völlig neutral, doch ist immerhin die größere Mehrzahl der neuen Professoren in Dublin katholisch, und auch in Galway sind die meisten Stellen an Katholiken vergeben. Die philosophischen Disziplinen werden in Dublin von Männern vertreten, von denen man voraussetzen kann, daß sie nichts lehren, was dem katholischen Glauben entgegen wäre.

Mit den Kollegs ist kein Internat verbunden. Doch sind von privater Seite Studentenheime oder Speisehäuser[2] vorgesehen. Die Franziskaner und Kapuziner haben

[1] S. diese Zeitschrift 1909, S. 413 f.

[2] „hostals or halls" entsprechen unseren deutschen „Häusern" der Studentenkorporationen, nur daß sie nicht von den Studenten in eigener Regie übernommen sind. (Anmerkung des Übersetzers.)

solche Heime eingerichtet in Cork, und die Jesuiten haben ein erstklassiges Etablissement dieser Art eingerichtet in Dublin. Eine theologische Fakultät gibt es noch nicht, jedoch haben die katholischen Bischöfe Vorsorge getroffen sowohl betreffs der Studentenseelsorge als auch der Einrichtung apologetischer Vorlesungen. (Jahresversammlung Maynooth, Oktober 1910). Das Maynooth-Kollege, das Seminar zur Heranbildung des irischen Klerus, ist als Zweiganstalt der Universität anerkannt und die Professoren der Humaniora und der philosophischen Fakultät werden als Universitätsprofessoren anerkannt. Daher kann Maynooth selbst die akademischen Grade verleihen, die staatlicherseits anerkannt werden. Während des verflossenen Jahres haben ungefähr 300 Studenten die akademischen Vorlesungen von Maynooth belegt, von denen 87 den Grad eines bachelor of arts erwarben. Die meisten hatten als Hauptfach Philosophie, andere Griechisch und Latein, andere moderne Sprachen und einige wenige Mathematik oder Geschichte. Die Errichtung einer theologischen Fakultät in Dublin schwebt noch in Erwägung.

Einige bei der Errichtung der Universität entstandene Schwierigkeiten sind größtenteils beigelegt. Die Frage, ob die Kenntnis der irischen Sprache für die Immatrikulation an der Nationaluniversität obligatorisch gemacht und desgleichen, ob die Studenten vor Beginn des Fachstudiums zur Absolvierung von Kursen im Irischen verpflichtet werden sollten, veranlaßte bedeutende Erregung, die aber jetzt durch ein Dekret des Senates beigelegt wurde, demzufolge die Kenntnis des Irischen ab 1913 verbindlich ist. Man erstrebte auch für einige höhere Mädchenschulen die Anerkennung als akademischer Kollegien, so daß die Studentinnen zur Erwerbung der Grade nicht die Universität zu belegen brauchten. Aber der Senat verwarf dieses Projekt, und die Mädchen müssen daher gerade so gut wie Knaben die Universität besuchen, wenn sie Grade zu erwerben wünschen, oder mit anderen Worten die Landesuniversität von Irland hat das Prinzip der akademischen Koedukation anerkannt. Die Landschaftsräte haben das Recht, eine Taxe zu erheben, um begabten aber mittellosen Schülern Freistellen zu verschaffen, und es ist eine Bewegung im Gange, ähnliche Freistellen auch für die Mittelschulen zu beschaffen, so daß Kinder der ärmeren Klassen gewünschten Falles die Gelegenheit zur Immatrikulation an der Universität haben.

Der Feldzug gegen den Mißbrauch geistiger Getränke zugunsten der Totalabstinenz hat in den letzten paar Jahren gute Fortschritte gemacht. Die Bischöfe haben die Bewegung warm empfohlen, die, von den Kapuzinern inauguriert, von einer weitreichenden Vereinigung des Klerus gegen die Unmäßigkeit unterstützt wird, während die protestantischen Geistlichen von Ulster, angeregt durch das Beispiel und den Erfolg der Katholiken, eine ähnliche Bewegung unter den Ihrigen ins Werk setzten. Dank dieser Bewegung und zum Teil auch infolge der Besteuerung des Branntweins im letzten Budget[1] ist der Konsum geistiger Getränke in Irland sehr zurückgegangen und die Gasthäuser sind bedeutend im Werte gesunken.

Zweifellos hat sich die Lage des irischen Bauernstandes in den letzten zehn Jahren erheblich gebessert. Die Landakte von 1903 und 1909, infolge deren viele irische Pächter Eigentümer ihrer bisherigen Pachtgüter wurden, hat die Bevölkerung mehr und mehr zu Fleiß, Ordnungsliebe und Betriebsamkeit ermutigt. Die Ackerbauschule und die bäuerlichen Hilfsgenossenschaften haben sie instand gesetzt, bessere Methoden der Bodenkultur in Anwendung zu bringen, ihre Erzeugnisse auf dem Markte besser abzusetzen und die landwirtschaftlichen Bedarfsartikel einschließlich Geräte, Saat und Dünger in besserer Qualität und zu angemessenerem Preise einzukaufen. Die Einführung einer

[1] In England werden Vorlagen mit dem Budget eingebracht, mit dem Budget sind dann auch alle darin enthaltenen neuen Bills angenommen. (Anm. d. Ü.)

lokalen Verwaltung, in der die vom Volke erwählten Vertreter im Landschafts- und Bezirksrate die Ausgaben kontrollieren, hat zu größerer Sparsamkeit gedrängt und zu einem intensiveren Studium lokaler Bedürfnisse genötigt. Die Forderung, in Irland hergestellte Waren den in anderen Ländern hergestellten vorzuziehen, hat die Errichtung einer ganzen Reihe zwar kleiner, aber ganz rentabler industrieller Betriebe gezeitigt. Die Arbeiterakte, durch die für die Erbauung von Arbeiterhäusern Geld zu mäßigem Zinsfuß bereitgestellt wird, und die Altersrentenakte, durch die über 70 Jahre alten Personen, falls sie nicht im Besitze eines den Wert von 31 Pfund übersteigenden Vermögens sind, eine Wochenrente von 5 Shilling zugebilligt wird, haben viel dazu beigetragen, die Lage der arbeitenden Klassen zu verbessern und zu verhindern, daß sie sich zur Aufsuchung günstigerer Lebensbedingungen nach Amerika oder anderswohin begeben. Irlands Aussichten sind daher günstig, und es möchte scheinen als ob die Verfassungskrisis in England zwischen dem Ober- und Unterhaus eine Gelegenheit brächte, das von den meisten Katholiken und einem großen Teil der gebildeten Protestanten heißersehnte Homerule zu erlangen.

Maynooth (Irland), November 1910.

James Mac Caffrey,
Professor der Kirchengeschichte.

THEOLOGIE und GLAUBE.
1910

v. 2